

Université de Toulouse Jean Jaurès, UFR Lettres, Philosophie, Musique – Département de Philosophie

**LE SILENCE : RECHERCHE SUR LA PHILOSOPHIE DU
LANGAGE CHEZ LE DERNIER MERLEAU-PONTY**

Mémoire présenté par LU Junfei,
Pour l'obtention du Master de philosophie « Philosophies contemporaines et plurielles »
Sous la direction de Mme Claudia Serban

Toulouse, Juin, 2024.

Table de matières

ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DE MERLEAU-PONTY	1
INTRODUCTION	2
CHAPITRE I : LOGOS ET SILENCE	8
I. <i>LOGOS ENDIATHETOS ET LOGOS PROPHORIKOS</i>	8
1. <i>Le logos du monde sensible</i>	10
1) Le logos, le monde sensible et la <i>Lebenswelt</i>	11
2) Le logos et l'Être brut ou sauvage	12
3) Le logos, l' <i>innere Sprachform</i> et l' <i>inner speech</i>	13
2. <i>Le logos du monde de l'expression</i>	16
1) Le logos et le monde articulé	16
2) Le logos et le monde culturel	18
II. L'ARTICULATION ENTRE LES DEUX <i>LOGOI</i>	19
1. <i>Le logos endiathetos appelle le logos prophorikos</i>	19
2. <i>Le logos prophorikos émerge du logos endiathetos</i>	23
3. <i>La réversibilité entre les logoi</i>	24
CHAPITRE II : LE MONDE DU SILENCE	28
I. CYBERNÉTIQUE.....	29
1. <i>Coder et parler</i>	30
2. <i>Le sens qui manque</i>	31
3. <i>Objectivation du langage</i>	32
II. ANIMALITÉ.....	34
1. <i>Définition de l'Umwelt</i>	35
2. <i>Animal inférieur et son Umwelt</i>	36
3. <i>Animal supérieur et Gegenwelt</i>	38
III. CORPS HUMAIN	41
1. <i>Le monde sensible préréflexif et l'inscription dans le monde par le corps</i>	44
2. <i>Unité et écart</i>	46
1) Unité et style	46
2) Écart et la perception diacritique	48

CHAPITRE III : PASSAGE DU SILENCE AU LANGAGE	51
I. LE SYMBOLISME DU CORPS HUMAIN	52
1. <i>L'activité symbolique chez l'animal</i>	53
1) Activité instinctive	53
2) Passer à l'activité symbolique	54
2. <i>Le symbolisme du corps humain</i>	56
II. L'ISOMORPHISME EST-IL POSSIBLE ?	58
1. <i>Isomorphisme entre le langage et le monde objectif</i>	59
2. <i>Langage et expérience vécue</i>	61
3. <i>Du silence au langage</i>	65
III. CHAIR DU LANGAGE	70
1. <i>Chair du monde</i>	70
2. <i>Chiasme du silence et du langage</i>	72
CONCLUSION	77
BIBLIOGRAPHIE.....	80

Abréviations des œuvres de Merleau-Ponty

<i>IP</i>	<i>L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)</i>
<i>MSME</i>	<i>Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953</i>
<i>N</i>	<i>La Nature : Cours du Collège de France (1956-1960)</i>
<i>NC</i>	<i>Notes de cours 1959-1961</i>
<i>PHP</i>	<i>Phénoménologie de la perception</i>
<i>PM</i>	<i>La prose du monde</i>
<i>PP</i>	<i>Le problème de la parole. Cours au Collège de France, Notes 1953-1954</i>
<i>PPE</i>	<i>Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952</i>
<i>S</i>	<i>Signes</i>
<i>VI</i>	<i>Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail</i>

Introduction

Le langage est omniprésent dans la vie quotidienne et, en regardant en arrière, nous constatons qu'il a été l'allié le plus intime de l'être humain pendant environ 200 mille ans, il a été témoin de l'émergence de nombreuses civilisations humaines et les a accompagnées jusqu'à leur effondrement. Grâce au langage, la sagesse antique ne disparaît pas au fil du temps et ne se perd pas avec les civilisations mortes, mais elle devient, en quelque sorte, immortelle avec le pouvoir du langage écrit. Le langage est la sédimentation de l'histoire. Notre réflexion sur le langage commence également depuis longtemps, les linguistes, les scientifiques cognitifs et les philosophes sont depuis longtemps intrigués par le mystère du langage. Toutefois, la linguistique et les sciences cognitives sont des études qui n'ont débuté que dans les derniers siècles, tandis que l'étude philosophique du langage peut être retracée à plusieurs dialogues de Platon, tel que le *Cratyle*.

Le langage n'apparaît jamais seul, il émerge toujours du silence, l'effort de parler est celui de briser le silence. D'une certaine manière, le silence en tant que sujet philosophique est rarement abordé. Pythagore considère que la capacité de garder le silence est une preuve de contrôle de soi. Wittgenstein souligne une fois brièvement l'importance du silence à la fin du *Tractatus Logico-Philosophicus* pour mettre l'accent sur la limite du langage et la possibilité d'engendrer des problèmes linguistiques une fois cette limite transgressée. Dans ces textes qui parlent du silence, ces philosophes ne le voient que comme un contraste par rapport à la parole, au langage. Certes, le silence est intimement lié au langage, il est toujours son prélude. Mais il ne faut pas oublier que le silence lui-même a une importance énorme qui ne se réduit pas à l'absence du langage sonore, le silence déborde cette simple absence et signifie plus que cela. Par conséquent, la recherche sur le silence est nécessaire et significative, car elle nous permet de mieux connaître le silence et le langage en explorant sa relation avec le silence.

Maurice Merleau-Ponty, philosophe et phénoménologue français contemporain éminent, dans sa philosophie, offre des perspectives profondes sur la philosophie du langage. Son intérêt pour le langage est déjà clairement visible dans ses premiers ouvrages. Il est incontestable qu'il est fortement influencé par le linguiste suisse Ferdinand de Saussure, qu'il cite dans plusieurs de ses ouvrages. Et dans son dernier ouvrage, *Le visible et l'invisible*, notamment dans certaines notes de travail, il met en évidence le concept de silence, longtemps négligé par d'autres philosophes, en distinguant entre le *logos endiathetos*, le langage intérieur, silencieux et préconceptuel, et le *logos prophorikos*, le langage articulé et sonore.

Dans ce mémoire, nous tenterons d'explorer le silence en nous penchant sur les derniers ouvrages de Merleau-Ponty. Il faut aussi mettre en avant le fait qu'il existe de nombreux types de silence, et comme nous n'allons pas les étudier tous dans le mémoire, il est indispensable de définir explicitement le sujet du mémoire, c'est-à-dire le type de silence que nous allons aborder dans les textes suivants.

Le silence a en effet plusieurs types, et Bernard P. Dauenhauer en distingue de manière générale trois types dans un article, le premier, c'est le silence intermédiaire qui se situe entre deux phrases sonores¹. Le deuxième, Dauenhauer l'appelle le silence avant-après² qui marque la frontière du silence, c'est-à-dire la survenue du silence qui précède immédiatement la première phrase sonore de l'expression sonore et la survenue du silence qui suit immédiatement sa dernière phrase sonore. Dans un certain sens, il est possible de confondre le silence intermédiaire et le silence avant-après, qui sont pourtant bien différents. Selon Dauenhauer, celui-là sert d'une pause entre deux phrases tandis que celui-ci est le silence indispensable entre deux sons qui sert également à distinguer des sons différents. Le troisième type de silence et le silence profond, et à partir de ce silence, Dauenhauer remarque encore trois silences légèrement différenciés. Il y a le silence profond entre les intimes, dans ce contexte, le silence n'est pas simplement une absence de son, mais une présence plus profonde qui fait partie de la communication et qui peut être entrelacée avec l'expression sonore. Le silence dans les relations intimes n'est pas seulement le résultat d'un manque de communication ou d'une pause, mais une forme de contemplation et de communication plus riche et plus profonde. Il est donc considéré comme une forme importante de communication qui transmet l'émotion, la compréhension et l'intimité de façon plus profonde³. Il existe le silence liturgique que nous observons dans les cérémonies catholiques romaines et quakers, fait partie de la pratique spirituelle de la méditation religieuse. Finalement, c'est le silence de l'à-dire⁴, « le silence de ce qui doit être dit dans lequel s'inscrit ce qui est dit »⁵. En d'autres mots, ce silence, de point de vue de Dauenhauer, est le fondement de tout ce qui est déjà dit. En général, ces silences profonds partagent tous un point commun, c'est que, bien que l'échange linguistique soit absent, la communication à d'autres niveaux est possible, comme la communication spirituelle

1 Voir DAUENHAUER, B. F., « On silence », *Research in phenomenology*, 1973/n°3, pp. 9-27, pp. 10-11.

2 Fore-and-after silence

3 Voir DAUENHAUER, pp. 19-20.

4 Silence of the To-say

5 DAUENHAUER, p. 21.

indiquée ci-dessus, c'est-à-dire que le silence n'est pas un vide, il a effectivement un contenu soit en forme linguistique soit en forme non linguistique.

Inspirés par la distinction du silence faite par Dauenhauer, nous en distinguons également trois types. Premièrement, c'est le silence indispensable correspondant au silence intermédiaire et au silence avant-après dont Dauenhauer parle. Les deux types de silence sont très proches et, en un sens, ils sont tous deux considérés comme une pause. Elle est nécessaire car, d'une part, comme le précise Dauenhauer, il est difficile de faire une distinction rigoureuse entre deux sons sans pause, et d'autre part, il est impossible de parler sans cesse, et la pause sert à marquer la fin d'une phrase, mais aussi parce que les idées s'épuisent et que le discours se termine finalement. Nous les plaçons ensemble aussi parce que ces silences n'ont pas de contenu propre, mais signifient simplement une pause.

Deuxièmement, c'est le silence non linguistique, il a un contenu, une intention de s'exprimer, alors, il coexiste avec des expressions non linguistiques, comme les gestes et les mimiques. Il faut noter que, même si le langage articulé n'est pas engagé dans ces expressions, cela ne veut pas dire que, lorsque nous parlons à nous-même, il n'existe pas de pensée en forme linguistique. Autrement dit, même en l'absence de mots prononcés, lorsqu'un seul geste ou une mimique sont exprimés, ces expressions non linguistiques représentent en fait une activité intérieure liée à l'expression linguistique. Par exemple, le silence liturgique dont parle Dauenhauer entraîne une pratique spirituelle. Bien que Dauenhauer ne parle pas de la possibilité d'une parole intérieure dans ce silence ni de la manière dont la personne qui prie communique avec Dieu, il est certain qu'une voix silencieuse de la prière peut exister dans l'esprit pour certains.

Troisièmement, c'est le silence que nous analyserons dans le mémoire : le silence prélinguistique qui précède le langage articulé, sans lequel celui-ci n'est même pas possible : ce silence sert d'une préparation pour l'émergence de toute expression. Il est essentiel de souligner qu'il existe en effet un certain chevauchement entre le silence prélinguistique et le silence non linguistique, mais dans le mémoire, nous parlerons uniquement du silence prélinguistique, car nous n'aborderons pas la partie non linguistique qui implique encore des expressions linguistiques au niveau interne. Alors, le silence que nous voulons traiter dans ressemble plutôt à la phase essentielle du développement du langage chez tous les humains, c'est-à-dire le processus d'acquisition de la langue maternelle. En effet, avant l'acquisition de sa langue maternelle, l'enfant est déjà et toujours immergé dans les conversations des autres, les écoutant et apprenant progressivement, il commence à parler une fois que ses cordes vocales

sont bien développées et que l'idée qu'il veut exprimer est bien distinguée d'une autre et est suffisamment claire. En d'autres mots, le silence renvoie à la phase lorsque les idées sont très équivoques, et elles se confondent l'une avec l'autre. À cette phase, nous avons déjà une compréhension vague de quelque chose, mais ce n'est pas encore assez clair pour être saisi par le langage. De même, lorsque nous voulons parler, nous devons surtout avoir une idée en tête, sinon ce que nous disons n'est que des sons dépourvus de sens. Ainsi, la question se pose : d'où apparaît cette idée et comment elle se transforme en langage ? Peut-être nous avons déjà la réponse à cette question : elle vient du silence. Et alors, d'où vient le silence ? ou plus précisément, qu'est-ce que le silence ? de quoi s'agit-il ? Bien que le silence prélinguistique existe chez les enfants qui ne sont pas encore capables de parler, nous allons examiner ce problème au niveau plus large et général, c'est-à-dire que nous nous appuyerons plutôt sur le silence qui existe chez tous, le silence indiquant l'avènement du langage, celui qui contient les possibilités de toutes les expressions linguistiques et celui qui a un contenu et un sens. Par conséquent, interroger le silence prélinguistique, c'est à la fois interroger l'origine du langage, qui consiste à trouver ses sources, et interroger la manière dont celles-ci passent au langage.

De plus, il existe aussi un quatrième type de silence, où l'individu a quelque chose à exprimer, où il y a une expression linguistique qui s'articule intérieurement, mais où il reste silencieux et refuse de parler. Il s'agit du mutisme, qui appartient à l'étude psychologique et qui est naturellement en dehors du cadre de ce mémoire.

Concernant les recherches sur le silence prélinguistique, nous constatons que ce sujet est peu abordé. Cependant, étant donné que cette question est inséparable de la philosophie du langage de Merleau-Ponty et sa dernière philosophie. Alors, dans les différents chapitres, nous nous concentrerons sur divers ouvrages de Merleau-Ponty ainsi que sur différentes études. À propos des recherches sur le *logos prophorikos* et le *logos endiathetos*, Wayne J. Froman explore dans son article « Merleau-Ponty and the Relation between the *Logos Prophorikos* and the *Logos Endiathetos* », la définition de ces deux *logoi*, et pour mieux expliquer ces concepts, il met en relief la réversibilité du touchant-touché pour faire une analogie entre les deux *logoi* et ce dernier. Dans leur ouvrage *Nature and Logos : A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, Jan Van der Veken et William S. Hamrick consacrent un chapitre pour préciser respectivement la signification des deux *logoi* et la relation entre les deux. En outre, puisque le silence se rapporte non seulement au langage, mais aussi à la perception et à la chair, afin de rechercher de manière plus globale sur le silence prélinguistique, nous recourons également à des textes comme *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* chez

Renaud Barbaras, *Nature et humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty* chez Étienne Bimbenet et *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty* chez Emmanuel de Saint-Aubert.

Alors, dans ce travail, nous viserons à explorer l'émergence du langage au sein du silence prélinguistique. Afin d'examiner ce dernier, nous poserons trois questions principales et en y répondant, nous essaierons d'explicitier notre sujet et donner une réponse à la question principale du mémoire : qu'est-ce que le silence prélinguistique. Le texte comporte également trois parties pour répondre à chacune de ces questions secondaires.

Dans le premier chapitre, nous explorerons en profondeur la définition du silence prélinguistique en analysant les deux *logoi* que Merleau-Ponty aborde dans ses notes de travail. Bien que le thème du silence ne soit pas fréquemment discuté dans ses ouvrages, principalement dans *La nature et Le visible et l'invisible*, ses analyses des deux *logoi*, et en particulier celle du *logos endiathetos* et la relation réciproque entre les deux, nous permettent toutefois de connaître son point de vue sur le silence. Ce chapitre mettra également en lumière la manière dont le *logos prophorikos*, le langage articulé, émerge du *logos endiathetos*, illustrant ainsi une réciprocité, ou bien, réversibilité fondamentale entre le silence et le langage. Cette relation réciproque est cruciale pour comprendre le silence.

Sachant que le silence prélinguistique n'est pas du tout un vide, il existe donc nécessairement un contenu latent qui est susceptible de se transformer en langage articulé. Nous approfondirons, dans le deuxième chapitre, notre exploration du silence prélinguistique en nous concentrant sur le contenu possible du silence, et essaierons de le dévoiler. Il est certain que le langage émerge du silence, mais le silence émerge de sources encore considérablement nombreuses, d'un point de vue merleau-pontien, il est en rapport avec le milieu dans lequel nous vivons, et en même temps, il est aussi inséparable de notre corps, c'est-à-dire des expériences vécues très variées en inscrivant notre corps dans un milieu, et toutes ces expériences qui existent en tant que contenu latent du langage. De plus, il faut questionner la façon dont le silence peut avoir un sens sans signes, c'est-à-dire, comment le sens est représenté dans le silence, cela nous amène alors à examiner l'écart, ou le principe diacritique, un concept essentiel chez Merleau-Ponty.

Après avoir révélé la définition du silence et son contenu possible, dans le dernier chapitre, nous allons poser la dernière question qui consiste à interroger la manière dont le silence passe au langage. Des textes de Merleau-Ponty nous proposent déjà trois hypothèses pour expliquer ce passage, dans ce chapitre, nous analyserons respectivement le symbolisme du corps, un

isomorphisme entre le langage et l'expérience vécue, et la chair du langage pour trouver une explication fiable. Même si le sujet du mémoire porte sur la philosophie du langage chez le dernier Merleau-Ponty, nous ferons également référence aux textes d'autres auteurs, comme Ludwig Wittgenstein et Henri Bergson, pour mettre en comparaison différentes théories et enrichir notre analyse du silence prélinguistique. En outre, il est aussi important de recourir à des recherches dans d'autres domaines, afin de pouvoir offrir un point de vue plus approfondi et détaillé sur les questions que nous souhaitons discuter dans le mémoire. Nous ne visons pas seulement à mettre en évidence les points de vue de Merleau-Ponty et à expliquer ses idées philosophiques, mais aussi cherchons à confronter la philosophie merleau-pontienne à d'autres philosophies afin de mieux nous concentrer sur la question et de fournir autant d'explications que possible.

Chapitre I : Logos et silence

Depuis longtemps, il existe un lien intime entre la philosophie et le mot grec « *logos* » qui peut désigner la parole et le langage. Le *logos* se trouve bien dans le monde de l'expression verbale afin que la pensée des philosophes et la raison ne demeurent pas muettes et qu'elles deviennent visibles, cependant, il n'a pas qu'une seule dimension. Dans une note de travail de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty met en avant le *logos endiathetos* (λόγος ἐνδιάθετος)¹ qui révèle une nouvelle dimension du *logos* — une dimension silencieuse et non-verbale — et celle du monde articulé est représentée par le *logos prophorikos* (λόγος προφορικός). Les deux *logoi* constituent respectivement le monde du silence et le monde de l'expression.

Dans ce chapitre, il s'agira d'approcher le silence prélinguistique en interrogeant le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos* afin de déterminer ce qu'est ce silence dans le contexte merleau-pontien et quel est son contenu. Donc, dans la première partie, il faudra définir les deux *logoi* pour connaître leurs significations et trouver leur lien avec le silence. Dans la deuxième partie, il sera nécessaire de mettre en évidence les différences et les articulations entre les deux *logoi*. Dans la troisième partie, le contenu du monde du silence sera abordé.

I. *Logos endiathetos* et *logos prophorikos*

La première apparition historique de la distinction de ces deux *logoi* date de « l'époque du Christ [...] dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie »² et leurs significations sont initialement bibliques et sont en rapport avec deux frères dans la bible. Selon Philon, Moïse représente le *logos endiathetos* alors qu'Aaron représente l'autre parce que c'était Moïse qui était en contact avec Dieu et il « parlait *en* Moïse et c'était à Moïse de communiquer le message divin au peuple. »³ Aaron, il est « indispensable pour transmettre le contenu de la révélation au peuple. »⁴ En d'autres termes, Moïse recevait un message non-verbal de Dieu⁵ et puis Aaron transmettait les mots de Dieu aux autres. Par conséquent, pour Philon, Moïse, le *logos endiathetos*, est plutôt un *logos* qui est silencieux et qui n'a pas besoin de forme verbale pour

1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1979, p. 220. Noté désormais VI.

2 PANACCIO, Claude, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999, p.63.

3 KAMESAR, Adam, « The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 2004/n°44, pp. 163-181, p.164. Nous soulignons que l'italique est de l'auteur.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

parler. Dieu parlait en lui, mais il ne s'agissait pas d'une langue humaine, puisque Dieu communiquait une pensée à Moïse de manière intérieure et c'était à Moïse d'interpréter la révélation de Dieu qui émergeait du silence et d'y trouver une signification pour Aaron. Au contraire, le *logos prophorikos* exige l'expression verbale afin que les mots de Dieu soient connus par tout le monde et que les communications extérieures avec autrui soient possibles.

Leur origine marque déjà la distinction principale entre les deux *logoi*, c'est-à-dire que, généralement, le *logos endiathetos* est un « discours disposé à l'intérieur »¹ qui est non-verbal alors que le *logos prophorikos* est un discours extérieur verbal. Des penseurs après Philon ont interprété les deux expressions grecques différemment et ont créé de nouvelles significations qui distinguaient les deux *logoi*. Globalement, leurs distinctions ainsi que leurs articulations sont les suivantes :

En premier lieu, le *logos endiathetos* n'existe que dans l'esprit, il est indépendant de toutes les langues de communications², puisque, lorsque « nous raisonnons en nous-mêmes »³, ce n'est pas le *logos prophorikos* qui domine la « pensée discursive intérieure »⁴, c'est celui-là qui fonctionne et détermine le discours. Alors, contrairement au *logos prophorikos* qui exprime la pensée de l'homme par une langue et qui est donc lié au son, le *logos endiathetos* « n'est atteint par l'homme que par des moyens naturels »⁵ et « de manière spontanée »⁶. Cela veut dire que, d'une part, le *logos prophorikos* est dicible et peut donc être acquis par l'homme grâce à des instructions⁷, il dépend de la capacité auditive de l'homme pour être enseigné, quand l'homme est immergé dans le « flux de la parole »⁸, dans les sons qui l'entourent tous les jours, il peut apprendre peu à peu le *logos prophorikos*. En conséquence, le *logos endiathetos* ne peut pas être appréhendé qu'intérieurement et spontanément, c'est-à-dire qu'il n'est pas linguistique, c'est le *logos* qui précède le *logos prophorikos* et que, précisément, il est prélinguistique. Les descriptions du *logos endiathetos* selon différents philosophes renvoient souvent à l'esprit ou à l'âme, par exemple, d'après une source arabe au X^e siècle, il est décrit comme « l'énoncé fixé dans l'âme »⁹, il contient donc une voix intérieure issue de l'esprit ou de l'âme. Cette voix tacite ne parle qu'à soi-même, elle vient du silence et il est essentiel de noter que le silence ne signifie

1 PANACCIO, p. 54.

2 *Id.*, p. 68.

3 KAMESAR, p. 163.

4 PANACCIO, p. 68.

5 KAMESAR, p. 167.

6 *Id.*, p. 168.

7 *Id.*, p. 167.

8 *Id.*, p. 169.

9 PANACCIO, p. 82.

pas rien ou néant, bien au contraire, il signifie qu'il n'est pas limité par la forme verbale et qu'il possède donc de nombreuses possibilités linguistiques latentes bien que lui-même soit non-linguistique.

En second lieu, des propriétés des deux *logoi* dévoilent le fait qu'ils sont en fait dépendants l'un de l'autre. Puisque le *logos endiathetos* ne peut rester perpétuellement dans le silence et doit être connu par autrui, il a besoin de l'autre *logos* pour parvenir à l'expression verbale, pour entrer dans le monde de l'expression. De même, le *logos prophorikos* ne peut exister sans son contenu, sans quoi ce qu'il exprime ne serait que non-sens et paroles sans signification : par exemple, sans Moïse, Aaron ne connaîtrait jamais le contenu de la révélation de Dieu. De plus, ce n'est que dans le *logos prophorikos* que les concepts abstraits peuvent être trouvés, puisque le *logos endiathetos* représente une dimension prélinguistique, où le langage n'est pas encore engagé, et tout concept y serait impossible¹, dans ce dernier, il n'y a que les sens les plus originaux et les plus intacts. Les deux *logoi* semblent être indépendants puisqu'ils appartiennent à deux dimensions entièrement différentes, toutefois, leurs articulations reposent sur leur absence dans l'autre dimension, révélant le fait qu'ils nécessitent chacun l'autre afin d'étendre leur puissance dans l'autre dimension. Cela démontre à nouveau que le silence, le *logos endiathetos* n'est pas rien même s'il est muet.

Dans le contexte de la pensée de Merleau-Ponty, les deux *logoi* représentent bien le silence prélinguistique et le langage. Pour lui, le *logos prophorikos* est le *logos* du monde de l'expression tandis que l'autre est le *logos* du monde sensible, l'articulation entre les deux *logoi* est donc celle entre les deux mondes.

1. Le *logos* du monde sensible

Dans ses derniers ouvrages, Merleau-Ponty donne plusieurs définitions courtes du *logos endiathetos*, par exemple, dans le cours sur *La nature*, il le décrit comme « le Logos silencieux

¹ Nous soulignons que même si le concept ne serait pas possible dans le *logos endiathetos*, cela ne veut pas que le *logos endiathetos* n'a pas de contenu, par contre, nous pouvons, par exemple, avoir une idée de quelque chose sans y engager les concepts. Comme G. Evans le remarque dans *The varieties of reference*, nous pouvons percevoir une chose sans qu'un concept soit nécessaire pour en unifier la donnée phénoménale, et nous la faire reconnaître comme cette chose qu'elle est. (Voir BIMBENET, Etienne, « Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception », *Rue Descartes*, 2010/n°4, pp. 4-23, p. 8.) La raison pour laquelle le concept n'appartient pas au champs prélinguistique sera précisée dans les textes suivants, en résumé, les concepts servent à catégoriser les idées en les coupant de tissu continu de nos expériences. Alors, une fois que ces idées sont saisies par les concepts, elles sont déjà sorties du monde du silence et entrent dans le langage.

de la perception, réticent »¹, comme le *logos* qui est propre au « monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage »², et dans une note de travail de janvier 1959 publiée dans *Le visible et l'invisible*, il le décrit comme le « sens avant la logique »³. En d'autres termes, le *logos endiathetos* fait partie d'un monde qui n'est pas fait de paroles, mais qui est fait de perception et qui est donc silencieux. La perception elle-même n'est surtout pas linguistique ou conceptuelle, elle est plutôt comme « une expression naturelle »⁴, un « langage avant le langage »⁵ qui précède toute expression verbale et qui n'appartient pas au « champs du nommable et du dicible »⁶. Donc, elle n'est pas encore entrée dans le monde de l'expression et n'est pas bornée par les règles du langage, par conséquent, elle n'est pas conceptualisée non plus. Cela signifie que, contrairement au langage qui doit suivre la logique et d'autres règles linguistiques, telles que la grammaire et la syntaxe, la perception a son propre ordre⁷, c'est « un ordre où il y a des significations non langagières »⁸, c'est-à-dire que la perception ne peut pas être simplement comprise par la logique ni par toute autre règle observable dans le monde de l'expression. Autrement dit, le silence prélinguistique est entièrement différent du langage verbal, donc, le sens du silence est également différent et est celui d'avant la logique que Merleau-Ponty indique dans la note de travail.

1) Le *logos*, le monde sensible et la *Lebenswelt*

Le *logos endiathetos* est intimement lié au monde sensible et à la *Lebenswelt*, il est « l'ouverture perceptive au monde »⁹. Puisqu'il s'agit d'un *logos* silencieux, il est destiné à s'exprimer silencieusement, c'est une dimension distincte, donc le monde du silence ne peut pas être directement déduit du monde de l'expression. Il est donc nécessaire de revenir à l'expérience muette de la perception pour chercher le sens du *logos endiathetos* et c'est évident que, dans la perception, il y a la source originelle pour le langage, car dans chaque chose

1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature : Cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris, Éditions Points, 2021, p. 359. Noté désormais *N*.

2 *Ibid.*

3 *VI*, p. 220.

4 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, Genève, Métis Presses, 2011, p. 95. Noté désormais *MSME*.

5 *N*, p. 370.

6 *VI*, p. 220.

7 HAMRICK, William S., VAN DER VEKEN, Jan, *Nature and Logos: A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, New York, State University of New York Press, 2011, p. 114.

8 *VI*, p. 223.

9 *Id.*, p. 262.

sensible, c'est le *logos endiathetos* qui se prononce silencieusement¹ et afin de comprendre les choses sensibles, « nous ne pouvons avoir idée que par notre participation charnelle à son sens, qu'en épousant par notre corps sa manière de "signifier" »². En d'autres mots, il est essentiel d'engager la perception dans le silence prélinguistique, et il est donc inévitable et indispensable d'impliquer le corps ainsi que l'expérience vécue parce qu'il est impossible de comprendre le *logos endiathetos* : il ne s'agit pas d'intelligence, celui-ci se distingue des mathématiques, où les résultats peuvent être tirés d'une série de symboles et de formules. En revanche, le *logos endiathetos* ne peut être saisi que de manière préreflexive, cela veut dire que, comme indiqué ci-dessus, ce *logos* ne peut pas être enseigné par les mots d'autrui, ni être acquis par la lecture ou par d'autres moyens visibles. C'est dans cette dimension préreflexive qu'émergent « un pré-savoir ; un pré-sens, un savoir silencieux »³ qu'il faut appréhender « au niveau du corps humain »⁴ et non pas au niveau de la logique ni d'intelligence. Dès lors, le *logos endiathetos* est « l'articulation de ce sens intrinsèque du monde avant la conscience »⁵ et c'est la raison pour laquelle le retour au monde sensible et à la *Lebenswelt* est un point de départ tellement incontournable pour la recherche de son sens.

2) Le *logos* et l'Être brut ou sauvage

Le *logos endiathetos* a un rapport avec « l'Être brut ou sauvage (= monde perçu) »⁶, cela renforce l'idée que ce *logos* est étroitement lié à l'expérience muette dans le monde sensible. Selon Merleau-Ponty, l'Être brut ou sauvage n'existe pas dans la philosophie traditionnelle, c'est « un être qui ne peut être assimilé à ce que la tradition nomme "en soi" »⁷, en conséquence, l'objectif de Merleau-Ponty est de le redéfinir. Toutefois, il n'essaie pas de le trouver dans les mots, mais il plonge dans le monde du silence.

Toutes les langues verbales ont des défauts et ne sont pas capables d'exprimer pleinement ce que nous avons en tête et que nous voulons dire sur le monde. D'une part, il y a ce champ du nommable et du dicible et par conséquent, il y a également le champ de l'indicible et c'est partiellement dû à l'impuissance du langage lui-même : par exemple, il arrive souvent que les

1 *VI*, p. 258.

2 *Ibid.*

3 *Id.*, p. 230.

4 *Ibid.*

5 HAMRICK, William S., VAN DER VEKEN, Jan, p. 105.

6 *VI*, p. 221.

7 DASTUR, Françoise, *Langage et chair : essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2016, p. 163.

mots nous manquent et que nous soyons incapables de décrire la situation dans laquelle nous nous trouvons. Même lorsque nous tentons de décrire nos émotions et nos pensées intérieures que nous sommes normalement censés connaître, nous avons du mal à exprimer parfaitement le contenu de nos propres pensées : soit il manque quelque chose dans les mots, soit nous nous trouvons incapables d'en prononcer. De l'autre, tout ce qui existe dans le langage ne peut pas exprimer le sens primitif qui était dans l'esprit parce que son sens n'est pas intact. Ce n'est que dans l'étape qui précède le langage, c'est-à-dire dans le silence prélinguistique, que le sens intact¹ peut se manifester parce que cette dimension prélinguistique n'est pas encore envahie par le langage verbal, alors que tout ce que nous avons en tête n'est pas encore influencé par la manière conceptualisée de penser. Les concepts ne le brisent donc pas et il reste intact. C'est également parce que « le *Sein* n'est pas épuisé »² puisque tout ce qui peut être atteint par le langage n'est que *Sosein* « et non le *Sein* »³ et donc, « toutes nos articulations laissent encore un résidu d'expérience pré-prédicative, c'est-à-dire d'être brut »⁴. Autrement dit, c'est dans la dimension où le langage épuise toute sa puissance mais ne peut pas encore atteindre l'être brut ou sauvage que le *logos endiathetos* se révèle silencieusement. C'est aussi parce qu'il est crucial de bien traiter l'être brut ou sauvage et il ne faut pas l'approcher par n'importe quel *logos*, ce n'est que dans le *logos endiathetos* que c'est possible d'être en contact avec cet « être d'indivision »⁵. Cela signifie que, finalement, un retour au monde sensible est incontournable, le sens intact de l'être brut ou sauvage ne peut s'exprimer que par le *logos endiathetos*.

3) Le *logos*, l'*innere Sprachform* et l'*inner speech*

Le *logos endiathetos* ressemble à l'*innere Sprachform* chez Humboldt⁶ et l'*inner speech* chez Goldstein⁷ que Merleau-Ponty a analysés dans son cours au Collège de France. D'un côté,

1 Le concept du sens intact sera discuté dans le dernier chapitre, en général, il s'agit de la philosophie bergsonienne, le sens intact désigne l'expérience vécue dans sa forme la plus pure, non altérée par le langage. Ce dernier, pour la communication, réduit et transforme cette expérience, similaire à la critique de Bergson sur la spatialisation du temps. L'expérience dans son sens intact reste donc non altérée par les expressions du langage, qui ne peut qu'en capturer des fragments. Ce concept souligne l'insuffisance du langage à rendre pleinement compte de la complexité et de la continuité des expériences vécues humaines, mettant en exergue une limite fondamentale du langage.

2 GODWAY, Eleanor M., « Wild being, the prepredicative and expression: How Merleau-Ponty uses phenomenology to develop an ontology », *Man and World*, 1993/n°4, pp. 389-401, p. 390.

3 *VI*, p. 145.

4 GODWAY, p. 163.

5 *VI*, p. 258.

6 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France, Notes 1953-1954*, Genève, Métis Presses, 2020, p. 71. Noté désormais *PP*.

7 *Id.*, p. 124.

l'*innere Sprachform* « est la réponse interrogative du langage au monde et est lui-même “à interpréter” ; il répond à la prégnance empirique du monde et est lui-même prégnant de sens. »¹ En d'autres mots, comme le *logos endiathetos*, il a beaucoup de sens en lui-même qui vise le monde dans lequel nous vivons, cependant, il ne fait pas partie du langage verbal, au contraire, il attend, dans le silence, d'être interprété par celui-ci et donc, il est prélinguistique. De l'autre côté, l'*inner speech*, d'après Merleau-Ponty, est un « langage silencieux »² et selon la définition donnée par Goldstein, c'est « l'ensemble des processus et des expériences qui le produisent quand nous allons exprimer nos pensées dans la parole extérieure et quand nous percevons comme langage de sons entendus »³ et il s'agit de la « sélection de certaines catégories définies de mots par un langage spécialisé [...] adaptation du langage commun à la situation générale et spéciale où il est employé »⁴.

Donc, l'*inner speech* s'oppose au discours extérieur, c'est l'étape qui prépare l'émission des paroles. Dans le silence prélinguistique, il faut déterminer ce qui va entrer dans l'expression, et lorsqu'il s'agit de parler, globalement, c'est pour exprimer ses pensées intérieures qui n'ont pas encore de forme verbale. Toutefois, ce n'est pas aussi simple qu'il y paraît. Afin que le discours puisse s'écouler, il faut prendre en compte plusieurs éléments, comme « la situation et les moyens de communication »⁵ ainsi que « une manière spéciale »⁶ dont nous allons former les phrases. Par conséquent, la préparation dans le silence est importante, en général, il faut tenir compte des règles linguistiques à suivre, de l'interlocuteur ainsi que du contexte. Comme cela a été précisé précédemment, le contenu des pensées ne suit pas nécessairement les règles linguistiques, en effet, la théorie proposée par Lev Vygotsky dans son ouvrage *Thought and Language*, suggère que les pensées peuvent être structurées de manière différente que le langage, et qu'elles ne se conforment pas strictement aux règles grammaticales ou syntaxiques, « La structure de la parole ne reflète pas simplement la structure de la pensée [...] La pensée subit de nombreux changements lorsqu'elle se transforme en parole. »⁷ En revanche, il existe quand même énormément de règles à suivre dans le monde de l'expression pour que les interlocuteurs puissent comprendre le contenu des paroles lorsqu'elles sont prononcées. Il est également

1 WATKIN, Christopher, *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009, p. 54.

2 *PP*, p. 124.

3 *Ibid.*

4 *Id.*, pp. 124-125.

5 *Id.*, p. 125.

6 *Ibid.*

⁷ VYGOTSKY, Lev, *Thought and Language*, Alex Kozulin (trad), Massachusetts, The MIT Press, 1986, p. 216.

nécessaire de se demander si l'interlocuteur a la même attitude que le locuteur¹, c'est-à-dire qu'il s'agit d'adapter la façon de parler selon l'attitude de son interlocuteur. Certes, dans certaines situations formelles, il est essentiel de choisir minutieusement la manière de s'exprimer et les mots à dire, mais dans la vie quotidienne, lorsque nous nous exprimons, tout se passe spontanément, nous n'avons pas besoin de méditer pendant longtemps avant de les prononcer, nous disons simplement ce que nous pensons. Même s'il arrive parfois que ce ne soit pas le bon mot, nous pouvons nous corriger immédiatement pour que l'expression soit aussi fidèle que possible à la pensée.

Cela signifie que, dans le monde du silence, dans le champ de l'indicible, l'*inner speech* ou le *logos endiathetos* détermine tous ces éléments auxquels personne ne prêterait attention parce que les mots sortent si naturellement qu'il est difficile de savoir comment tout cela se produit, si jamais nous nous taisons et nous demandons comment cela peut être possible. Comme saint Augustin se demandait pourquoi le temps lui paraissait mystérieux et qu'il ne pouvait plus savoir ce qu'il était lorsque quelqu'un lui posait la question de savoir ce qu'était le temps, « Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande, je ne le sais plus. »² Le problème se pose lorsque l'intelligence ne sert plus à rien. Le langage n'est pas une formule, ni un algorithme. Par conséquent, bien que la personne connaisse la structure de la langue, comme la syntaxe et la grammaire, ainsi que le sens des différents mots, cela n'équivaut pas à la maîtrise d'une langue, par exemple, un locuteur natif peut souvent percevoir des nuances dans une langue, comme des idiomes, des expressions culturelles ou des intonations spécifiques qui ne sont pas toujours logiques ou explicables par des règles grammaticales, qui pourraient probablement échapper aux apprenants avancés.

Le dilemme du temps est semblable à celui du langage, comme Merleau-Ponty le remarque dans *Le monde sensible et le monde de l'expression*, « il ne faut pas vouloir parler, penser aux mots que l'on va employer, car alors le langage se dérobe »³ Évidemment, la réflexion sur le problème lui-même le rend encore plus complexe et obscur, car nous omettons souvent que la partie la plus importante de l'acte de parler est le sujet parlant et non pas les règles objectives. Lorsque la démarche préréflexive du langage est interrompue, nous sommes contraints de contempler les règles objectives et notre situation, puisqu'elle ne peut pas être simplement expliquée par les mots et l'intelligence, nous nous trouvons incapables de répondre à la question.

1 VYGOTSKY, p. 216.

2 SAINT AUGUSTIN, *Les confessions*, Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco, Paris, Éditions Flammarion, 1964, p. 264.

3 *MSME*, p. 86.

La solution proposée par Merleau-Ponty est simple, comme « il ne faut pas se demander comment voir au stéréoscope, il faut se laisser guider par le style des images. »¹ De même, l'essentiel est de se laisser dominer par le flux de parole au lieu d'essayer de faire le contraire et c'est la raison pour laquelle il a écrit plus tard dans son cours sur *La nature* que le *logos endiathetos*, « il parle en nous plutôt que nous ne parlons »². Bien entendu, le flux de parole ne vient pas de rien, et son contenu n'est pas non plus sans source. Il est inévitable de réitérer à nouveau qu'il est nécessaire de revenir au monde sensible pour rechercher la source et l'origine du silence. Puisque ce n'est pas l'esprit qui perçoit et parle, autrement, l'expression serait transparente et claire au lieu d'être obscure et ambiguë, et il ne serait pas nécessaire de prendre en compte autant d'éléments pour parler. Le retour à la situation de l'homme est donc décisif, ce n'est que de cette manière que nous pourrions revenir à l'expérience du sujet parlant, « à mon contact avec la langue que je parle »³ et nous approcher du silence prélinguistique.

2. Le *logos* du monde de l'expression

Le *logos prophorikos* est clairement lié au langage verbal, c'est « le Logos au sens du langage »⁴ et « le langage proféré »⁵. Il marque l'entrée dans le monde de l'expression et la rupture avec le silence, et il est le « résultat de rendre explicite »⁶ tout ce qui était auparavant dans l'obscurité. Bien que « les cas purs de l'expression »⁷ soient rares et que, la plupart du temps, l'expression soit équivoque parce qu'elle laisse toujours quelque chose à désirer en elle⁸, c'est-à-dire qu'il y a encore du contenu latent entraîné dans le *logos endiathetos* qui ne peut pas être exprimé, le *logos prophorikos* est tout de même essentiel et n'est certainement pas inférieur à l'autre, car il atteint les domaines qui ne sont accessibles qu'à lui, c'est-à-dire, le monde articulé et le monde culturel.

1) Le *logos* et le monde articulé⁹

1 *MSME*, p. 86.

2 *N*, p. 359.

3 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Folio Essais, 2018, p. 138. Noté désormais *S*.

4 *N*, p. 359.

5 *Ibid.*

6 HANSEN, Catherine, « The Anonymous Flesh of Time: Merleau-Ponty and Blanchot on Proust », *L'Esprit Créateur*, 2006/n°4, pp. 33-43, p. 36.

7 MERLEAU-PONTY, Maurice, *La prose du monde*, Paris Gallimard, 1992, p. 7. Noté désormais *PM*.

8 *Ibid.*

9 Nous soulignons que, dans ce texte, le monde articulé désigne un monde opposé au monde du silence (Voir *VI*, p. 230), c'est-à-dire le monde sonore ou le monde de l'expression.

Tout d'abord, l'existence du *logos endiathetos* ne peut effacer l'importance du *logos prophorikos*, ce dernier possède lui-même une place essentielle dans l'expression et est le pas décisif qui ne peut pas être simplement remplacé par d'autres *logoi*. Comme Merleau-Ponty l'écrit dans *Phénoménologie de la perception*, c'est « pourtant bien clair que la parole constituée, telle qu'elle joue dans la vie quotidienne, suppose accompli le pas décisif de l'expression »¹. Si le *logos prophorikos* n'existait pas, l'expression serait impossible et le silence resterait éternellement silencieux, son sens ne serait jamais connu. Il est donc impossible d'approcher le silence prélinguistique, même s'il est toujours là, parce qu'il s'enferme dans le silence, isolé du monde extérieur et qu'il n'existe aucun moyen d'accéder à la discursivité intérieure, le silence « n'existe que par l'enveloppement extérieur de la parole »². Ce n'est que par le *logos prophorikos* qu'il est possible de parler et d'aller près du silence par la transformation du *logos endiathetos*.

Ensuite, comme les concepts abstraits sont formés dans le langage verbal, « le monde silencieux de la nature est plutôt un processus et le *Wesen* doit être interprété dans un langage verbal »³, et c'est donc le *logos prophorikos* qui est capable d'exprimer le *Wesen* et le rendre visible, « La prise de possession du monde du silence, telle que l'effectue la description du corps humain, n'est plus ce monde du silence, elle est le monde articulé, élevé au *Wesen*, parlé »⁴. Puisqu'il n'y a absolument aucun langage a priori qui existe à l'intérieur de l'esprit et qui représente toutes les pensées intérieures, autrement, parler serait réduit à une simple traduction d'une langue à l'autre, ce qui est tout à fait faux, « la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. »⁵ Donc, d'après Merleau-Ponty, seul le *logos prophorikos* peut reproduire l'essence au niveau langagier.

Enfin, le *logos prophorikos* partage certains points communs avec la notion de parole parlée dans ses ouvrages plus anciens. Dans *Phénoménologie de la perception*, la parole parlée est définie en tant que « des significations disponibles comme une fortune acquise »⁶ et dans *La prose du monde*, c'est « le langage après coup, celui qui est acquis »⁷. En d'autres termes, la parole parlée renvoie à la dimension de l'exprimé, elle « consiste en des paroles déjà exprimées,

1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2004, p. 224. Noté désormais *PHP*.

2 SLATMAN, Jenny, *L'expression au-delà de la représentation : Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Louvain, Peeters, 2003, p. 131.

3 HAMRICK, William S., VAN DER VEKEN, Jan, p. 107.

4 *VI*, p. 230.

5 *PHP*, p. 217.

6 *Id.*, p. 239.

7 *PM*, p. 17.

déjà sédimentées »¹, cela veut dire que le *logos prophorikos* n'exprime que ce qui est déterminé, il élimine toutes les autres possibilités, comme l'attitude, la manière de parler, d'autres significations du mot etc., et n'en garde qu'une seule, celle-ci passe dans le monde articulé. Donc, ce *logos* ne constitue pas un processus, mais un résultat. Dans un sens, cette certitude de la parole parlée ressemble au langage d'algorithme, car c'est « la masse des rapports de signes établis à significations disponibles »², dans la parole parlée, il existe la certitude tandis que dans le *logos endiathetos*, il n'y a que des possibilités linguistiques latentes. Comme Merleau-Ponty le souligne dans *Signes* en prenant l'exemple de Matisse, ses hésitations pendant qu'il peignait révèlent d'innombrables possibilités et les choix qu'il avait, alors que finalement, parmi tous les autres tableaux qui auraient pu exister, ce n'est que ce tableau-là, cette possibilité, qui a été gardée par Matisse.

2) Le *logos* et le monde culturel

Comme le *logos endiathetos* est « l'ouverture perceptive au monde »³, le *logos prophorikos* est « l'ouverture à un monde culturel (acquisition d'usage des instruments) »⁴ parce que « l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel »⁵.

Le monde culturel n'est pas possible sans langage, il exprime « les significations qui traînent à l'horizon du monde sensible »⁶. La particularité de celui-ci est que la culture renvoie toujours à une vie communautaire, il est indispensable d'engager le langage verbal pour que tout le monde puisse communiquer et se comprendre et que la connexion entre moi et autrui soit possible. De plus, puisque le langage est « l'instrument principal de nos rapports avec le monde »⁷, il établit également un passage entre chacun et le monde en constituant une culture. C'est donc sur le *logos prophorikos* que repose le monde culturel, sans lui, le silence n'aurait jamais été brisé et il n'y existerait pas de culture. Tout acte de parler prend naissance dans un domaine déjà accessible à tous, « la première parole ne s'est pas établie dans un néant de communication [...] et prenait racine dans un monde sensible qui déjà avait cessé d'être monde privé »⁸. Ce n'est que dans le langage, dans les mots, dans les livres, qu'il y a des sédimentations

1 SLATMAN, p. 131.

2 *PM*, p. 20.

3 *VI*, p. 262.

4 *Ibid.*

5 *PHP*, p. 239.

6 *PM*, p. 199.

7 *S*, p. 89.

8 *PM*, p. 60.

et des documents¹ dans lesquels s'écrit l'histoire afin que nous puissions vivre non seulement dans le présent, mais aussi dans le passé. Dès lors, la communication réalisée par le *logos prophorikos* peut dépasser le temps et établir des liens entre le passé et le présent.

II. L'articulation entre les deux *logoi*

Puisque les deux *logoi* sont complètement différents et représentent respectivement le silence et le langage verbal, leurs articulations peuvent rendre la relation entre ces deux éléments plus clairs et nous permettre de mieux approcher du silence prélinguistique.

Tout comme le *logos prophorikos* correspond à la parole parlée, le *logos endiathetos* est relié à la parole parlante. Les deux éléments se complètent et, dans les ouvrages de Merleau-Ponty, ils apparaissent toujours ensemble pour illustrer le lien étroit qui existe entre eux.

1. Le *logos endiathetos* appelle le *logos prophorikos*

Dans une note de travail, Merleau-Ponty écrit que « c'est le *logos endiathetos* qui appelle le *logos prophorikos* »² parce que « le langage réalise en brisant le silence ce que le silence voulait et n'obtenait pas »³.

En premier lieu, le *logos endiathetos* exige un sens au-delà de lui-même, « le *logos endiathetos* en soi n'est pas encore expression mais il l'exige aussitôt. »⁴ Il a donc besoin de l'autre *logos* pour qu'il ne soit plus enfermé dans sa propre dimension et puisse entrer dans le monde articulé. Comme la parole parlante à l'état naissant ne peut pas construire toute seule le monde, « La parole parlante n'a aucun sens, elle n'arrive jamais à obtenir un sens intersubjectif (objectif) qu'en s'inscrivant dans une certaine langue et tradition. »⁵ Le problème de la parole parlante est qu'elle n'a pas sa racine dans le monde de l'expression et que, par conséquent, elle ne sait pas comment prononcer les premiers mots, ce n'est que grâce à la parole parlée que la parole parlante peut avoir quelque chose à dire.

Comme Merleau-Ponty le propose dans son cours *Le problème de la parole*, « le langage de la mère »⁶, il s'agit du « rôle de la mère dans l'acquisition du langage »⁷. Avant d'acquérir sa

1 *S*, pp. 156-157.

2 *VI*, p. 222.

3 *Id.*, p. 227.

4 SLATMAN, p. 153.

5 *Id.*, p. 133.

6 *PP*, p. 111.

7 *Id.*, p. 101. Nous soulignons que l'explication du langage de la mère se réfère à une note d'éditeur.

langue maternelle, l'enfant est pleinement immergé dans le silence prélinguistique, et puisque « on vit avec la mère comme on vit avec son corps - Le corps est un premier langage »¹ et « C'est tout le corps de l'enfant (en particulier son champ visuel, et auditif, précocement orienté vers la voix et le sourire) qui est engagé dans le rapport avec la mère »², donc, le rôle de la mère est immensément crucial pour l'enfant, elle est tout entièrement engagée dans la vie prélinguistique de l'enfant et est là pour le guider, c'est l'étape où le silence va être brisé et que le *logos endiathetos* va entrer dans le monde articulé.

Pendant que l'enfant est dans le silence, il se prépare à acquérir la langue maternelle et à avoir son premier contact avec la nouvelle dimension. Comme c'est la mère, ses parents dont il est témoin, qu'il va probablement imiter et s'identifier à leur « forme de vie »³, leurs gestes et leurs paroles vont le faire entrer dans le monde de l'expression. Il apprendra facilement et sans équivoque le nom des objets qui l'entourent par la définition ostensive tandis que, pour les expressions plus complexes et ambiguës, comme celles liés à des émotions personnelles, il n'est pas possible pour l'enfant de les apprendre simplement en imitant les autres parce que « l'enfant hérite des conclusions sans savoir vécu les prémisses [...] isolées des expériences qui les motivent »⁴. D'une part, ce sont les obscurités et les ambiguïtés qui font revivre le sens dans un nouveau contexte et qui rendent la parole vivante en créant un vide à combler et à interpréter par l'enfant lui-même, la parole est parlante parce qu'elle renouvelle constamment le sens et trouve toujours quelque chose de nouveau, comme les paroles de la mère « peuvent être par lui investies d'un nouveau sens »⁵. Bien que les signes soient limités, que les expressions ne puissent jamais être épuisées, la parole parlante « les fait différer sans cesse »⁶. De l'autre, le langage de la mère a pour objectif de « faire que ce qui est dit soit justement ce qu'on vivait silencieusement »⁷. C'est parce que la mère est toujours une présence à distance que l'enfant est incapable de copier tout ce que fait sa mère en regardant, en écoutant et en imitant, bref, de manière extérieure, et il y a encore un vide dans le monde de l'expression qu'il ne peut pas combler. Il lui faut explorer cette partie lui-même et en trouver la signification. Quand « il essaie de sortir du sens perceptible, muet »⁸, l'enfant recherche dans la parole parlée tout ce dont il

1 *PP*, pp. 106-107.

2 *Id.*, p. 107.

3 *PM*, p. 138

4 *Id.*, p. 139.

5 *Id.*, p. 139.

6 SLATMAN, p. 137.

7 *PP*, p. 111.

8 *Id.*, p. 94.

peut se servir pour combler ce vide et puis il parvient à trouver des signes nécessaires pour sa parole parlante. Dans ce processus, la parole est « comme réalisation-destruction de la communication primordiale avec monde de situations indéterminées »¹. La parole parlante de l'enfant lui appartient parce que c'est sa propre parole qui détermine ce qui était incertain dans le vide. L'intimité entre l'enfant et sa parole rend ses expressions authentiques puisque c'est la parole qui est issue de ses propres expériences et son sens perceptif au lieu de ceux d'autrui.

Le *logos endiathetos* a besoin du *logos prophorikos* parce qu'il est en quête d'un rôle semblable à celui de la mère pour le guider dans le monde articulé. De plus, il en a besoin parce qu'il lui faut la source pour sa propre réalisation-destruction de la communication, et une fois qu'il est prêt à entrer dans le monde de l'expression, comme l'enfant qui se prépare à prononcer sa première phrase, il l'appelle.

En second lieu, le *logos endiathetos* nécessite la certitude qui existe dans le *logos prophorikos*. Puisque ce dernier représente le *logos* proféré, c'est le langage donné, l'expression qui est déjà située dans son contexte et qui est donc déterminée par le sujet parlant, il y a une relation claire et univoque entre le signifié et le signifiant, « le langage comme système de relations explicites entre signes et signifiés ». *A contrario*, « Le silence n'est pas à lui tout seul un langage, parce qu'il est comme un seul signifiant pour plusieurs signifiés possibles. On ne peut lever l'ambiguïté de son sens que par une parole dite par ailleurs. »². La fonction de la parole parlée est qu'elle fixe une certaine relation en éliminant toutes les autres possibilités, c'est donc le *logos* plus explicite qui « perd son opacité, révèle une transparence et se fait sens pour toujours, elle est constante dans la culture et dans la parole »³, alors que le silence l'embrasse toutes. Mais ce n'est pas du tout un défaut du silence, c'est justement un point différent entre les deux *logoi* et entre le silence et le langage. C'est à cause de cette absence de transparence en lui qu'il lui faut le *logos prophorikos*.

En dernier lieu, le *logos endiathetos* cherche une transformation. « La parole parlante est l'Être qui s'exprime comme *Wesen* [...] Le *Wesen* jaillit de la praxis de la parole. »⁴ Le *Wesen* existe également dans le *logos endiathetos*, il s'agit de « le *Wesen* actif ou verbal [...] l'être actif qui *west*, qui "este", par opposition à l'être-été. »⁵ c'est-à-dire le *Wesen* qui est plutôt

1 *PP*, p. 114.

2 SOLERE, Jean-Luc, « Silence et philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*, 2015/n°4, pp. 613-637, p. 619.

3 *PM*, p. 170.

4 SLATMAN, p. 151.

5 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 2019, p. 107. Noté désormais NC.

l'interrogation au lieu d'énoncés¹. Ce concept concerne en fait la lecture que Merleau-Ponty fait du texte de Heidegger, et puisque c'est l'Être qui est le moteur du langage, ce dernier est alors parlant, tout comme l'Être est inépuisable. Le *Wesen* est interrogation parce qu'il tend toujours vers quelque chose de nouveau et ne se contente pas de se fixer dans les paroles existantes. Ainsi, le *Wesen* actif ou verbal ne se trouve que dans le *logos endiathetos*, une fois prononcé, il se rend visible, mais n'est plus verbal². D'après J. Slatman, même si c'est le *logos prophorikos* qui exprime le *Wesen* et l'inscrit dans le monde d'expression, cela reste « un simple instrument »³. Slatman remarque que « l'Être ne se manifeste pas dans un langage statique mais seulement dans un langage opérant, Parole opérante. »⁴ Cependant, la parole parlante ou opérante dont elle parle est verbale, c'est-à-dire qu'elle parle de verbe plutôt que de nom comme le *Wesen* verbal, elle n'interroge pas « sur ce *qui est* mais sur ce *qui west* »⁵. Par conséquent, cette parole ne correspond à aucun des *logoi* dans notre contexte, et Slatman ne se penche pas sur le *logos* silencieux, ni sur le *logos* proféré. Elle s'intéresse plutôt à la transformation entre le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos*, autrement dit, il faut en même temps tous les deux *logoi* car c'est leur conversion de l'un à l'autre qui est essentielle et qui convient le mieux au *Wesen* verbal dans son contexte. Puisque le *Wesen* qu'elle aborde est au sens verbal, il faut que le *logos* le soit également, donc, c'est le mouvement entre les *logoi* qui importe. Selon Slatman, « le *Wesen* concerne une sédimentation qui ne se fige pas mais qui est toujours ouverte à l'à-venir. »⁶, cela signifie que, le *Wesen* exige une place dans le monde articulé, et en même temps, il retourne sans cesse dans le monde du silence, ce n'est pas seulement le *logos endiathetos* qui appelle le *logos prophorikos*, ce dernier lui répond. Les signes sont finis, en conséquence, c'est également le *logos endiathetos* qui exige le retour du *logos prophorikos* au silence pour que cet appel et cette réponse puissent se reproduire. Il faut souligner que la relation entre l'appel et la réponse ne concerne pas un cercle vicieux puisque c'est de cette manière que la parole parlante se renouvelle et tend vers l'avenir et que le silence se transforme en langage pour « refaire une série d'expressions antérieures »⁷.

1 Voir *NC*, p. 130.

2 En effet, lorsque Merleau-Ponty parle du *Wesen* en abordant le *logos prophorikos*, il remarque plus que c'est le *Wesen* verbal comme il le fait dans d'autres notes. Voir, *VI*, p. 226, 230.

3 SLATMAN, p. 147.

4 *Id.*, p. 148.

5 *Id.*, p. 149. Nous soulignons que l'italique est de l'auteur.

6 *Id.*, p. 152.

7 *S*, p. 112.

En outre, la particularité chez les deux *logoi* est que le *logos endiathetos* désire le *logos prophorikos* non seulement pour les raisons indiquées ci-dessus, mais également parce qu'il contient toujours quelque chose qui n'est jamais prononcé dans le *logos prophorikos*. En d'autres mots, le *logos endiathetos* est toujours capable d'acquérir de nouveaux sens par la perception et le corps tandis que l'autre est uniquement capable de réitérer ce qui est donné, c'est la raison pour laquelle le *logos prophorikos* a besoin de l'autre *logos* et ne peut en être indépendant.

2. Le *logos prophorikos* émerge du *logos endiathetos*

Bien que le *logos prophorikos* soit capable de réorganiser les signes déjà disponibles et leur ordre pour créer des expressions différentes, et « à partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentique [...] deviennent possibles »¹, sans le *logos endiathetos*, il n'y aura pas du tout de *logos prophorikos*.

Premièrement, il est évident que le *logos endiathetos* précède le *logos prophorikos*, « il faut admettre dans le sentir, des configurations, et dans le geste, une anticipation muette du tout, *logos* du monde perçu, et que donc, le sujet est ouverture à [...] telle que cette vue primordiale peut bien avoir à s'articuler »². Avant que le premier mot soit prononcé, il faut un contenu ainsi qu'un sens pour le langage verbal, autrement, ce ne sont que des sons différenciés comme les babillages des enfants, et il ne s'agit surtout pas de langage. Le contenu est à chercher dans le *logos endiathetos*. Même s'il vient du silence, néanmoins, il n'est pas muet. Dans la dimension silencieuse, il existe beaucoup de possibilités latentes qui sont la source du langage et qui concerne « un pré-savoir ; un pré-sens, un savoir silencieux »³. Comme l'enfant qui n'a pas encore acquis sa langue maternelle, il est encore capable de percevoir le monde puisqu'il dispose d'un corps pour obtenir des expériences en se mouvant. En conséquence, avant de pouvoir parler, l'homme est déjà capable d'obtenir certains sens prélinguistiques, mais ces derniers ne sont pas encore explicites parce qu'il n'y a pas de sons pour les articuler et les représenter. Ce que l'enfant vit « est happé par ces signes extérieurs et s'y reconnaît »⁴, lorsqu'il cumule suffisamment de signes du monde extérieur, il tente d'exprimer ce qui n'était pas clair

1 *PHP*, p. 239.

2 *PP*, p. 108.

3 *VI*, p. 230.

4 *PP*, p. 106.

auparavant en créant sa propre phrase à partir de sa propre expérience et de sa connaissance du monde, qui marque l'apparition du *logos prophorikos*.

Deuxièmement, la source du *logos prophorikos* est celle qui existe déjà dans le langage, c'est limité. Comme la parole parlée est celle qui se sert seulement des signes disponibles, elle n'est pas capable de créer de nouvelles expressions à partir d'elle-même, tandis que la parole parlante est « celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. »¹ et « qui se fait dans le moment de l'expression »², c'est pour « mettre en avant la fonction inventive, créatrice et institutive de l'expression »³. La parole parlée marque l'état achevé de l'acte de parler : par conséquent, le *logos prophorikos* représente ce qui est déjà été dit dans le langage, le contenu existant, sans lequel ce *logos* sera non-sens. Pour qu'il ait du sens, cependant, il faut que le *logos endiathetos* brise le silence, la parole peut alors passer de l'état de « parlant » à celui de « parlée » et le *logos prophorikos* continue à exister.

3. La réversibilité entre les *logoi*

Il est possible pour le *logos endiathetos* d'exister sans le *logos prophorikos*, même si cela veut dire qu'il ne peut exister que dans le silence et ne pourra jamais en sortir ni être connu. Toutefois, si nous ne pouvons pas connaître le *logos endiathetos*, il sera impossible d'affirmer son existence, et donc, leur relation implique toujours une réciprocité, plus précisément, il existe aussi une relation réversible entre eux.

Tout d'abord, à propos du lien entre les deux *logoi*, W. J. Froman conclut que « Le non-dit fait partie du dit »⁴ et que leur circularité réciproque signifie à la fois leur non-coïncidence et notre rapport au monde⁵. Selon lui, le rapport entre le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos* est identique à celui entre le touchant et le touché, dont la coïncidence « avorte toujours au dernier moment »⁶. Cela signifie que la réversibilité est toujours en train de se réaliser et n'est jamais tout à fait réalisée. En d'autres mots, la relation entre le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos* consiste en une transformation réciproque et interminable entre les deux *logoi* qui

1 *PHP*, p. 238.

2 *PM*, p. 17.

3 ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible : Merleau-Ponty, critique de la transparence*, Paris, Éditions Kimé, 2014, p. 64.

4 "The unsaid is of the said." FROMAN, Wayne. J, « Merleau-Ponty and the Relation between the *Logos Prophorikos* and the *Logos Endiathetos* », *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos, Book 1: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism*, TYMIENIECKA, AT. (eds), Dordrecht, Springer, coll. *Analecta Husserliana*, vol 88. 2005, pp. 409-416, p. 412.

5 *Id.*, p. 413.

6 *VI*, p. 24.

ne sera jamais achevée parce qu'elle renvoie finalement à un être inépuisable par langage, au monde sensible, et à « l'inextricabilité de notre implication dans le monde »¹.

Ensuite, il est clair que le langage n'a pas la capacité d'épuiser l'être. Merleau-Ponty souligne que « le langage est une puissance d'erreur puisqu'il coupe le tissu continu qui nous joint vitalement aux choses et au passé, il s'installe entre lui et nous comme un écran. »² Le langage désire la coïncidence avec le silence, lorsqu'il y a l'appel du *logos endiathetos*, il est certain que le *logos prophorikos* lui répondra. Toutefois, il ne parviendra jamais à atteindre le silence, l'analogie de l'écran sous-entend déjà que le langage ne peut jamais parler directement du silence, ce dont il parle, ce n'est surtout pas l'être, et c'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty distingue entre le *Sein* et le *Sosein*. De plus, Froman remarque également que la relation entre les deux *logoi* est celle entre le sensible et l'idée, « les idées font partie de "l'autre côté" et resteront toujours "l'autre côté" »³ pour les sensibles, c'est-à-dire que, les sensibles resteront toujours en deçà tandis que les idées seront au-delà, comme la main touchée et la main touchante, la coïncidence finit toujours par échouer au dernier moment, lorsque les possibilités et les impossibilités sont à la même distance, puis celles-là reculent toutes en même temps et vont à l'autre côté.

L'idée de Froman rejoint celle de Maldiney, d'après qui le sujet parlant cherche parmi les signifiants pour en trouver un qui est propre à s'exprimer, cependant, il n'y parvient pas parce qu'il « est en précession de lui-même dans la parole »⁴ et comme il tend vers un lieu qui ne sera jamais la destination finale pour lui, il ne trouvera jamais cette coïncidence dans les paroles. Cela l'oblige à rester dans l'état de « parlant » puisqu'il ne peut pas quitter ce monde articulé et retourne une fois pour toutes dans le silence en s'y renfermant. En conséquence, il continue la recherche sans résultat qui sera donc le *logos* au sens verbal, non statique. Même si ce manque ne peut jamais être comblé, c'est précisément à cause de cela que la transformation peut être interminable et que la relation réversible peut exister pour toujours : « Ce manque de la parole fait qu'elle n'est pas un dit mais un dire, tendu vers à dire incontournable, irréductible à toute signification thématique »⁵. Motivé par cette « inadéquation essentielle »⁶, le sujet parlant sera toujours à la recherche de « tel ou tel signifiant, qui ne construit pas le *Bild* de ce dont il

1 FROMAN, p. 415.

2 *VI*, p. 164.

3 FROMAN, p. 413.

4 MALDINEY, Henri, « Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty », *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, TYMIENIECKA, AT. (eds), Paris, Aubier, 1988, pp. 55-88, p. 82.

5 *Ibid.* Nous soulignons que l'italique est de l'auteur.

6 *Ibid.*

manque »¹, et chaque recherche ne fait que renforcer cette inadéquation et entraîne finalement un cercle fabuleux.

Certes, cela ressemble à un cercle vicieux, même Merleau-Ponty affirme dans une note de travail de février 1959 que la réversibilité est « *circulus vitiosus deus* »². Il faut également remarquer que, dans *La prose du monde*, il appelle également la langue un « appareil fabuleux »³ pour décrire la magie qui ne se reproduira jamais sans celle-ci, car elle trouve le moyen de parvenir à un nombre indéfini de pensées avec un nombre fini de signes qui ne sera plus possible sans la réversibilité. De plus, dans ce cercle, il y a toujours de nouveaux sens qui émergent et d'anciens sens qui disparaissent.

Enfin, la réversibilité révèle l'inscription du *logos endiathetos* et du *logos prophorikos* dans la temporalité. Le dit, le dire et l'à dire représentent respectivement trois dimensions temporelles des *logoi*, c'est-à-dire le passé, le présent et le futur.

La réversibilité tend vers l'avenir car elle ne se contenterait pas du dire et donc, elle se prépare toujours à un à dire qui n'a jamais été dit pour rechercher la coïncidence qui lui manque, autrement dit, la réversibilité est entre le dit et l'à dire qui se réalise dans un dire. Les deux *logoi* la suivent. Cela montre en fait l'évolution du langage, *i. e.* la naissance et la mort des sens. Le rapport entre le signifié et le signifiant ne reste pas immobile, celui-là recherche constamment de nouveaux signifiants, lorsque l'ancien est remplacé, il reste, comme un dit, dans le silence en attendant d'être approprié par un autre signifié et de commencer à nouveau sa poursuite de l'à dire. C'est un événement au cours duquel le langage se renouvelle et reste vivant.

La réversibilité, par comparaison avec le silence prélinguistique qui représente les possibilités linguistiques latentes, est une impossibilité bien déguisée qui apparaît comme une possibilité. Elle est en effet séduisante car même si la coïncidence ne peut jamais être réalisée, les *logoi* continueront à se transformer l'un dans l'autre et la réversibilité ne cessera pas non plus. Bien entendu, la réversibilité est intimement liée aux notions de chiasme et de chair proposées par Merleau-Ponty dans ses ouvrages tardifs, qui sont essentielles pour la reconversion du silence au langage et qui seront précisées dans le chapitre suivant. Ce chapitre porte principalement sur la relation entre les deux *logoi* et traite de la réversibilité de manière très générale, cependant, il est nécessaire d'analyser plus précisément et plus profondément le chiasme et la chair afin de mieux comprendre le silence prélinguistique.

1 *VI*, p. 252.

2 *Id.*, p. 231.

3 *PM*, p. 8.

En conclusion, l'analyse de la relation entre le *logos endiathetos* et le *logos prophorikos* chez Merleau-Ponty révèle une relation réciproque et essentielle entre le silence prélinguistique et l'expression linguistique. Le *logos endiathetos* représente un monde de possibilités latentes, un silence riche en significations potentielles qui attendent d'être exprimées. Quant au *logos prophorikos*, il réalise ces possibilités en les articulant dans le langage verbal. Cette interdépendance souligne que le silence n'est pas un vide, mais une dimension fondamentale qui est cruciale au langage. De même, le langage permet de rendre visible et compréhensible le silence. Cette réversibilité entre silence et langage montre également la profondeur de notre rapport au monde sensible et à la culture.

Chapitre II : Le monde du silence

Dans le chapitre précédent, nous avons discuté de ce que signifie le silence prélinguistique en abordant le *logos prophorikos* et le *logos endiathetos*, et nous avons vu que leurs significations ainsi que l'articulation entre les deux *logoi* dévoilent de manière générale la définition du silence. Le *logos prophorikos* est le *logos* qui représente toutes les communications verbales, permettant de rendre explicite tout qui est implicite dans le monde du silence, il est également le véhicule du *Wesen* qui permet d'exprimer les concepts abstraits. En revanche, le *logos endiathetos* est ce sans quoi le *logos prophorikos* ne serait pas possible, il appartient à un monde différent du monde articulé, qui est le monde du silence. Afin d'explicitier ce *logos* silencieux, nous avons beaucoup recouru au *logos prophorikos*, c'est-à-dire au langage. Néanmoins, en quoi consiste exactement le silence ? et quel est son contenu possible ? Avant que l'expression linguistique trouve sa place dans le monde articulé, elle existe en tant que latence d'expression dans le silence, et puisqu'elle ne vient pas de rien, le silence a un contenu prélinguistique et un « influx de sens dont il se nourrit »¹. L'essentiel est de préciser celui-ci pour mieux saisir le silence proprement dit. Merleau-Ponty n'a jamais donné une définition explicite d'un monde du silence, parce qu'il n'a jamais traité le silence comme un problème principal dans sa philosophie, mais il est souvent discuté dans ses ouvrages alors que Merleau-Ponty se penche sur d'autres problèmes. Alors, il est possible de définir le contenu du silence en s'appuyant sur la philosophie merleau-pontienne, car le silence n'est pas isolé des problèmes linguistiques, c'est ce qui apparaît souvent dans ses textes alors que Merleau-Ponty aborde la philosophie du langage.

Dans les cours sur la nature qu'il a donnés au Collège de France entre 1956 et 1960, Merleau-Ponty explore le concept de la nature, l'animalité ainsi que le corps humain, et les analyses menées sur ces sujets donnent une possibilité pour rechercher sur le contenu du silence. Le silence existe en fait depuis beaucoup plus longtemps que le langage : selon les historiens et les linguistes, la première langue est apparue il y a environ 1,75 million d'années, tandis que l'origine des êtres humains remonte à plus de 6 millions d'années, cela signifie que pendant plus de 4 millions d'années, les humains ont vécu sans communication verbale. Cependant, cela ne signifie pas que tous les moyens de communication étaient absents à cette époque, au contraire, les gestes, les mimiques et les sons produits au hasard étaient les moyens de

1 DASTUR, p. 86.

communication les plus courants, ce qui montre que la communication pouvait se faire même sans langage, c'est-à-dire que la communication est possible dans le silence prélinguistique. Ces moyens silencieux de communication simple et primitive existent déjà avant l'apparition du langage articulé, marquant l'émergence imminente de celui-ci, un moyen de communication complexe et sophistiquée. Le comportement corporel jouait un rôle crucial dans la communication primitive, que nous pouvons encore observer chez les animaux. L'être-au-monde n'est jamais sans un corps et est toujours dans un monde ; par conséquent, afin d'explorer le contenu du silence, il est capital de mettre en valeur le corps et le monde.

Dans ce chapitre, il s'agira de trouver le contenu possible du monde du silence, en d'autres mots, notre objectif consiste à répondre à la question suivante : d'où vient le sens ? Afin de répondre à cette question, dans un premier temps, nous essayerons de mettre en relief l'expression linguistique complètement objective, c'est-à-dire un langage d'algorithme en faisant référence à la machine cybernétique que Merleau-Ponty a discuté dans *La nature*. Dans un second temps, nous aborderons la distinction entre les comportements des animaux et des machines, en explorant la notion d'*Umwelt* chez les animaux selon Merleau-Ponty. Dans un dernier temps, nous nous appuyerons sur la nature et le corps humain pour explorer les sensibles dans la nature et examiner ce qui, dans celle-ci, peut être transformé en expression linguistique.

I. Cybernétique

Afin de saisir les particularités de l'animalité, il est nécessaire d'examiner d'abord la cybernétique. Dans ses cours sur *La nature*, Merleau-Ponty explore cette notion comme étant contrastée avec l'animalité, car pour lui, la cybernétique peut seulement être considérée comme une « imitation de la vie »¹, c'est-à-dire comme une machine qui est entièrement différente de l'animalité parce que les animaux montrent une certaine singularité d'être vivants.

Dans un certain sens, la machine, comme celle basée sur la cybernétique du 20^{ème} siècle et surtout sur l'intelligence artificielle de nos jours, démontre en effet une capacité linguistique, comme elle est capable de répondre à une question, comprendre et réaliser une tâche. Cependant, le langage utilisé par les machines est-il le même que celui de l'homme ? Autrement, coder peut-il être assimilé à parler ? et les machines sont-elles capables de produire du sens ?

1 N, p. 185.

1. Coder et parler

Le code est la fonction la plus fondamentale d'une machine à information, et pour celle-ci, coder est sa forme de langage, car toutes les informations reçues et émises par elle sont des codes, tels que le binaire et le décimal, c'est-à-dire différentes combinaisons de chiffres. Les machines fondées sur la cybernétique et l'IA possèdent en effet un langage pour transmettre des informations, cependant, celui-ci ne peut jamais être assimilé à celui de l'homme parce que coder n'est pas parler au sens strict.

Coder représente un langage artificiel, idéal et transparent, qui est un langage d'algorithme. Déjà dans *La prose du monde*, dans le chapitre « Le fantôme d'un langage pur », Merleau-Ponty critique l'idée de ce langage pur. La forme pure de l'expression signifie que, dans l'expression, il n'y a « plus rien à désirer, elle ne contient rien qu'elle ne montre »¹, c'est-à-dire qu'un certain nombre de signes fondamentaux sont employés pour véhiculer de manière explicite et sans équivoque la pensée que nous voulons exprimer, et dans l'expression, les signes interprètent la pensée « à son comble »² et il ne reste rien dans la pensée qui n'est pas encore exprimé. Toutefois, les pensées sont inépuisables, elles émergent sans cesse et les signes finis sont toujours capables de les exprimer. Comment les signes finis permettent-ils de créer les expressions infinies ? Pour répondre à cette question, Merleau-Ponty interroge l'algorithme en tant que « la forme adulte du langage »³. Dans le langage d'algorithme, en attribuant une signification précise à un certain signe, on établit un nombre de relations transparentes et univoques entre les significations et les signes. Selon Merleau-Ponty, il est seulement possible d'imaginer que ce langage existait dans « un âge d'or du langage où les mots tenaient aux choses mêmes, alors que la communication est sans mystère »⁴, c'est-à-dire dans le passé. Mais ce langage est à présent impossible puisque nous vivons maintenant dans « un monde qui parle déjà »⁵, cela veut dire que le langage fonctionnant sur le modèle de l'algorithme n'existait que lorsque l'expression linguistique était limitée. Dans le monde actuel, de nouvelles expressions sont produites constamment, le langage d'algorithme ne peut servir qu'à décrire un modèle de langage statique et ne peut être utilisé pour expliquer le langage du présent sans créer un fantôme du langage pur, comme si l'expression linguistique pouvait être claire et sans aucune ambiguïté.

1 *PM*, p. 7.

2 *Ibid.*

3 *Id.*, p. 9.

4 *Id.*, p. 12.

5 *Ibid.*

Il n'existe donc pas de langage idéal, parce que parler est beaucoup plus compliqué que ne le suggère celui-ci. Pour coder, l'essentiel est de bien transmettre un message de façon efficace, et cela signifie qu'il ne faut pas y inclure de code non nécessaire. Le langage d'algorithme ne consiste qu'à traduire en code les stimuli externes reçus, puis à sélectionner une réponse la plus adaptée possible : « Le problème pour eux [les cybernéticiens] est de traduire [...] On code le message et c'est là opération fondamentale »¹. En revanche, dans le langage réel, comme Merleau-Ponty le remarque, « la langue est beaucoup moins économe et beaucoup plus forte. »² Lorsque nous parlons, ce que nous recherchons, c'est de nous exprimer de manière libre au lieu de poursuivre l'efficacité, il y a donc « surpuissance et gâchis »³. Puisque le langage peut rarement fonctionner comme un langage idéal, c'est-à-dire exprimer une idée de manière parfaitement claire et sans ambiguïté, le langage possède ainsi une merveilleuse capacité expressive qui dépasse la signification littérale des signes. En d'autres termes, le langage réel profite de ses ambiguïtés pour créer des mots et des phrases à double sens, il sous-entend toujours plus que ce qu'il contient textuellement. C'est précisément la surpuissance et les gâchis qui rendent possibles les ambiguïtés dans le langage. Ces éléments linguistiques non indispensables suppriment la transparence et offrent des possibilités de créativité à des interprétations personnelles.

2. Le sens qui manque

Coder ne peut jamais équivaloir à parler puisqu'il manque de sens et que « L'énumération des combinaisons possibles ne fait en rien comprendre l'acte même par lequel le langage prend un sens. »⁴ Lorsqu'il s'agit de parler, il est évident que le sens vient d'un sujet parlant, cela signifie que, dans la parole, il existe une subjectivité. Au contraire, lorsque nous examinons un code, nous constatons simplement qu'il a un sens. En effet, la fonction de chaque machine a un sens différent caractérisée par son écart par rapport à une autre machine, c'est-à-dire que les combinaisons de chiffres différents permettent de les distinguer les unes des autres. Cependant, les chiffres ne possèdent pas de sens propre et sont objectifs, ils sont combinés pour produire une différence, par exemple dans le cas du code binaire, qui n'est composé que d'un nombre infini de 0 et de 1, mais ces deux chiffres sont utilisés pour créer de nombreux logiciels

1 *N*, p. 280.

2 *Id.*, p. 281.

3 *Ibid.*

4 *Id.*, p. 280.

informatiques. Autrement dit, la machine a une fonction, mais elle n'a pas son propre sens. Par conséquent, le sens n'a pas d'importance pour la machine car elle se limite simplement au rôle de la communication : elle est simplement réduite à décoder les stimuli externes reçus et à trouver la réponse correcte pour les coder et les transmettre au monde extérieur, « Les cybernéticiens n'étudient jamais ce rapport de signifiant à signifié. »¹ Ainsi, la machine n'a pas besoin de comprendre le sens d'un mot, mais seulement de connaître son champ sémantique dans lequel il se trouve et les mots auxquels il peut s'associer afin de trouver son lien objectif avec ceux-là.

Par contre, le constructeur de la machine a effectivement une intention et il la réalise par l'utilisation des combinaisons des chiffres. Pour lui, coder, c'est parler, mais en langage informatique. En d'autres mots, la machine a un sens, mais ce n'est pas le sien, « La fonction de la machine a un sens, mais ce sens est transcendant, il est dans l'esprit du constructeur, alors que dans l'appareil il n'y a que la trace du sens »².

3. Objectivation du langage

Le problème principal chez les cybernéticiens est que le langage n'a pas de vie. D'une part, la réponse de la machine est déclenchée par le code, alors que l'intention de parler chez l'homme relève de stimuli externes. La particularité chez les vivants est que, afin de recevoir des stimuli externes, ils se situent toujours dans un milieu. En revanche, les machines n'ont pas de milieu dans lequel elles se placent. Certes, le mécanisme d'une machine est analogue à la façon dont les organismes vivants, surtout les animaux, répondent aux stimuli externes de leur milieu. Cependant, les machines n'apprennent pas directement du comportement animal, leur constructeur le transforme en codes afin qu'elles puissent traiter des données, toutes les surpuissances et les gâchis dans le comportement animal sont éliminés afin de ne garder que les données essentielles. Les machines n'ont pas de vie précisément parce qu'il n'y a que la Raison qui se trouve en elles, et de même, elles ne procèdent pas d'un langage parce que « le code possède une rationalité que le langage n'a pas »³ et le langage possède un style que le code n'a pas, c'est-à-dire la « capacité stylistique »⁴. L'expression chez l'homme est stylistique, cela se manifeste par une « association de lettres favorites, de mots, de figures de style

1 *N*, p. 280.

2 *Id.*, p. 279.

3 *Id.*, p. 280.

4 *Ibid.*

prédominants »¹. L'homme ne se borne pas à s'exprimer correctement mais il le fait plutôt de manière créative et spontanée, il cherche constamment à dépasser le langage et à « faire exister quelque chose linguistiquement »² qui n'a pas d'existence dans le monde sonore autrefois, en renouvelant les relations existantes entre les signifiés et les signifiants. Parler, ce « n'est pas une distribution de faits qui seraient à représenter par combinaison de possibles une fois pour toutes. »³ Il s'agit plutôt de « l'institution d'une signification inédite, l'avènement d'un sens neuf »⁴. D'autre part, la machine ne peut saisir que des codes, c'est-à-dire que dans sa compréhension du monde, tout est reçu en tant qu'objet au lieu de possibilité. Prenons l'exemple d'une machine cybernétique cherchant un verre, dans ce cas, l'automatisation de la machine est une sorte de projection dans un espace hyperspatial, et l'intention et l'information de la main humaine dans la réalisation de certaines actions peuvent presque être remplacées par un ensemble de mécanismes automatiques contrôlés par des cellules photo-électriques et des stabilisateurs. Pourtant, « La surveillance par le champ visuel n'est pas réellement remplaçable, et ses effets sont inimitables. »⁵ parce que la machine manque de conscience. La machine n'analyse qu'un extrait du champ visuel et ne vise qu'à trouver la meilleure façon possible de réaliser la tâche. En revanche, pour l'homme, le champ visuel est une ouverture sur un espace détaillé et beaucoup de possibilités, où chercher un verre sans le renverser a de multiples façons de se réaliser : le porteur de l'action, c'est-à-dire le sujet, ayant déjà anticipé toutes les possibilités, il n'en transforme qu'une seule en réalité ; pour lui, « toutes sortes de liaisons peuvent être réalisées et improvisées car elles sont déjà virtuellement dans la conscience »⁶.

Ainsi, la machine ne peut qu'objectiver le champ visuel et y analyser de manière objective les différents éléments. De même, quant au langage, la machine l'objective également, « Les cybernéticiens abordent la langue comme une chose de la nature »⁷. En résumé, coder et parler représentent deux modes de communication fondamentalement différents. Le codage est essentiel pour la machine cybernétique ainsi que l'IA, utilisant un système de signes pour transmettre les messages et les informations de manière efficace et claire. Néanmoins, ce langage objectif et artificiel ne peut jamais être assimilé au langage humain, parce qu'il manque

1 *N*, p. 280.

2 *Id.*, p. 282.

3 *Ibid.*

4 BIMBENET, Etienne, *Nature et humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 247.

5 *N*, p. 283.

6 *Ibid.*

7 *Id.*, p. 281.

de profondeur, et que le langage des machines cybernétiques et de l'IA peut se réduire à un système de codage algorithmique dépourvue de vie, où les informations sont traduites en codes comme le binaire ou le décimal pour être traitées. Contrairement au langage humain qui est expressif, créatif et évolutif, le langage algorithmique se limite à une communication précise, où le rapport entre les signes et les significations sont fixés de manière transparente et univoque. Il est impossible que les machines cybernétiques et l'IA comprennent le sens de manière subjective, elles ne peuvent saisir que les relations objectives entre les codes. Alors, qu'est-ce qui distingue exactement les deux langages ? et qu'est-ce qui fait qu'un algorithme ne peut pas atteindre le niveau de langage humain ? Cette question nous amène à examiner le langage humain. Mais avant de passer à cela, il est nécessaire d'explorer les expressions primitives chez les animaux afin de mieux saisir la particularité du langage humain. Bien que les animaux ne possèdent pas de langage au sens humain, ils montrent des formes de communication qui révèlent des aspects primitifs et essentiels de l'expressivité. En analysant l'animalité, nous pouvons découvrir comment le sens primitif chez les animaux peut émerger et se manifester même sans le langage verbal.

II. Animalité

Bien que Merleau-Ponty précise clairement que le corps de l'animal ne peut pas être assimilé à celui de l'homme, il est important de mettre en valeur ses textes sur l'animalité afin d'analyser le contenu du silence. En effet, d'une part, il existe un lien entre le corps humain et le corps animal, « animalité » aura bien des échos chez l'homme [...] [il y a] conduites humaines chez l'animal »¹, nous pouvons constater que le corps humain émerge « dans l'*Ineinander* avec l'animal »² et il est « en circuit avec le monde – *Einfühlung* avec le monde, avec les choses, avec les animaux, avec les autres corps »³. Annabelle Dufourcq remarque qu'il existe une « parenté originelle entre l'homme et d'autres êtres, ici des animaux [...] une transposition possible de l'homme en animal et inversement, il est référence à l' "indivision primordiale" »⁴ D'autre part, nous remarquons le phénomène d'expression dans les comportements des animaux supérieurs : même s'ils n'ont pas encore la capacité linguistique,

1 MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015, p. 69. Noté désormais *IP*.

2 *N*, p. 362.

3 *Id.*, p. 354.

4 DUFOURCQ, Annabelle, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht/Heidelberg/London, Springer, p. 387.

ils ont déjà le désir de s'exprimer, alors il est indéniable que le silence existe aussi chez les animaux puisqu'il y a déjà du sens chez eux, même en l'absence de paroles. Ainsi, l'analyse des animaux peut également nous donner une compréhension sur le contenu possible du silence, c'est-à-dire que, en observant ces expressions non verbales, nous pouvons constater comment les animaux communiquent des informations sans recours au langage verbal. De plus, le comportement a un milieu, et il faut déterminer non seulement si le comportement est expressif, mais aussi si ce milieu est expressif, afin d'examiner globalement le contenu du silence.

1. Définition de l'*Umwelt*

D'après Merleau-Ponty, l'*Umwelt*, concept emprunté à Jakob von Uexküll, « marque la différence entre le monde tel qu'il existe en soi et le monde en tant que monde de tel ou tel être vivant. C'est une réalité intermédiaire entre le monde tel qu'il existe pour un observateur absolu et un domaine purement subjectif. »¹ L'*Umwelt* est le milieu pour le comportement animal et est « un espace qualitatif, correspondant à "l'environnement de comportement" ». En général, c'est un monde qui est défini principalement par les mouvements de l'animal².

Il faut d'abord souligner que l'*Umwelt* se distingue du *Welt*. Pour tous les êtres vivants, il est indispensable, pour le comprendre, de le situer dans son milieu particulier, différent du monde purement objectif. Selon Bimbenet, le *Welt* est « un ensemble de qualités neutres qui pourraient valoir identiquement pour tout autre vivant »³ tandis que l'*Umwelt* est « un ensemble de valeurs qui expriment au-dehors son activité interne »⁴. Le *Welt* est utilisé pour décrire une manière objective et homogène de vivre chez tous les êtres vivants, par contre, l'*Umwelt* permet de mieux comprendre les valeurs intrinsèques d'un être vivant spécifique, puisqu'il dévoile la manière unique et subjective dont il vit dans le monde à travers son corps. La notion d'*Umwelt* convient mieux pour analyser les particularités du comportement animal, car les différents animaux vivent dans un milieu défini par leur propre manière d'être, qui ne se relève pas simplement d'un ensemble de choses et des événements objectifs, mais d'un espace de valeurs internes et subjectives. Ils perçoivent donc le monde de manière différente. De plus, les animaux sont toujours « au milieu de [leur] milieu »⁵, qui veut dire que leurs perceptions et leurs comportements sont intimement liés à leur vie subjective, à leur propre monde et ne sont pas

1 N, p. 286.

2 Voir N, p. 371.

3 BIMBENET, p. 172.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

de simples représentations objectives du monde extérieur. Ainsi, le terme *Umwelt* saisit mieux la manière unique dont les animaux vivent dans le monde, c'est-à-dire leur inscription dans le monde, en soulignant l'importance de l'expérience subjective animale. Bien entendu, non seulement les animaux ont un *Umwelt*, mais aussi les hommes.

Ensuite, Merleau-Ponty note que « cette activité comportementale orientée vers un *Umwelt* commence bien avant l'invention de la conscience »¹. Mais qu'est-ce que cela signifie ? et comment un comportement peut-il précéder la conscience dans l'*Umwelt* ?

L'*Umwelt* n'est pas seulement un produit de la conscience. Il y a un comportement primitif chez les animaux qui est fondé sur les stimuli extérieurs et les réponses et qui ne nécessitent pas une conscience. Les animaux reçoivent des stimuli non pas par un processus interne, mais plutôt par un mécanisme comportemental fondamental qui repose sur la propre structure de l'organisme et son milieu afin de s'auto-réguler. L'essentiel est de mettre en relief que, « il faut admettre un *Umwelt* au niveau de l'organe, au niveau de l'embryon »², et au niveau du comportement, l'*Umwelt* existe encore. En d'autres mots, le fait d'avoir un *Umwelt* distingue les animaux des machines, notamment les animaux inférieurs, même s'il semble que leur réaction suivant un certain mécanisme de stimulus-réponse les fait ressembler à une machine. Mais leur comportement adapté à un milieu manifeste déjà une sorte d'auto-régulation qui prend en compte à la fois le corps animal et le monde extérieur. Selon Merleau-Ponty, « la conscience n'est que l'une des formes variées de ce comportement »³. Par conséquent, cela implique que le comportement particulier des animaux n'est pas le résultat d'un choix de la conscience, bien au contraire, la manière singulière de leur comportement existe déjà en tant qu'instinct qui les marque comme étant différents de tous les autres animaux et qui montre leur moyen unique d'être au monde. « La conscience doit apparaître comme institution »⁴, elle se développe ultérieurement.

2. Animal inférieur et son *Umwelt*

Selon le comportement caractéristique chez les animaux inférieurs, il semble que ceux-ci puissent être réduits à une machine. Prenons la méduse comme exemple, qui n'a qu'un seul mouvement, « c'est ainsi qu'une espèce de méduse semble à peine à un être vivant »⁵. Son

1 *N*, p. 286.

2 *Id.*, p. 287.

3 *Id.*, p. 286.

4 *Id.*, p. 287.

5 *Ibid.*

unique mouvement ne comporte que trois fonctions : le déplacement, l'ouverture du tube digestif et la respiration de l'oxygène. Le processus de vie de la méduse a « l'air d'être des machines »¹, fondé sur des contraction musculaires rythmiques, tout ce qu'elle fait forme ainsi l'ensemble du processus vital et ne consiste qu'à maintenir la vie. Certes, le comportement de la méduse semble singulièrement mécanique, et bien que cet animal vive dans la mer, Merleau-Ponty considère que la mer ne signifie rien pour lui, et il ne peut même pas dire qu'il vit dans la mer puisqu'il « n'y a absolument aucune régulation par le milieu extérieur »². Il est nécessaire de souligner que, même si Merleau-Ponty renvoie ces animaux inférieurs à un niveau mécanique, suggérant que leur comportement ressemble davantage à celui d'une machine qu'à celui d'un organisme qui a un milieu, il ne les réduit pas aux machines. En effet, ces animaux ne montrent pas leur interaction avec le milieu et c'est comme s'ils manquent ce dernier, mais ils ne sont pas des machines non plus. Dans ce sens, Merleau-Ponty note qu'il existe certains animaux inférieurs comme la méduse qui « n'ont pas d'*Umwelt* »³ puisque, selon l'observation de leur comportement et de leur structure physiologique, les processus vitaux de ces animaux ne tiennent pas compte des signaux du monde extérieur, c'est-à-dire que celui-ci n'a aucun sens pour eux.

Merleau-Ponty met en avant le concept de *Bauplan* chez Uexküll, le « plan de construction »⁴ chez les animaux inférieurs, qui renvoie à une constitution anatomique. Le *Bauplan* sert à décrire le fait que les animaux font ce qui est nécessaire pour survivre, comme chercher de la nourriture, sans que l'excitant du monde extérieur les pousse à faire plus⁵. Toutefois, le *Bauplan* « n'a qu'un sens descriptif », cela veut dire que celui-ci n'est qu'un concept inventé par les biologistes afin de « concevoir l'unité »⁶ du comportement chez les animaux inférieurs, qui n'est pas la *Wirklichkeit*, la réalité⁷, puisque, selon les constats, ceux-ci, comme la méduse et l'étoile de mer, n'ont pas d'unité du vivant, et de plus, Merleau-Ponty relève un point essentiel, qui est le *Naturfaktor*, un facteur naturel⁸, derrière le *Bauplan*, qui se trouve chez ces animaux. Ce *Naturfaktor* est décrit comme inconnu, et non comme « un effet réductible aux processus *partes extra partes* physico-chimiques »⁹. Cette notion remet en

1 *N*, p. 287.

2 *Ibid.*

3 *Id.*, p. 290.

4 *Id.*, p. 287.

5 Voir *Id.*, p. 288.

6 *Id.*, p. 289.

7 Voir *Ibid.*

8 Voir *Ibid.*

9 *Ibid.*

question l'idée que les animaux inférieurs sont réductibles aux machines et montre qu'ils peuvent posséder des éléments vitaux plus complexes mais inconnus.

Même les animaux inférieurs comme la méduse, qui n'ont pas de milieu, se distinguent fondamentalement des machines car ils ne se réduisent pas à de simples mécanismes. Bien qu'ils n'aient pas d'expression semblable au langage et qu'il n'y ait donc pas encore de sens chez eux, ces êtres vivants se distinguent des machines. Leur milieu, présent chez d'autres animaux inférieurs que les méduses, ainsi que d'autres éléments vitaux, les rendent fondamentalement différents des machines. Tous ces aspects peuvent être des éléments importants qui constituent une partie du contenu du monde silencieux. Pour explorer cette question de manière approfondie, il est nécessaire d'analyser également les animaux supérieurs et l'homme.

3. Animal supérieur et *Gegenwelt*

Les animaux supérieurs présentent plus de complexité et de finesse dans le processus de perception du monde, ils ont une perception plus développée et une capacité supérieure au niveau de l'adaptation au milieu par rapport aux animaux inférieurs. Ce changement est le reflet de l'évolution du système nerveux et des organes sensoriels.

En premier lieu, les animaux supérieurs ont des organes sensoriels plus organisés qui leur permettent d'obtenir davantage d'informations fines, et cela signifie également qu'ils sont plus capables de différencier et identifier différentes sensations que les animaux inférieurs. D'un côté, les animaux supérieurs ne reçoivent plus seulement de manière passive les stimuli extérieurs, mais explorent activement leur milieu, leur rôle est passé de celui de récepteur à celui d'effecteur¹. Prenons l'oursin comme exemple : ses antennes, en tant qu'organe sensoriel mobile, la mobilité de celles-ci sont une sorte de vision exploratrice qui peuvent permettre à l'oursin de se déplacer et d'explorer son milieu, et l'aider à repérer les objets qui l'entourent. De l'autre, par rapport aux animaux inférieurs qui ne peuvent que recevoir des informations élémentaires d'un objet et percevoir la différence de la croissance ou la décroissance de la lumière, les animaux supérieurs ont non seulement la capacité de distinguer plusieurs types d'informations, telles que l'odeur et la lumière, mais ils peuvent également percevoir l'objet comme « l'unité du parfum, de l'ombre ou du choc »². Merleau-Ponty note que cela manifeste

1 Voir *N*, p. 293.

2 *Id.*, pp. 295-296.

la capacité des animaux supérieurs de déduire l'objet des effets qu'ils en reçoivent par leurs organes sensoriels. Autrement dit, chez les animaux inférieurs, la croissance ou la décroissance de la lumière n'est qu'un phénomène isolé qui leur est donné comme stimulus, et ne forme pas une image du monde extérieur, tandis que les animaux supérieurs peuvent savoir que ces phénomènes sont liés à un même objet, parce qu'ils sont renvoyés à une unité, en explorant leur milieu.

En second lieu, le *Gegenwelt* émerge, « qui est l'*Umwelt* des animaux supérieur »¹. La caractéristique exploratrice du récepteur mobile en tant qu'organe sensoriel implique la mobilité du corps animal. L'animal découvre alors que son corps habite un espace, c'est-à-dire qu'il occupe une position physique dans le monde objectif, et qu'il a aussi une position physiologique². Par exemple, le fait d'avoir les statolithes permet aux animaux supérieurs de régler leur position physiologique, c'est-à-dire de maintenir l'équilibre du mouvement en cas de nystagmus rotatoire afin d'avoir une vision nette. L'animal possède également une proprioceptivité qui lui donne la capacité d'être bien renseigné sur la position de son corps ainsi que sur ses membres³. Cela signifie que l'animal est davantage capable de repérer la partie de son corps d'où les sensations viennent et que sa perception du monde extérieur devient plus fine. L'animal supérieur est donc meilleur lorsqu'il s'agit d'interagir avec son milieu de manière plus adéquate, alors que les animaux qui ne possèdent pas de proprioceptivité, comme les invertébrés, même s'ils peuvent explorer leur milieu et avoir une unité, ils n'en disposent pas eux-mêmes, ils sont toujours victimes de leur plan qui survole l'ensemble du corps sans en distinguer les différentes parties, ils exécutent leur corps sans contrôler l'exécution⁴. C'est ainsi que le *Gegenwelt* apparaît, marquant les grandes différences entre les animaux inférieurs et les animaux supérieurs.

Le *Gegenwelt* est une réplique dans le système nerveux chez les animaux supérieurs, c'est l'*Umwelt* intériorisé qui est fait de deux systèmes : le *Merkwelt*, le monde de la perception, et le *Wirkwelt*, le monde de l'action.⁵ Le *Merkwelt* est dépendant des organes sensoriels des animaux, qui classent des stimuli externes en fonction de leur structure particulière. C'est la grille selon laquelle l'animal perçoit les stimuli du monde extérieur. Le *Wirkwelt* est un ensemble d'actions et de comportements des animaux face au milieu dans lequel ils vivent, c'est-à-dire qu'il

1 *N*, p. 295.

2 *Id.*, p. 294.

3 Voir *Ibid.*

4 Voir *Id.*, p. 294.

5 Voir *Id.*, pp. 294-295. Ces termes sont empruntés à Uexküll.

englobe tout ce que les animaux font pour répondre aux stimuli externes dans un milieu donné. Il existe un lien intime entre le *Merkwelt* et le *Wirkwelt*, parce que les animaux ne perçoivent pas simplement les stimuli externes, mais ils répondent également à ceux-ci par leur comportement et leurs actions. Ainsi, le *Merkwelt* offre un cadre dans lequel la perception du monde par les animaux est possible, tandis que le *Wirkwelt* reflète leurs conduites visibles ce cadre perceptif. En associant les deux, les animaux construisent un milieu intériorisé, relevé par le système nerveux, qui reproduit une réplique du monde dans ce système. Saisir le monde en prenant en compte le *Merkwelt* et le *Wirkwelt*, c'est faire intervenir à la fois des perceptions et des conduites, cette structure plus complexe et fine commence déjà à faire émerger un sens pour les animaux. Bien qu'il n'y ait pas d'expressions linguistiques chez les animaux, cette émergence du sens marque déjà l'apparition du monde du silence. Ce dernier n'est plus un vide comme chez les machines et les animaux inférieurs, le silence commence à acquérir un contenu.

En dernier lieu, le sens se manifeste par des écarts constitués par le *Merkwelt*, le *Wirkwelt* ainsi que le *Merkzeit*, le temps de la perception, dans le système nerveux. En d'autres termes, pour les animaux supérieurs, d'abord, le monde extérieur leur paraît différenciant grâce aux organes sensoriels plus développés qui permettent la perception de données sensorielles plus variées. Ensuite, c'est l'apparition des perceptions classées dans la réplique du monde extérieur en tant que *Gegenwelt*¹ grâce au système nerveux supérieur. Cela rend possibles des réactions plus fines et différenciées chez les animaux par rapport aux stimuli externes, car le *Merkwelt*, le *Wirkwelt* et le *Merkzeit* construisent ensemble un système de coordonnées spatio-temporelles dans le monde physique. Cependant, il faut noter que ce système n'est pas entièrement physique et objectif, c'est plutôt un système « radicalement autre que le monde physique avec sa temporalité et sa spatialité spécifiques »², dans lequel le comportement animal est visible et la vie est comprise comme « l'ouverture d'un champ d'actions »³, autrement dit, une spatialité ainsi qu'une temporalité singulière sont dévoilées par l'action, qui distingue et aussi relie les différents points dans le monde extérieur. Par ailleurs, puisque les animaux supérieurs ne reçoivent pas seulement de manière passive les informations externes, ils cherchent également à explorer le monde par leur mouvement dans celui-ci : ainsi, « l'agencement du monde extérieur, l'univers objectif, joue désormais plutôt le rôle de signe »⁴. Le monde leur paraît sous forme des différences, par exemple, la lumière et l'ombre sont des différences dans les

1 Voir *N*, p. 292.

2 *Id.*, p. 296.

3 *Ibid.*

4 *Id.*, p. 293.

sensations reçues par la vision. Afin de recréer les différences dans la réplique du monde, ils ont besoin de signes pour représenter celles-ci et pour traduire le monde extérieur, « pour les animaux supérieurs, ils sont donnés à une élaboration nerveuse et traduits dans le système linguistique du système nerveux »¹.

Il ne fait pas de doute que le système linguistique chez les animaux, tel que le comprend Merleau-Ponty, est différent de celui du langage chez l'homme : ce qu'il veut souligner est le fait que, d'une part, les animaux supérieurs sont capables de distinguer, de classer et d'identifier différentes perceptions, formant un *Gegenwelt*, ce qui signifie qu'ils perçoivent effectivement les écarts qui existent dans les sensations. D'autre part, cela implique que les animaux supérieurs ont déjà une expressivité primitive par rapport à leur milieu, c'est-à-dire que le phénomène d'expression peut être constaté chez les animaux supérieurs.

De plus, puisque le stimulus vient toujours de leur propre milieu qui déclenche une réaction chez les animaux, d'après Merleau-Ponty, « il n'y a aucune stimulation du dehors qui n'ait été provoquée par le mouvement propre de l'animal »², leur mouvement les entraîne dans une chaîne de réactions, les ancrant intimement dans le milieu. Chez les animaux supérieurs, nous constatons l'apparition du sens dans le monde du silence grâce à la complexité de leur système perceptif et comportemental. Le *Merkwelt* et le *Wirkwelt* permettent non seulement de percevoir le monde extérieur de manière différenciée, mais aussi d'y réagir de manière adaptée et significative. Cette capacité à interpréter les stimuli et à les intégrer dans un cadre spatio-temporel complexe marque l'émergence d'un sens primitif. Bien que ces animaux n'aient pas de langage verbal, leurs interactions compliquées avec leur milieu démontrent une forme d'expressivité prélinguistique. Finalement, l'expression linguistique apparaît chez l'homme qui a une relation plus sophistiquée avec son milieu, c'est-à-dire le monde sensible, et nous verrons comment, par notre insertion intime dans le monde, un langage articulé est progressivement façonné.

III. Corps humain

Le monde offre effectivement un sens, mais ce n'est pas le monde objectif dont nous parlons : nous avons déjà vu que, chez les animaux inférieurs, leur milieu, c'est-à-dire l'*Umwelt*, est mis en relief pour expliciter principalement la façon dont ils réagissent au monde extérieur

1 *N*, p. 293.

2 *Id.*, p. 299.

dans leur vie. Par contre, le *Gegenwelt*, qui caractérise les animaux supérieurs, a plus de profondeur. Par rapport à l'*Umwelt*, le *Gegenwelt* montre une relation plus complexe et plus profonde dans laquelle les animaux supérieurs ne sont pas seulement passivement réceptifs aux stimuli externes, ils explorent et perçoivent activement leur milieu. Lorsque nous parlons d'un monde qui est propre à l'homme, nous abordons souvent la *Lebenswelt* ou le monde sensible : comme nous l'avons déjà montré dans le premier chapitre, le *logos endiathetos* est « le *logos* de *Lebenswelt* »¹ et « un *logos* du sensible »². Le fait essentiel qui distingue l'homme de l'animal est qu'il possède une capacité linguistique de s'exprimer de manière plus complexe, alors que l'expression animale reste primitive et corporelle. Par rapport aux animaux supérieurs, l'homme ne se limite plus à explorer le monde extérieur, mais recherche dans le monde sensible des possibilités d'expression, et la *Lebenswelt* peut bien englober ce monde de l'expression chez l'homme. En général, l'*Umwelt* est le monde le plus fondamental pour les animaux ainsi que pour les hommes, sur lequel d'autres mondes s'appuient. Merleau-Ponty n'a jamais répondu explicitement à la question de savoir quel est le contenu du monde du silence ni ce qui se trouve dans le silence prélinguistique, toutefois, il est possible de faire une hypothèse par rapport à ce contenu en tenant compte de ses ouvrages.

Il est nécessaire d'expliquer en détail le sujet qui sera traité. Le monde du silence est celui où aucun langage n'est engagé et qui est indépendant de celui-ci. Ce monde du silence est synonyme du monde sensible préreflexif dans lequel il n'y a pas de place réservée à l'intelligence. Lorsque nous étions encore immergés dans ce monde, en tant que jeunes enfants, nous comptions sur nos sensations pour l'explorer, et après avoir acquis notre langue maternelle, nous avons été exclus de ce monde parce que nous ne pourrions plus jamais l'appréhender de la même manière qu'auparavant.

Alors, le problème se pose : est-il possible de comprendre le contenu du monde silencieux puisqu'il est contradictoire que la langue puisse décrire le silence prélinguistique ? Puisque « le cogito tacite est impossible »³, il faut nécessairement un langage et les mots pour penser, le silence est entièrement à l'opposé du langage, il n'est donc pas possible pour le langage de rencontrer directement le silence prélinguistique en réfléchissant. En effet, le silence, comme le touchant touché, recule lorsque le langage s'approche de lui. La coïncidence avortée marque

1 *VI*, p. 219.

2 DASTUR, p. 86. « Avant la parole philosophique, il y a donc un *logos* du sensible, un *logos endiathetos* du monde qui, s'il s'appelle le *logos prophorikos* de la philosophie ou de la littérature, n'en demeure cependant pas moins l'origine silencieuse, l'influx de sens dont il se nourrit. »

3 *VI*, p. 222.

l'impossibilité de transcrire et comprendre complètement le contenu du silence prélinguistique. Toutefois, ce n'est pas une recherche linguistique que nous visons, l'important est de décrire cette expérience muette et d'essayer de la mettre en mots, et il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'à l'enfance pour se souvenir de cette expérience prélinguistique. Nous la rencontrons tout le temps.

Il faut noter que l'acquisition de la langue maternelle ne signifie pas que le monde du silence disparaît une fois pour toutes, le silence précède le langage et lorsque l'acte de parler est terminé, « le silence continue d'envelopper le langage »¹, il est donc « entre les deux silences »². D'une part, nous revenons volontairement au silence, lorsqu'il y a plus de pensées entraînées dans le silence qui ne sont pas encore exprimées, le sujet parlant veut chercher le silence pour une pause. De l'autre, nous sommes obligés de revenir au silence de façon passive lorsque la parole est épuisée. Par exemple, lorsque nous ne pouvons pas continuer la parole soit à cause de l'oubli inattendu d'un certain mot, soit parce que la situation ou l'objet dépassent notre capacité de décrire. Il nous faut un moment silencieux pour contempler et chercher une autre coïncidence différente avec le silence.

Ces exceptions sont assez fréquentes car la relation entre le monde et le langage n'est pas du tout objective et nous ne pouvons donc pas toujours arriver à trouver la description parfaite sans aucune difficulté, autrement, ce serait un langage d'algorithme qui donne une réponse de manière automatique selon la question. Par conséquent, la subjectivité, c'est-à-dire le sujet parlant est toujours présent dans le langage, c'est de cette manière que nous parlons du monde : puisque le sujet parlant est aussi un sujet incarné qui s'inscrit dans le monde sensible par le corps, nous pouvons y obtenir silencieusement un pré-savoir « au niveau du corps humain »³. En conséquence, c'est la subjectivité (incarnée) qui relie le monde au langage, lorsque nous cherchons le contenu du monde sensible, il est primordial de prendre en compte cet élément.

Donc, pour parler du silence prélinguistique, il faut engager le monde sensible préréflexif, le sujet parlant ainsi que des éléments comme l'unité, le style et la cohérence qui permet de percevoir les éléments comme un tout, transcendant les particularités individuelles sans recours au langage, et l'écart, la capacité de distinguer des différences subtiles des perceptions, fondamental pour la perception diacritique et la discrimination sensorielle, qui jouent silencieusement un rôle important.

1 VI, p. 227.

2 MALDINEY, p. 82.

3 VI, p. 230.

1. Le monde sensible préreflexif et l'inscription dans le monde par le corps

En premier lieu, il existe une certaine intimité prélinguistique entre le sensible et le sujet parlant, « le sensible nous parle un certain langage que nous comprenons tout comme si entre notre appareil perceptif et lui était établie un pacte linguistique, comme si nous parlions son langage sans l'avoir appris »¹ Puisque la perception n'est pas vraiment un langage verbal, ce que Merleau-Ponty désigne, c'est en fait la transformation magique du silence en langage. Même s'il paraît que la relation entre la perception et le langage est incommensurable, il y a en effet « un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant »². C'est donc certain que la perception est expressive et a un sens perceptif en elle qui attend d'être approprié par un sujet parlant, et puisque la conscience perceptive est tacite³, elle appartient à la dimension prélinguistique et désire se transformer en langage.

La transformation du sens perceptif en langage n'est pas possible sans l'insertion du corps dans le monde. Prenons l'exemple de l'expérience de Stratton⁴ pour illustrer cette insertion. Dans son expérience, même si les images sont inversées, les sensations tactiles ne sont pas influencées, c'est-à-dire que le participant voit, avec des lunettes spéciales, la tête en bas, quand il la touche, il va trouver sans aucun doute qu'elle est toujours en haut. Au bout d'un certain temps, le participant est capable d'associer le visuel nouveau au tactile ancien, Merleau-Ponty marque que cela signifie que « Le lieu est relation de moi et du monde par mon corps »⁵ parce que le lien entre le visuel et le tactile n'est pas immanent et qu'il ne s'agit pas d'entendement, mais plutôt du corps, autrement, le participant n'aurait pas eu besoin de temps pour s'adapter à ce nouveau système de direction. Par conséquent, c'est le corps qui s'adapte à la nouvelle situation et crée une nouvelle relation entre les sensations pour retrouver l'unité corporelle après l'inversion des images.

D'un point de vue mathématique, le corps n'est pas objectif comme un point dans le système de coordonnées où il n'y a que les lieux absolus, au contraire, le corps est plutôt comme

1 *MSME*, p. 50.

2 *Id.*, p. 49.

3 *Id.*, p. 50.

4 Cette expérience consiste à porter pendant un certain temps des lunettes ayant pour effet de renverser l'image des objets, et il trouve que, bien que les images soient inversées, celle sur les rétines redresse après un certain temps d'adaptation. *Id.*, p. 72.

5 *Id.*, p. 73.

l'origine puisque tous les points sont relatifs par rapport à lui et sont « un ici de moi »¹. Il est cette installation dans le monde qui le met dans des relations diverses et mobiles.

En second lieu, il faut remarquer que le corps lui-même est aussi expressif : comme Merleau-Ponty l'explique dans *Phénoménologie de la perception*, « le corps est éminemment un espace expressif »², et dans *Signes*, « Toute perception, toute action qui la suppose, bref tout usage humain du corps est déjà expression primordiale. »³

Malgré les différences culturelles, dans le monde entier, des gestes sont utilisés pour montrer de l'affection, de la haine, etc. Le geste est prélinguistique parce que lorsque nous faisons un geste, c'est souvent spontané et donc préréflexif, c'est simplement le corps qui s'exprime. De plus, il n'est même pas nécessaire de penser à son sens linguistique avant de faire un geste puisqu'il a un sens sans se référer au langage. Par exemple, selon M. C. Dillon, le sourire est un geste prélinguistique qui a un sens, c'est-à-dire qu'il signifie quelque chose, et dans des contextes différents, il pourrait avoir plusieurs sens, « La pluralité des sens possibles permet au même geste d'être institutionnalisé avec des sens différents dans des contextes culturels différents et d'acquiescer ainsi une limitation et une rigidité conventionnelles »⁴. À partir de ces institutions, le langage est entraîné dans le sens parce que « Les mots, selon Merleau-Ponty, sont des gestes linguistiques qui ont acquis une limitation institutionnelle dans les conventions d'une culture. »⁵ Autrement dit, ce ne sont que pour les raisons conventionnelles que le langage est engagé plus tard dans l'expression gestuelle. Donc, lorsque nous voulons nous exprimer spontanément par le geste, comme les signes peuvent être le porteur du sens⁶, le geste le peut également. Dans l'expression, le langage est dépassé et le geste nous fait glisser directement au sens.

De plus, l'expression verbale pourrait aussi être spontanée et atteindrait, en quelque sorte, la dimension préréflexive et ensuite aborde le silence prélinguistique. Merleau-Ponty note que « la langue maternelle véhicule les conflits les plus profonds »⁷, c'est parce qu'elle a été acquise de façon non intellectuelle, cela veut dire qu'il s'agit plutôt de notre contact avec le monde sensible. Quand nous parlons en langue maternelle, nous avons l'impression de traduire nos pensées sans tenir compte des règles linguistiques, c'est ce que nous parvenons rarement à faire

1 *MSME*, p. 73.

2 *PHP*, p. 181.

3 *S*, p. 108.

4 DILLON, M.C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1998, p. 188.

5 *Ibid.*

6 *PM*, p. 17.

7 *PP*, p. 101.

dans une langue étrangère parce qu'il y a un manque d'intimité avec celle-ci. En d'autres mots, ce qui importe, c'est l'intimité entre la langue maternelle et nous.

Lorsque nous apprenons une langue étrangère, nous apprenons la logique, la structure et la signification correspondante des mots dans la langue maternelle, cependant, il faut que cette dernière invente tout à partir des signes déjà disponibles et du silence prélinguistique. La langue maternelle est donc la langue qui est au plus près du silence puisqu'elle a sa racine en lui tandis que la langue étrangère reste un instrument linguistique qui ne possède que des liens extérieurs et c'est pourquoi elle n'entend pas la voix intérieure du silence. La langue étrangère pour nous est plutôt un intermédiaire, tout comme le tableau véhiculant « l'expression brute »¹ du peintre. Celle-ci ne peut atteindre ses spectateurs que si ces derniers sont prêts à entrer dans le monde silencieux proposé par le peintre, à saisir les nuances au-delà des mots ou des images visibles, et à suivre la voix du silence, « sautant les intermédiaires, sans autre guide qu'un mouvement de la ligne inventée, un tracé presque incorporel, à rejoindre le monde silencieux du peintre, désormais proféré et accessible »². En d'autres mots, pour atteindre l'expression brute, il faut dépasser le tableau et renoncer à sa forme, afin de saisir de manière immédiate le sens. Par conséquent, la parole est souvent spontanément prononcée sans que nous y réfléchissions puisqu'elle ne vise qu'à faire parler les sensibles et cherche à coïncider avec eux. En ce sens, la langue maternelle est comme le geste qui nous guide vers un sens parce qu'elle dépasse les signes et se dirige vers le silence plutôt que vers l'expression elle-même.

2. Unité et écart

Dans le monde du silence, l'unité et surtout l'écart perceptif sont les deux éléments qui restent encore clairs et visibles même sans description au niveau langagier. C'est à cause de cela que nous pouvons les repérer dans le silence.

1) Unité et style

L'unité est une propriété particulière dans le silence qui est prélinguistique parce qu'elle n'a pas besoin d'indications linguistiques pour être désignée. Selon Hamrick et Van Der Veken, Merleau-Ponty donne l'exemple de la rose³ pour interpréter l'unité. Il met en avant que

1 *S*, p. 83.

2 *Ibid.*

3 HAMRICK, William S., VAN DER VEKEN, Jan, p. 107.

seulement la roséité s'étendant tout à travers la rose, non pas la rose vue par un sujet, pourrait être l'être-rose de la rose. En d'autres termes, ce qu'il cherche, c'est le point commun qui se trouve chez toutes les roses et par la roséité, nous remarquons une « idée générale »¹ de la rose. Finalement, « générativité naturelle »² émerge d'une espèce rose.

L'être-rose n'est pas une rose particulière, parce que, comme le *Wesen* est au sens verbal, il est la rose qui tend toujours vers une autre rose qu'elle-même. La transformation constante exige une identité de rose qui soit maintenue à travers les changements, pour que la rose ne soit pas reconnue comme d'autres choses. C'est donc la générativité immanente à la rose dont Merleau-Ponty parle.

En bref, que ce soit la générativité, l'identité ou la roséité, celles-ci renvoient toutes à la même idée qui est l'unité de la rose. Comme l'immobilité dans le mouvement, elle peut émerger du silence parce qu'elle se distingue par sa particularité et se différencie des autres.

La notion de style est assez présente chez Merleau-Ponty, qui est liée à l'unité, « J'éprouve l'unité du monde comme je reconnais un style »³. Le style est une « unité adverbiale »⁴ qui consiste en une manière de se comporter et n'a pas de définition exacte parce que c'est seulement ceux qui en ont déjà l'expérience qui peuvent le comprendre profondément de façon non linguistique. Cela veut dire que, généralement, le style est cette unité distincte que nous sommes capables d'identifier, mais nous ne pouvons pas lui donner une définition déterminée puisque celle-ci ne peut pas englober toutes les particularités d'un certain style. Donc, il dépend plutôt de notre perception afin de reconnaître une certaine manière qui correspond à celle que je connais selon des particularités qu'elles partagent.

D'abord, le style est plus remarquable chez les écrivains et les peintres, puisqu'ils ont des œuvres à présenter qui les présentent en retour. Comme la « propre voix »⁵ d'un écrivain, tous les peintres ont également leurs propres particularités qui révéleront leur identité seulement par un coup d'œil sur le tableau et par la lecture d'une phrase dans le livre. Pour Malraux, le style est « le moyen de recréer le monde selon les valeurs de l'homme qui le découvre. »⁶ Les peintres et les écrivains mettent donc leur perspective sur le monde dans leurs œuvres en y inscrivant leurs propres expériences perceptives.

1 *VI*, p. 226.

2 *Ibid.*

3 *PHP*, p. 384.

4 DILLON, p. 79.

5 *S*, p. 84.

6 *Id.*, p. 86.

Ensuite, le style est également inscrit dans la vie de chacun. Puisqu'il s'agit d'une manière de faire quelque chose, le style pourrait se trouver dans la manière dont nous écrivons sur le papier, par exemple, dans la pause que nous avons l'habitude de faire après la virgule, une écriture diverse, etc. L'ensemble de ces différences subtiles constitue le style.

Enfin, il y a encore du style dans la manière de percevoir qui concerne « la propriété du monde tel qu'il se donne »¹. « La perception déjà stylisée »², cela signifie que la perception diffère lorsqu'il s'agit de la personne différente. Il faut noter qu'il ne s'agit pas d'interpréter, mais de percevoir le monde différemment, par exemple, le peintre et l'écrivain perçoivent une femme de manières diverses et la traitent comme une « manière d'être chair »³ différente.

Par ailleurs, le style est l'un des contenus du monde du silence parce que « Le style nous amène au niveau de la perception pré-réflexive qui est la reconnaissance perceptive des gestes du monde par le corps. »⁴ Le style n'est jamais clair au niveau linguistique, il s'agit plutôt d'une manière de percevoir et de se comporter, car aucun d'entre eux ne nécessite l'engagement du langage pour saisir ou pour s'exprimer.

2) Écart et la perception diacritique

Le terme « diacritique » a été emprunté à Saussure⁵, Merleau-Ponty l'utilise pour désigner la différence qui repose sur l'écart des signes linguistiques, « les signes sont diacritiques *i. e.* chacun marque une différence de signification »⁶. Toutefois, la différence n'existe pas seulement au niveau du langage, la perception est aussi diacritique, c'est-à-dire « percevoir des différences sans termes »⁷.

Puisque le corps est expressif, la manière dont le corps pourrait avoir des significations devrait correspondre à celle dont le langage en a. Par conséquent, Merleau-Ponty fait une analogie entre le schéma corporel et le système phonématique : comme ce dernier oppose un phonème à un autre phonème pour créer des sons, de même, « le schéma corporel est puissance de varier un certain principe sans connaissance expresse de ce principe »⁸. Il est certain que la

1 ALLOA, p. 83.

2 *Id.*, p. 87.

3 *S.*, p. 87.

4 MAZIS, Glen A., *Merleau-Ponty and the Face of the World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*, New York, State University of New York Press, 2017, p. 34.

5 SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot & Rivages, 1995, p.57.

6 *MSME.* p. 178.

7 *Id.*, p. 203.

8 *Id.*, p. 204.

différence existe et que la perception est diacritique, « la perception ici comme témoin d'un écart fondamental dans notre expérience sensible *en tant qu'expression implicite* »¹, mais avant d'être explicitement représentée par les signes, il reste dans le silence.

Il y a d'autres moyens pour montrer des différences, par exemple, revenons à l'expérience de Stratton, le haut et le bas ne sont pas donnés autrement que comme des écarts et les directions ne signifient que la relation par rapport au corps. Comme dans le système phonématique, lorsqu'un des phonèmes disparaît, un autre prendra immédiatement sa place et le remplacera. Ensuite, tout le système reprendra son fonctionnement habituel. Cela signifie que, d'une part, le phonème disparu n'a pas une place essentielle dans le système sans lequel ce dernier ne peut fonctionner, de l'autre, aucune des parties dans le système n'a d'importance, elles n'ont de sens que lorsqu'elles fonctionnent ensemble. De même, le redressement des images est réalisé parce que le corps rétablit la relation entre les éléments opposés en les insérant dans une nouvelle relation.

Au début, le corps a subi un chaos parce que l'ordre du système précédent, plus précisément, le schéma corporel, a été perturbé. Après un certain temps d'adaptation, les images sur les rétines se redressent. Il semble que le schéma corporel a retrouvé l'ordre ancien, cependant, ce n'est pas le cas. Le haut visuel n'est pas objectif, celui-ci n'est pas destiné à un haut tactile. Lors de la relation perturbée des directions, l'unité du schéma corporel était également perturbée, c'est-à-dire qu'il ne pourrait plus fonctionner comme un tout. Comme le système phonématique, le schéma corporel réorganisait les différents éléments diacritiques pour trouver un nouvel ordre. Puisque le haut et le bas sont comme des écarts, deux directions diacritiques, le nouveau haut visuel est donc lié au haut tactile ancien. Ainsi, l'ordre ainsi que l'unité du schéma corporel sont rétablis. C'est l'« engrenage de mon corps et du spectacle »² qui rend la perception diacritique possible : sans notre inscription dans le monde sensible, nous serons comme l'âme qui « voit dans tous les sens la même chose »³. Bien entendu, la perception diacritique ne sera pas aussi explicite que les signes diacritiques, toutefois, ce n'est qu'elle qui a un sens prélinguistique.

Dans ce chapitre, nous avons exploré le contenu du monde du silence, en cherchant à comprendre l'origine du sens avant l'expression linguistique. Nous avons examiné la

1 KEARNEY, Richard, « Écrire la chair : l'expression diacritique chez Merleau-Ponty », *Chiasmi international*, 2014/n° 15, pp. 183-198, p. 185. Nous soulignons que l'italique est de l'auteur.

2 *MSME*, p. 73.

3 *Id.*, p. 71.

cybernétique, en mettant en comparaison les capacités linguistiques des machines cybernétiques et de l'IA avec celles de l'homme, soulignant que ces machines n'utilisent que des codes algorithmiques dépourvus de profondeur et sens subjectif. Ensuite, nous avons abordé la notion d'*Umwelt* pour analyser les comportements des animaux pour montrer que, même sans langage verbal, les animaux supérieurs démontrent déjà des formes d'expression primitive, marquant l'émergence d'un sens prélinguistique. Les animaux supérieurs, grâce à leurs organes sensoriels davantage développés, sont capable de percevoir de manière plus fine et réagir à leur milieu de manière complexe, créant un *Gegenwelt* qui reflète leur monde perceptif. Enfin, nous nous sommes tournés vers le corps humain et son inscription dans le monde sensible. Le corps joue sans doute un rôle crucial dans la transformation du sens perceptif en langage, avec des gestes comme formes d'expression prélinguistique. L'unité et le style, ainsi que la perception diacritique, sont des éléments primordiaux du monde du silence. Ainsi, ce chapitre a montré que le monde du silence est rempli de sens prélinguistique, révélant une profondeur que le langage articulé ne peut entièrement capturer.

Chapitre III : Passage du silence au langage

Le silence est expressif, il a un contenu qui attend d'être approprié par des expressions linguistiques. Mais comment le passage du silence au langage est-il possible ? En d'autres termes, il faut connaître la manière dont le *logos endiathetos* appelle le *logos prophorikos*. En effet, dans le premier chapitre, nous avons déjà remarqué que la coïncidence entre le silence et le langage est impossible. Le langage est une sorte de séparation, Merleau-Ponty note : « Il est vrai qu'on ne parlerait de rien s'il ne fallait parler que des expériences avec lesquelles on coïncide, puisque la parole est déjà une séparation. Davantage, il n'y a pas d'expérience sans parole, le pur vécu n'est pas même dans la vie parlante de l'homme. »¹ Il existe un écart fondamental entre le pur vécu et la parole, c'est-à-dire entre le silence et le langage, cependant, cela ne signifie pas que le silence est complètement indicible, et l'important est de déterminer comment le contenu qui existe dans les expressions linguistiques est transformé à partir du silence, et ce qu'est ce passage. Quel est le rôle de la perception dialectique dans ce passage ? est-il possible que ces expressions trahissent, dans des certains cas, le pur vécu ?

Dans le dernier chapitre, nous avons montré que l'insertion dans le monde par le corps indique le lien étroit entre les deux et souligne également l'origine du sens. Le corps ou le monde seul n'a aucun sens, et il est impossible d'imaginer qu'un monde sans hommes et un corps qui ne se situe pas dans le monde puissent avoir un sens. Il faut donc tenir compte du monde et du corps pour répondre à ces questions.

Comme dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty n'explique pas explicitement comment l'expression gestuelle peut passer à l'expression linguistique ; il écrit simplement : « le corps convertit en vocifération une certaine essence motrice, déploie en phénomènes sonores le style articulaire d'un mot »². mais sans le préciser davantage, et il ne discute jamais dans ses textes le passage du silence au langage. Mais nous constatons que, dans certains passages des cours sur *La nature*, Merleau-Ponty aborde le symbolisme du corps humain et du langage qui donne une possibilité de concevoir le passage du silence au langage. En outre, il est nécessaire de prendre en compte l'isomorphisme entre le langage et le monde sensible. Dans *Le visible et l'invisible*, il souligne que les structures de l'affectivité sont aussi celles du langage et des connaissances, et que l'affection en tant que sensation représentative est la présence au monde par le corps et celle au corps par le monde, elle est la chair et le

1 *PHP*, p. 394.

2 *Id.*, p. 221.

langage¹. Si la perception est « un langage avant le langage »², Merleau-Ponty veut-il dire que le langage et le perçu sont isomorphes ? et puisqu'il remarque aussi que « Le perçu et la chose sont isomorphes »³, cela signifie-t-il qu'il y a un isomorphisme entre le monde pris dans le perçu⁴, ou le monde sensible⁵, et le langage ? Toutefois, Merleau-Ponty souligne également que « la vie du langage reproduit à un autre niveau les structures perspectives »⁶ et que « le monde du silence, le monde perçu, du moins, est un ordre où il y a des significations non langagières »⁷, entre le langage et le monde sensible, il y a bien des divergences qui mettent en question la possibilité d'un isomorphisme. Il est donc primordial d'aborder la structure du langage et la structure du monde sensible, ainsi que la relation entre la chair et le langage afin de bien analyser le passage du silence au langage.

Ainsi, dans ce chapitre, nous allons examiner ce passage. Nous aborderons tout d'abord le symbolisme du corps humain ainsi que celui des animaux supérieurs pour explorer le phénomène d'expression primitive silencieuse. Nous mettrons ensuite en relief la possibilité d'un isomorphisme entre le monde et le langage. Finalement, nous tenterons d'analyser la chair du langage afin d'explicitier le chiasme entre le langage et la chair et de connaître le lien entre le langage et le silence.

I. Le symbolisme du corps humain

D'après Merleau-Ponty, le comportement animal a une dimension expressive. Par exemple, il note dans *La nature* que chez les animaux supérieurs, le rapport sexuel a « une valeur expressive »⁸ et que l'activité symbolique est un moyen pour communiquer entre eux⁹. Le symbolisme est « quelque chose signifie tout autre chose »¹⁰. Le langage est symbolique, puisque le signifiant lui-même n'a pas de signification, celui-ci n'est qu'un symbole d'un signifié.

Avant d'explorer le symbolisme du corps humain, il est nécessaire de réfléchir à l'activité symbolique des animaux pour montrer comment l'homme se distingue de l'animal : d'une part,

1 Voir *VI*, p. 288.

2 Voir *N*, p. 370.

3 *Id.*, p. 455.

4 Voir *Ibid.*

5 Nous soulignons que, selon Merleau-Ponty, « Monde sensible = les choses ». *MSME*, p. 45.

6 *N*, p. 359.

7 *VI*, p. 223.

8 *N*, p. 321.

9 *Id.*, p. 333.

10 *IP*, p. 259.

l'homme possède une capacité linguistique qui lui permet d'exprimer des idées complexes et abstraites tandis que l'animal peut seulement s'exprimer de manière simple et visible. D'autre part, « l'homme ne peut apparaître dans sa différence par l'addition de la raison à l'animal (corps). »¹ L'homme est différent de l'animal parce qu'il a « une autre manière d'être corps »². La distinction entre le corps de l'homme et celui de l'animal nous fait voir comment le langage émerge du silence, c'est-à-dire comment l'expression symbolique non verbale passe à l'expression linguistique.

1. L'activité symbolique chez l'animal

L'activité symbolique a un lien intime avec l'activité instinctive³. Afin de comprendre comment l'activité instinctive peut évoluer vers le symbolisme, il est crucial d'interroger d'abord l'activité instinctive et d'explorer la manière dont les comportements instinctifs peuvent se transformer en gestes symboliques. Comprendre ce passage de l'activité instinctive au symbolisme nous permettra de mieux saisir la manière dont le sens émerge dans le silence chez les animaux.

1) Activité instinctive

L'instinct est « une activité primordiale “sans objet”, *objektlos* »⁴, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une activité qui se déclenche même sans aucun stimulus externe ; de ce fait, l'instinct ne se réduit pas à une mécanique parce que cette dernière nécessite un élément perceptif, un stimulus externe. L'activité instinctive peut se produire à vide⁵, sans le stimulus extérieur, autrement dit, l'instinct est plutôt déclenché par un stimulus inné qui n'a aucun lien avec un comportement mimé ou appris, il est « instauré du dedans, mais [...] possède une cécité, et [...] ne connaît pas son objet »⁶.

Ainsi, l'instinct montre une dualité entre « la loi interne de sa conduite et le rapport à un monde extérieur »⁷, c'est-à-dire entre le voir et le faire. D'un côté, l'activité instinctive est plutôt une activité pour le plaisir qui n'a pas de but à atteindre. L'animal a besoin de boire et de se

1 *N*, p. 362.

2 *Ibid.*

3 Voir *Id.*, p. 333.

4 *Id.*, p. 326.

5 Voir *Id.*, p. 333.

6 *Id.*, p. 328.

7 *Id.*, p. 331

nourrir, il est poussé par un désir intérieur, pour chercher un objet dans le monde extérieur qui va l'apaiser, mais sans savoir de quel objet il s'agit, ni pourquoi le désir existe ; par conséquent, « l'instinct est à la fois en lui-même et tourné vers l'objet. »¹ De l'autre, le fait que l'instinct est sans objet signifie que « l'objet de l'instinct est fluent, "irréel" et sujet à de multiples métamorphoses »² : c'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty décrit l'activité instinctive comme hallucinatoire et onirique³, puisque peu importe l'objet, pour l'animal, l'instinct est plutôt un désir à satisfaire et il ne s'agit pas de l'objet cherché pour y parvenir, mais plutôt du désir lui-même, ou bien « il est manque, tension, déséquilibre »⁴, autrement dit, cet objet peut être remplacé par tout autre objet. Cela « favorise le glissement du comportement instinctif vers un comportement symbolique »⁵, car un instinct qui se produit à vide donne une place aux symboles, « un instinct peut se transposer en geste symbolique »⁶. De plus, l'instinct manifeste une unité par rapport au comportement animal fondé sur la *Prägung*, une empreinte : en d'autres mots, l'activité instinctive a un style qui distingue une espèce d'animal d'une autre, par exemple, « la manière dont un animal use de son corps pour boire varie selon les espèces »⁷. L'instinct n'est pas tout à fait inaltérable pour l'animal : par exemple, une oie qui, par la *Prägung*, s'est fixée à d'autres oiseaux n'exécute pas de comportement sexuel avec une oie. D'une part, cela montre la caractéristique irréversible de la *Prägung*, cette oie ne peut plus avoir l'instinct en tant qu'oie comme ses congénères. D'autre part, l'instinct manifeste la manière dont l'animal est capable d'apprendre, par la *Prägung*, une conduite spécifique comme instinct. Nous ne constatons pas clairement l'émergence du sens au niveau de l'activité instinctive, cependant, puisque l'instinct est susceptible d'être altéré, cela rend possibles les activités symboliques, où un sens primitif commence à se manifester.

2) Passer à l'activité symbolique

L'émergence de l'activité symbolique est due au caractère onirique de l'activité instinctive, car il s'agit d'une activité à vide dont l'action effective peut être substituée par d'autres actions⁸ : en d'autres termes, le comportement de l'animal ne vise pas un but réel, mais est un substitut

1 *N*, pp. 330-331

2 DUFOURCQ, p. 286.

3 Voir *N*, p. 331.

4 DUFOURCQ, p. 286.

5 *Ibid.*

6 BIMBENET, p. 262.

7 *N*, p. 326

8 Voir *Id.*, p. 333.

symbolique. Le comportement animal ne répond plus seulement à des désirs, mais commence à prendre une certaine valeur symbolique. Par exemple, les mouvements de vol, de cachette et de projection de la tête vers le haut chez un canard, ou les mouvements latéraux de la tête chez un poisson deviennent très vite un signe¹. Ces mouvements initialement instinctifs commencent à se transformer en symboles avec des significations symboliques spécifiques et deviennent des moyens de communication pour l'animal. Chez le canard, le mouvement de la tête devient un signe pour entraîner les petits, tandis que chez le poisson, ce mouvement peut également devenir un signe de démarrage, et comme chez d'autres espèces, un arrêt brusque est un cri d'appel ou d'alarme. Le lien entre l'instinct et le symbolisme est que celui-là est toujours relié à certains aspects partiels de l'objet, constituant ainsi un schème déclencheur. Cela implique que le lien entre l'activité instinctive et l'activité symbolique n'est pas du tout contingent, puisqu'il faut que le signe soit compréhensible en l'absence de précisions explicites au niveau du langage. Cela veut dire que le signe est naturellement associé à la signification fournie par l'objet ou l'événement qui s'ensuivent.

C'est dans les activités symboliques que se manifeste la ritualisation animale en tant que « phénomène d'expression réciproque »². Prenons le cas des parades sexuelles : les comportements développés par le symbolisme prennent une nouvelle valeur en tant que « évocateurs sociaux »³, cela signifie que l'aspect visuel devient plus prédominant sur la partie purement motrice et effective, et que l'animal n'est plus motivé que par son instinct, il est capable d'acquiescer un nouveau comportement en observant⁴, conduisant ainsi à une exagération mimique ou d'une ritualisation. Autrement dit, lors d'une parade sexuelle, cette dernière n'a pas du tout de but physiologique, *a contrario*, celle-ci est en fait une condition indispensable de cet acte biologique de copulation⁵.

L'instinct est orienté vers l'image⁶, c'est-à-dire que le voir est orienté directement vers le faire, par exemple, dans le cas de l'étourneau, son activité instinctive consiste à chasser des mouches : lorsqu'il voit une mouche, il la chasse immédiatement. Puis, l'activité instinctive se transforme en une activité mimée⁷, c'est dans le cas du canard que nous constatons que le mouvement de la tête chez le canard ne se glisse plus de manière directe vers un faire, puisque

1 Voir *N*, p. 333.

2 *Id.*, p. 337.

3 *Id.*, p. 336.

4 C'est le *learning* dont Merleau-Ponty parle dans le texte, nous soulignons. Voir *Id.*, p. 332.

5 Voir *Ibid.*

6 Voir *Id.*, p. 331.

7 Voir *Id.*, p. 334.

ce mouvement sert d'abord de signe afin d'entraîner les petits. Ces derniers, par la *Prägung*, s'identifient à leurs parents en mimant leur comportement. Le mouvement de la tête et la chasse aux mouches sont fondamentalement différents, car le premier fonctionne plutôt comme un symbole : surtout chez les petits canards, ce mouvement a un objectif au lieu d'un acte viser à vide. Finalement, l'activité mimée passe à l'activité symbolique où « une distance s'établit entre le faire et le voir »¹. La ritualisation animale est l'ensemble des symboles ayant des significations particulières, le fait que le mâle voit la femelle ne conduit pas d'abord à un faire, c'est-à-dire que l'activité sexuelle renvoie à une cérémonie nécessaire pour eux, ainsi, la ritualisation est une sortie de l'instinct². Pour l'animal, celle-ci sert de manifestation visible où une signification se dévoile en mettant en valeur une fonction non utilitaire. C'est précisément par cette dernière que nous remarquons une valeur expressive, une « valeur de forme »³ chez les animaux, puisque le rapport sexuel n'est plus simplement destiné à la reproduction, au contraire, le faire s'éloigne du voir afin que les symboles puissent trouver leur place dans cette distance pour véhiculer une expression qui est signifiante pour l'animal.

Chez les animaux, le symbolisme reste encore obscur et primitif, mais nous voyons déjà que le sens primitif est prêt à émerger. Le passage de l'activité instinctive à l'activité symbolique montre qu'une expression n'est possible que lorsque le faire et le voir sont bien distingués, c'est-à-dire qu'une distance entre le symbole et le symbolisé est nécessaire pour qu'il y ait une signification. Dans ce sens, nous pouvons considérer que le silence prélinguistique est cette indivision entre le symbole et le symbolisé et lorsque la division émerge, le sens, toute expression ainsi que le langage apparaissent.

2. Le symbolisme du corps humain

Dans le cours « Nature et logos : le corps humain », Merleau-Ponty distingue principalement deux symbolismes, l'un est celui d'indivision où le « symbole et symbolisé sont liés, l'autre est celui de l'aveuglement, parce que leur rapport de sens est donné par l'organisation du corps »⁴, l'autre est celui du langage, « où signes et signification sont survolés par un esprit »⁵. La question est de montrer comment le premier peut se transformer en le dernier.

1 *N*, pp. 336-337.

2 Voir *Id.*, p. 336.

3 *Id.*, p. 321.

4 *Id.*, p. 358.

5 *Ibid.*

Le symbolisme d'indivision, c'est également celui du corps humain : puisque le rapport entre le signifié et le signifiant est déterminé par l'organisation du corps humain, cela implique que ce symbolisme est lié à la perception. En effet, selon Merleau-Ponty, un organe des sens mobile comme l'œil est déjà un langage tacite, parce que le mouvement sert d'interrogation tandis que la perception est la réponse¹. Pour le corps humain comme pour le corps animal, l'exploration de son milieu entraîne la réception de la perception. Cependant, Merleau-Ponty saisit celle-ci comme un langage, puisque, d'après lui, ce dernier et la perception partagent des particularités semblables, par exemple, ils peuvent tous deux être renvoyés à un certain système d'équivalences qui est constitué d'écarts, et « le donné apparaît apporté dans un certain code, sur un certain système d'équivalences comme variante ou écart défini à l'égard d'un certain niveau humain, qui n'est pas encore une signification, idée, savoir, puisque la caractérogénie reste à faire »². Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty définit le donné comme un présent ou un savoir silencieux³ qui n'existe que dans une dimension préreflexive sensible et est en rapport avec le *logos endiathetos*.

La perception est diacritique comme le langage, mais la différence est que celui-ci est conventionnel : en d'autres termes, le symbolisme du langage est un symbolisme artificiel dont le rapport entre le signifié et le signifiant est institué par l'homme. Si notre corps est le symbolisme primordial, alors le symbolisme du langage n'a qu'une place secondaire qui peut également être saisie comme un « second corps »⁴. Par contre, le symbolisme du corps humain est un symbolisme naturel qui porte en lui « un sens latent, aveugle »⁵. Quant au symbolisme du corps, si la relation entre le signifié et le signifiant est déterminée par l'organisation du corps, alors cette relation est indivise puisque le corps vivant ne peut pas être simplement réduit l'ensemble de ses membres, c'est une unité indivise : « En disant que le corps est symbolique on veut dire que, sans *Auffassung* préalable du signifiant et du signifié supposés séparés, le corps passe dans le monde et le monde dans le corps. »⁶ En conséquence, le corps en tant que symbolisme naturel indivis dévoile un entrelacs entre le monde et lui, son inscription dans celui-ci est certainement expressive, mais comment ce symbolisme peut-il passer au symbolisme du langage ? pourquoi les deux symbolismes se distinguent-ils encore l'un de l'autre lorsqu'ils

1 Voir *N*, p. 358.

2 *Ibid.*

3 Voir *VI*, p. 230.

4 *N*, p. 357.

5 *Id.*, p. 380.

6 *Id.*, p. 357.

sont tous deux faits d'écarts, c'est-à-dire, comment un système d'équivalences non conventionnel peut-il se traduire en celui qui est conventionnel ?

Dans le texte, Merleau-Ponty ne donne pas une réponse explicite à ces questions, mais il note que le symbolisme du corps peut être compris comme le *logos endiathetos*, car il s'agit d'un monde de la perception silencieux, tandis qu'il est évident que le symbolisme du langage fait partie d'un *logos proféré*, le *logos prophorikos*¹ : il semble dès lors que la question revient à celle de ces deux *logoi*. L'analyse du symbolisme ne permet pas de résoudre le problème du passage du silence au langage, car il n'y a pas de définition claire de la manière dont le corps et le langage se transforment. Nous avons déjà indiqué ci-dessus que, chez les animaux, le phénomène d'expression existe même en absence de langage. De même, bien que le corps humain soit également déjà expressif grâce à son insertion dans le monde sensible, il est impossible de passer de l'expression corporelle symbolique à l'expression linguistique en recourant simplement au symbolisme, car celui-ci manque de clarté pour expliciter le passage du silence au langage. Afin de sortir de cette impasse, il est nécessaire de chercher une autre manière d'interroger ce passage.

Le symbolisme nous montre que le corps et le langage ont des points communs en définissant qu'un comportement et un mot peuvent représenter autre chose qu'eux-mêmes et qu'ils sont expressifs et sont le fondement de toute expression. Toutefois, l'accent ne doit pas être mis sur le symbolisme, mais plutôt sur le symbolisé et le symbole dans un système symbolique, et ce n'est qu'en connaissant bien ces premiers que nous pouvons mieux expliquer le symbolisme, c'est-à-dire, montrer comment il est possible. Il faut donc analyser la possibilité d'un isomorphisme entre le langage et le monde sensible, autrement dit, il est capital de mettre en relief la structure du monde sensible, dans lequel s'inscrit le corps, et celle du langage.

II. L'isomorphisme est-il possible ?

En ce qui concerne l'isomorphisme du langage et de la réalité, il est incontournable de parler de l'ouvrage de Wittgenstein publié en 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, dans lequel il expose l'idée que le monde et le langage partagent la même forme logique. Bien que le dernier Wittgenstein souligne dans un autre ouvrage que cette idée d'un isomorphisme entre le monde objectif et le langage est erronée, en mettant en relief l'usage des mots et le contexte, il est nécessaire d'analyser l'isomorphisme wittgensteinien. La théorie de Wittgenstein propose

¹ N, p. 359.

une nouvelle interprétation du langage, établissant un lien entre le langage et le monde objectif, sa théorie est assez convaincante, mais il ne parvient pas à expliquer des aspects tels que l'évolution du langage. L'insuffisance nous amène à réfléchir un nouvel isomorphisme du langage. En intégrant l'isomorphisme wittgensteinien et la philosophie merleau-pontienne, non seulement il éclaire les limites des vues de Wittgenstein, mais il permet aussi de dégager de nouvelles perspectives sur l'articulation entre langage et le monde sensible.

1. Isomorphisme entre le langage et le monde objectif

D'après Wittgenstein, le langage peut décrire le monde parce que la forme logique des deux est identique. Selon Ray Monk, l'auteur de la biographie de Wittgenstein, il s'est inspiré d'un compte rendu d'un procès à Paris concernant un accident de voiture dans le journal, où un modèle de l'accident a été présenté devant le tribunal. Il lui est venu à l'esprit que ce modèle pouvait recréer la scène de l'accident parce que ses parties, les maisons et les voitures miniatures, pouvaient représenter les choses réelles, les maisons et les voitures réelles. À cause de cela, selon lui, une proposition peut également servir de modèle, ou d'image, d'un état de choses, grâce à une correspondance entre ses parties et le monde.¹ À partir de cette analogie, Wittgenstein développe l'idée d'une identité entre les propositions et les images, celles-là étant équivalentes à des images logiques d'états de choses.

Le monde est fait, selon Wittgenstein, d'objets qui « contiennent la possibilité de toutes les situations »², se situant dans un espace logique. Les objets constituent à la fois l'état de choses et le fait. Celui-ci est tout ce qui a effectivement lieu dans l'espace logique et qui appartient au monde réel, à la réalité, tandis que l'état de choses est tout ce qui est seulement possible dans l'espace logique et qui appartient à un autre monde. Autrement dit, l'état de choses subsistant est la réalité et l'état de choses non-subsistant n'est qu'une possibilité latente qui n'est pas encore transformée en réalité.³

« L'image est un modèle de la réalité »⁴: selon Wittgenstein, l'image est dépendante de la réalité, et elle possède la même forme logique que le monde. Par conséquent, elle a la capacité de décrire le monde en établissant une relation projective entre l'image et le fait qu'elle décrit dans le monde. Tout comme le monde, l'image est faite d'éléments : « Les éléments de l'image

1 MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, New York, Penguin Books, 1991, p. 118.

2 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 2001, p. 35.

3 Voir *Id.*, p. 37.

4 *Id.*, p. 38.

sont les représentants des objets dans celle-ci. »¹ L'image représente le fait, alors que les éléments de l'image représentent les objets dans le monde en établissant une relation représentative entre eux. De plus, pour que l'image puisse décrire le fait par l'utilisation de ses éléments, il faut également une forme de représentation et que cette dernière soit logique. Donc, c'est l'image logique que Wittgenstein aborde dans ses textes.

Quant au langage, il a aussi la même forme logique que le monde. « La proposition est une image de la réalité. La proposition est un modèle de la réalité »². La proposition est déjà intimement liée à la réalité et au monde. Elle est composée des signes, c'est-à-dire d'abord les noms, l'élément le plus simple et le plus fondamental de la proposition. Chaque nom représente un objet : « Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification. »³ Et, afin de décrire le monde, les noms constituent de façon logique des propositions. Par ailleurs, « La totalité des propositions est la langue. »⁴ Le langage peut décrire le monde parce que les deux sont dominés par « la même relation représentative interne [...] la structure logique »⁵.

De manière générale, l'isomorphisme wittgensteinien ne révèle que le lien purement objectif entre le monde et le langage et réduit la complexité du langage à une simplicité, puisque sa théorie repose largement sur la définition ostensive, c'est-à-dire la manière de définir des termes par démonstration directe : par exemple, montrer un arbre et dire « c'est un arbre » établit une relation fixe entre l'objet dans le monde et le nom dans la proposition. Il est indéniable que Wittgenstein, comme les philosophes de son temps, tels que Russell et Frege, montre dans sa philosophie la même idée réaliste du langage, c'est-à-dire que chaque nom doit correspondre à un objet et constituer une proposition sous une forme logique pour décrire le monde. Alors, c'est impossible de définir clairement un concept abstrait puisqu'il n'a pas d'existence effective à laquelle un objet peut se référer. Et si ce concept abstrait ne trouve pas d'objet dans la réalité, cela signifie-t-il qu'il n'existe pas dans le langage ? Certes, la définition de l'objet n'est pas sans équivoque, il est « entités, choses »⁶ ; une émotion et une idée peuvent être considérées comme entité, et donc un objet en quelque sorte. Le premier Wittgenstein saisit le langage plutôt comme un produit idéal de la raison, c'est-à-dire, le langage dans son contexte ressemble à une machine sans intérêt et est réduit à un algorithme. Il ignore le sujet parlant sans prendre en compte que ce dernier a une vie et se situe dans une certaine culture ; toutefois, dans

1 WITTGENSTEIN, p. 38.

2 *Id.*, p. 51.

3 *Id.*, p. 43.

4 *Id.*, p. 50.

5 *Id.*, p. 52.

6 *Id.*, p. 34.

le réseau complexe qu'il construit pour le langage, chaque élément est bien associé à un autre, leur relation est déterminée par la raison plutôt que par un sujet parlant, et en outre, cette relation est figée pour atteindre la certitude. Il n'y a donc aucune subjectivité que nous puissions repérer dans sa première philosophie.

2. Langage et expérience vécue

Dans son cours à la Sorbonne sur la conscience et l'acquisition du langage, Merleau-Ponty note que l'algorithme est le meilleur langage dans ce sens où il est un langage scientifique et il est donc impossible d'y trouver des ambiguïtés ; c'est aussi un langage universel qui englobe toutes les langues humaines¹ et qui peut donc les représenter et les résumer. De ce fait, l'universalité présupposée par l'isomorphisme entre le monde objectif et le langage exclut l'individualité du langage puisqu'il ne s'agit que d'un modèle linguistique qui généralise la structure syntaxique et la grammaire et qui ne montre jamais les évolutions du langage accomplies par les sujets parlants au cours de l'utilisation du langage, ni la finesse du langage qui permet de s'exprimer de nombreuses manières. Autrement dit, l'algorithme est complètement incapable de montrer les intentions du sujet parlant ou d'analyser l'intonation qui peut également être significative : il s'agit donc d'un langage complètement détaché de la vie et du sujet parlant, c'est-à-dire un langage qui abandonne la subjectivité révélant l'expérience vécue et perceptive du corps et le contexte socio-culturel. Néanmoins, le sujet parlant est inscrit dans le monde sensible par son corps et il y a sans aucun doute un lien étroit entre l'expression linguistique, le corps et le monde sensible, entre le langage et notre expérience vécue personnelle, puisque c'est « à partir du phénomène de l'expression qu'il faut rendre compte du corps et du monde »².

En effet, le langage comporte une dimension physique, culturelle et sociale³. L'ouvrage de George Lakoff et Mark Johnson *Metaphors We Live By* dévoile ces différentes dimensions du langage, établissant un rapport entre le langage et le monde, la culture et le corps. Ils montrent que, bien qu'une grande partie du langage soit complètement arbitraire et conventionnelle et

1 Voir MERLEAU-PONTY, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Lagrasse, 2001, p. 10. Noté désormais *PPE*. Nous soulignons que l'idée que l'algorithme est un langage universel est notée également dans *La prose du monde* : « L'algorithme, le projet d'une langue universelle, c'est la révolte contre le langage donné. » *PM*, p. 10.

2 BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 80.

3 Voir LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, pp. 14-17.

n'a de sens que par son écart à une autre expression, nous pouvons, lors de l'analyse du langage, trouver des expressions qui sont susceptibles d'être expliquées par l'utilisation inconsciente relevée de notre expérience vécue corporelle. Par exemple, les mots « monter » et « descendre » peuvent être utilisés pour indiquer des mouvements au sens propre, tandis qu'au sens figuré, ils peuvent également être liés à une émotion positive ou négative. « Monter en grade » est généralement lié à la joie, tandis que « descendre dans l'estime » est souvent associé à la tristesse. Ainsi, une émotion positive signifie « vers le haut », tandis qu'une émotion négative signifie « vers le bas ». Selon Lakoff et Johnson, cela s'explique par le fait que « la posture voûtée est typiquement associée à la tristesse et la dépression, et la posture érigée à un état émotionnel positif »¹.

Premièrement, cela implique que les émotions ne se limitent pas à une expérience interne dépourvue de toute manifestation externe adéquate. En revanche, Merleau-Ponty remarque dans *Phénoménologie de la perception* que nous pouvons lire la colère parce qu'elle est visible dans le geste et le comportement physique de chacun². La psychologie contemporaine affirme aussi que les émotions sont liées au langage et aux expressions corporelles et faciales.³ Ainsi, l'expression émotionnelle est souvent inséparable de l'expression corporelle.

Deuxièmement, il faut souligner que ces expressions ont un rapport étroit avec les expressions linguistiques. Comme le démontrent Lakoff et Johnson dans leur ouvrage, les expressions par rapport au haut et au bas font partie à la métaphore d'orientation et existent dans le langage que nous utilisons couramment sans que nous en soyons conscients. Ces métaphores mettent en lumière le fait que la manière dont nous vivons dans le monde par notre corps, notre expérience vécue a une influence sur notre perception et donc sur le langage. Cela signifie aussi que nous avons déjà une compréhension non-intellectuelle et non-linguistique de notre être-au-monde avant toute expression, et que c'est le langage rend qui cette compréhension visible.

1 LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, p. 15. Nous soulignons que des exemples cités ne sont pas ceux de l'ouvrage, car lors de la traduction en français, l'expression perd le sens littéral nécessaire, rendant ainsi certains exemples inadéquats. Donc, les exemples cités dans cette partie ont été choisis en fonction du contexte français. Dans le contexte anglais, pour exprimer le bonheur, les exemples donnés par les auteurs sont : "I'm feeling *up*. That *boosted* my spirits. My spirits *rose*." et pour exprimer le malheur, les exemples sont : "I'm feeling *down*. He's really *low* these days. I *fell* into a depression." (L'italique est de l'auteur)

2 Voir *PHP*, p. 225.

3 Voir NIEDENTHAL, Paula, WOOD, Adreinne, RYCHLOWSKA, Magdalena, « Embodied emotion concepts », *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Lawrence Shapiro (eds), London, Routledge, 2014, pp. 240-249, p. 247.

Troisièmement, la particularité des expressions émotionnelles et physiques est qu'elles sont spontanées : en d'autres termes, lorsqu'une émotion intense nous envahit, nous avons tendance à l'exprimer spontanément par nos gestes. À titre d'exemple, il est difficile de retenir des larmes en apprenant une bien triste nouvelle. De même, ce type de spontanéité se retrouve dans le langage¹ : lorsque nous parlons une langue, surtout notre langue maternelle, comme nous l'avons marqué dans le premier chapitre, nous avons une relation très intime avec notre langue lorsque nous répondons naturellement à quelqu'un, à une interrogation extérieure, sans traduire d'abord nos pensées dans une autre langue ni réfléchir à la syntaxe et à la grammaire. Dans la note d'un cours que Merleau-Ponty a donné en 1953 au Collège de France, il met en lumière que le mouvement peut être défini comme une expression² et met en comparaison la logique perceptive et la logique langagière³. Même s'il ne précise pas que ces deux logiques sont identiques, Merleau-Ponty parle de « la perception comme expression naturelle »⁴, et cela implique qu'il constate une analogie possible entre l'expression linguistique et d'autres expressions. En 1959, dans un autre cours au collège de France, il développe davantage cette même idée : selon lui, un organe des sens mobile comme l'œil est déjà un langage parce qu'il s'agit d'une interrogation, c'est-à-dire d'un mouvement, et d'une réponse, c'est-à-dire la perception comme accomplissent d'un projet⁵, puisque lorsque quelque chose attire notre attention, au niveau visuel, ce sont les yeux qui sont attirés de manière spontanée par ce stimulus et, quand nous regardons, il y a d'abord un mouvement de nos yeux et puis des images viennent à nos yeux, et nous avons donc des perceptions. Dans un certain sens, la structure du langage est identique à celle de la perception parce que toutes les deux concernent à la fois l'interrogation et la réponse, tous les deux consistent à répondre de manière spontanée au monde sensible. La perception, le silence est déjà un langage, c'est le *logos endiathetos*, car il a un contenu fait d'écarts perceptifs et diacritiques, capable de créer un sens, tout comme le langage est constitué de signes différents. Ainsi, Merleau-Ponty souligne que « la vie du langage

1 Nous soulignons que la spontanéité de l'expression linguistique n'est pas tout à fait identique à celle de l'expression émotionnelle. Cette dernière est plutôt une expression instinctive partagée par tout le monde malgré son contexte socio-culturel, tandis que l'expression linguistique a toujours une portée arbitraire conventionnelle, puisque les signes ne sont qu'une invention pour visualiser le langage et représenter le concept, entre les signes et sa signification, nous ne pouvons trouver aucun lien intrinsèque. Renaud Barbaras remarque aussi que « le lien du signe à sons sens n'est pas "naturel" comme l'est celui de la mimique à l'émotion, où le signe verbal est reconnu par la linguistique comme arbitraire. » BARBARAS, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 189.

2 Voir *MSME*, p. 183.

3 Voir *Id.*, p. 95.

4 *Id.*, p. 95.

5 Voir *N*, p. 358.

reproduit à un autre niveau les structures perspectives »¹, et que « toutes les possibilités du langage y sont déjà données »², dans le corps humain. Autrement dit, de manière générale, le langage et la perception partagent la même structure. Puisque la perception se rapporte intimement à notre expérience vécue corporelle dans le monde sensible, cela signifie qu'il existe aussi un lien intrinsèque entre le langage et l'expérience vécue, impliquant que les deux ont la même structure, c'est-à-dire que la perception utilise des écarts perceptifs pour transmettre des informations, de la même manière que le langage emploie des signes distincts pour communiquer des significations. Ainsi, la structure du langage reflète notre rapport avec le monde sensible, montrant que le langage et la perception sont profondément liés

Par ailleurs, il est nécessaire de mettre en évidence le fait que les métaphores d'orientation ne sont pas les mêmes dans toutes les cultures : même si tous les êtres humains partagent le même corps physique, notre compréhension de notre propre perception par rapport à l'orientation peut encore différer, car ces métaphores ne relèvent pas seulement de l'expérience vécue corporelle, mais aussi de l'expérience sociale et culturelle dans lesquelles nous nous immergeons. Grâce à ces métaphores d'orientation qui révèlent la façon dont nous appréhendons le monde ainsi que la façon dont nous nous y situons, nous voyons mieux notre rapport au monde. Par exemple, Lakoff et Johnson précisent dans leur étude que les métaphores d'orientation peuvent varier d'une culture à l'autre : dans certaines cultures, l'avenir est devant nous, tandis que dans d'autres, il est derrière nous.³ Par conséquent, les personnes nées dans des cultures différentes ont des expressions différentes concernant cette métaphore, alors que les personnes d'une culture disent « regarder en arrière » pour signifier « regarder le passé », les personnes d'une autre culture disent « regarder vers l'avant »⁴. C'est précisément parce que nous sommes insérés dans le monde par un corps que nous avons des expériences perceptives corporelles qui diffèrent selon la position dans l'espace. Bien que des cultures différentes façonnent notre perception spatio-temporelle en nous donnant des perspectives différentes, celles-ci renvoient toujours à des expériences perceptives du corps. Merleau-Ponty note aussi la manière différente de se comporter dans des cultures différentes, il souligne que les Français et les Japonais ont des comportements différents lorsqu'il s'agit de la colère, et il pense que cela implique de différentes manières « d'accueillir la situation et de la vivre »⁵. Les Japonais ont

1 N, p. 359.

2 VI, p. 200.

3 Voir LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, p. 14.

4 Comme la culture aymara, nous soulignons. Voir CASPANI-MOSCA, Madeline, « L'expérience du temps, l'espace et le self », *Les lettres de la SPF*, 2008/n°20, pp. 21-32, p. 26.

5 PHP, p. 230.

un comportement totalement opposé à celui des Français lorsqu'ils sont en colère parce que la manière dont les Japonais mettent en valeur la modestie et la politesse est sans doute plus ou moins influencée par le concept de rite de la culture confucéenne et d'autres aspects sociaux, alors que les Français, au contraire, ne sont pas du tout influencés par ceux-ci. En effet, les différentes cultures donnent différentes expériences perceptives et définissent des manières distinctes de percevoir le monde et de se comporter, et tout cela est plus ou moins présent dans les métaphores du langage comme celle d'orientation.

Globalement, le langage naît de nos expériences vécues perceptives de toutes sortes, qu'elles soient culturelles ou corporelles, et « la naissance de la parole [est] comme une bulle au fond de son expérience muette »¹. Il est important de souligner que certaines expressions sont davantage liées à une origine culturelle, tandis que d'autres sont davantage liées à une origine physique ou corporelle, et que le type d'expérience vécue qui a la priorité pour déterminer le langage est plutôt contingent².

3. Du silence au langage

À partir des points indiqués ci-dessus, peut-on supposer que le langage et l'expérience vécue sont isomorphes ? Comme nous l'avons noté précédemment, l'isomorphisme nécessite non seulement que la structure des deux termes soit la même, mais aussi que les éléments du langage correspondent aux éléments de l'expérience vécue. Ce qu'il nous faut donc examiner, c'est le fait de savoir si les éléments du langage peuvent trouver leurs équivalents dans l'expérience vécue. Prenons l'exemple de la syntaxe : la majorité des langues sont composées d'un sujet, d'un verbe et d'un complément, et ces compositions grammaticales reflètent essentiellement la manière dont nous percevons le monde. Le sujet est la représentation de l'expérience vécue subjective existant dans le monde tandis que le complément d'objet correspond à autrui ou à des objets existant dans le monde extérieur. Quant aux prédicats, qui sont généralement des verbes et sont donc associés au mouvement, les métaphores d'orientation dans le langage sont inséparables du mouvement du corps. Tout d'abord, le mouvement du corps révèle que, d'une part, l'espace est divisible, puisque la position initiale et la position après le mouvement créent un écart et que l'objet vient de loin à près, et d'autre part, dans le mouvement, nous prenons conscience de ce système diacritique³ : c'est précisément parce que

1 *VI*, p. 165.

2 Voir LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, p. 57.

3 Voir *MSME*, p. 111.

l'espace est homogène que les orientations ne sont que relatives par rapport au corps et n'ont pas de sens intrinsèque, et cela signifie qu'une position ne se distingue d'une autre que par son écart. Ensuite, le mouvement rapporte le sujet à l'objet¹, tout comme dans le langage le prédicat les rapporte l'un à l'autre : pareillement, dans le mouvement, le sujet s'ouvre au monde et aux objets par l'insertion du corps². En outre, les temps dans le langage reflètent la temporalité du langage, ainsi que nos expériences temporelles.

C'est là que se pose la question de savoir pourquoi des choses non existantes peuvent se trouver dans le langage. Il ne fait pas de doute que tout le monde a des expressions émotionnelles d'où sont dérivées les expressions linguistiques par rapport aux émotions, mais comment pouvons-nous avoir des expériences de choses fictives, telle que la montagne d'or ? Certes, elle ne provient pas directement de nos expériences perceptives, mais ce dont nous parlons ne vient pas nécessairement de notre expérience, ou plutôt, cela peut venir d'une quasi-expérience : « Le sujet imaginant lui-même est à la fois ici et transporté auprès de son objet lointain, absent ou fictif, il vit là-bas une quasi-perception, des quasi-expériences »³. Même si la montagne d'or est un objet imaginaire qui n'existe pas dans la réalité, cela n'est pas sans rapport avec nos expériences vécues. Ces expressions linguistiques proviennent plutôt d'un assemblage d'une partie des diverses expériences vécues, : par exemple, bien que la montagne d'or soit imaginaire, les montagnes et l'or existent effectivement. Autrement dit, tout ce qui est exprimé dans le langage a un lien avec l'expérience vécue du corps, sinon c'est simplement indicible.

Puisqu'un isomorphisme entre le langage et l'expérience vécue est possible, il faut maintenant préciser la transformation du silence en langage. D'après Merleau-Ponty, l'apparition de l'expression gestuelle rompt déjà le « silence primordial »⁴, et il faut alors expliciter ce qui rompt le silence prélinguistique et nous amène à l'expression linguistique. De manière générale, lorsque nous demandons comment le langage est possible, nous devons toujours revenir au principe diacritique, c'est-à-dire aux écarts. Sans ces derniers, aucune expression n'est possible, car ils forment également le cadre de nos expériences vécues. Prenons l'exemple de l'expression émotionnelle : ce qui distingue la colère de la tristesse, c'est qu'elles sont différentes et correspondent à deux expériences émotionnelles. Le langage nous permet d'élaborer leurs nuances et de nous rendre compte que, tout comme deux pierres occupent deux

1 Voir *PHP*, p. 171.

2 Voir *VI*, p. 59.

3 DUFOURCQ, p. 8.

4 *PHP*, p. 224.

places différentes dans l'espace, ces deux émotions se rapportent à deux états différents dans la conscience. De même, dans l'expression linguistique, elles sont normalement représentées par deux mots différents. Néanmoins, cela est seulement possible lorsqu'il existe au moins deux mots différents pour signifier respectivement la colère et la tristesse dans une langue, car dans la langue ifalukienne, par exemple, le mot *song* veut dire à la fois la tristesse et la colère¹ : plus précisément, dans cette langue, un seul mot peut servir d'équivalent pour deux émotions qui sont bien distinguées dans d'autres langues. Bien qu'elles ne soient représentées que par un mot, les manifestations externes de ces deux émotions sont quand même différentes². Par contre, il y a des langues qui distinguent de manière beaucoup plus détaillée les émotions en créant des mots pour désigner les différents degrés d'intensité, par exemple, en allemand, le mot *Schadenfreude* désigne un type de joie distinguée d'autres types³. Alors, il est possible que, même si deux personnes parlant deux langues différentes ont vécu exactement la même expérience, cette dernière paraisse différente quand elle s'exprime de façon verbale parce que l'une n'est pas entièrement traduisible dans l'autre langue à cause du manque de mots nécessaires. En d'autres termes, lors de son passage au langage, il semble que le silence est radicalement changé. En effet, d'un côté, il est interprété différemment dans différentes cultures, et de l'autre, nous avons déjà précisé dans le premier chapitre qu'il est impossible que le langage coïncide avec le silence puisque toute émotion et tout concept dont nous parlons appartiennent à une catégorie, comme la contrariété et l'irritation font partie de celle de la colère, et que cette dernière fait encore partie d'une catégorie plus globale et générale, c'est-à-dire celle de l'émotion. Cela montre que les émotions peuvent être classées en niveaux considérablement détaillés. Plus nous descendons dans ces niveaux, plus nous trouvons des distinctions fines entre les différentes émotions. Même si nous exprimons la colère par l'utilisation des mots, l'expérience vécue de la colère de quelqu'un n'est jamais totalement identique à celle d'autres personnes, car la raison pour laquelle nous sommes en colère, c'est-à-dire le contexte de cette émotion, le degré d'intensité de celle-ci, ainsi que toutes les autres émotions qui sont confondues avec la colère sont difficiles à exprimer dans le langage du fait que nous ne sommes peut-être même pas capables d'identifier clairement toutes ces autres émotions alors que nous

1 Mais cela ne signifie pas que, pour le peuple ifalukien, les deux émotions sont identiques, nous soulignons. Voir RUSSELL, James A., « Culture and the Categorization of Emotions », *Psychology Bulletin*, 1991/n°3, pp. 426-450, p. 430.

2 Voir *Ibid.* Nous soulignons qu'ils ne les distinguent que par de différents comportements, la raison pour laquelle, pour eux, la tristesse et la colère se ressemblent est que toutes les deux engendrent l'envie de tuer, soit se tuer, soit tuer quelqu'un d'autre.

3 Voir, *Id.*, p. 431.

les avons bel et bien vécues. Dans ce sens, il faut réitérer ici le point souligné dans le premier chapitre : le langage n'est pas capable d'épuiser l'être, « les langues n'enregistrent pas toutes les différences de significations pourtant vécues par les sujets parlants. Cela atteste reste de la non différenciation initiale, reste qui peut avoir vérité philosophique : rien ne prouve que l'univers catégorial puisse se refermer sur l'univers vécu et l'épuiser. »¹ Il y a toujours quelque chose qui est caché et impossible à saisir par le langage. Lorsque nous nous exprimons, nous recourons simplement aux concepts et catégories existants pour « traduire en significations disponibles un sens d'abord captif dans la chose et dans le monde même »², et comme Renaud Barbaras le remarque aussi, « L'expérience doit alors être décrite comme un *logos* brut, dont le *logos* verbal n'est que l'accomplissement, et que les concepts d'essence sauvage de chair tentent de thématiser. »³

Par conséquent, parler, c'est en fait renoncer au sens intact et le transformer partiellement en langage, c'est-à-dire que, afin d'exprimer notre expérience vécue, il faut d'abord la mutiler, puisque le langage « coupe le tissu continu qui nous joint vitalement aux choses et au passé, et s'installe entre lui et nous comme un écran. »⁴ Tout comme Bergson critique le temps spatialisé, c'est-à-dire la tendance à comprendre le temps de la même manière que nous percevons l'espace en le considérant comme divisible et homogène, de même, nous saisissons le silence par la division en différentes parties et par son expression dans le langage. Bergson met l'accent sur le fait que le temps est indivisible, hétérogène et ne peut être mesuré par la science : le vrai temps, c'est la durée « dont les moments hétérogènes se pénètrent »⁵, car il ne s'agit pas de quantité, mais de qualité. Pourtant, nous sommes habitués à interpréter la qualité en quantité⁶, ce qui engendre le paradoxe de Zénon, qui est principalement dû à la compréhension du temps spatialisé, et donc nous percevons le mouvement comme s'il était constitué d'une infinité de moments et d'espaces divisibles, et selon cette compréhension, nous considérons également les états de conscience comme s'ils étaient divisibles et homogènes. Alors, lorsque nous essayons de projeter ces états de conscience dans le monde extérieur, nous recourons à des symboles différents pour les représenter, « chaque moment peut être rapproché d'un état du monde

1 PP, p. 122. Le soulignement est de l'auteur.

2 VI, p. 57.

3 BARBARAS, Renaud, « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Marc Richir, Etienne Tassin (ed.), Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 27-42, p. 28.

4 VI, p. 164.

5 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 82.

6 Voir *Id.*, p. 32.

extérieur qui en est contemporain, et se séparer des autres moments par l'effet de ce rapprochement même. De la comparaison de ces deux réalités naît une représentation symbolique de la durée, tirée de l'espace. »¹ Finalement, le langage est né. En effet, lorsque nous examinons le langage, nous le trouvons également bien spatialisé, car tout état de conscience doit être explicité par un mot, comme chaque objet est marqué par une certaine position dans l'espace.

Il ne fait pas de doute que le langage a une dimension spatio-temporelle : quant à l'oral, les voyelles et les consonnes se succèdent pour créer des sons distincts, et quant à l'écrit, le texte se présente toujours de manière linéaire, soit de gauche à droite, soit de droite à gauche, soit de haut en bas. D'une part, cela est nécessaire parce que nos perceptions, sensations, émotions dans des états de conscience sont « confus, infiniment mobiles, et inexprimables [...] le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité »², d'autre part, Bergson souligne que c'est pour que nous puissions avoir « le domaine commun »³, dans lequel « le langage n'est pas fait pour exprimer toutes les nuances des états internes »⁴ mais seulement « l'aspect objectif et impersonnel de l'amour, de la haine, et des mille sentiments »⁵. Nous constatons donc que la spatialisation du langage est en fait la catégorisation du silence dont nous parlons plus haut. L'effort de traduire les états de conscience en langage ne peut aboutir qu'à un échec car, de même que la durée est indivisible, pour la saisir dans le cadre de catégories, c'est-à-dire du langage, il faut la diviser en plusieurs parties, et « ces états [...] ne se détachent pas seulement les uns des autres [...] Nous ne les apercevons plus alors que dans le milieu homogène où nous en avons figé l'image »⁶. En conséquence, la durée est hétérogène et ne peut être saisie que comme vécue, car tout effort de l'extériorisation mène à un espace homogène. Pareillement, le silence peut seulement être vécu et ne peut pas être complètement saisi par les catégories impersonnelles au niveau du langage, puisque notre expérience vécue est unique et indivise, et une fois qu'elle est articulée par le langage, elle se transforme en une expérience semblable à des milliers d'autres et perd son sens unique singulier qui ne peut être préservé intact que dans le silence, « dans des expérience qui n'aient pas encore été "travaillées" , qui nous offrent tout à la fois, pêle-mêle »⁷. En d'autres mots, l'expérience vécue articulée n'a plus son sens intact,

1 BERGSON, p. 32.

2 *Id.*, p. 96.

3 *Ibid.*

4 *Id.*, p. 120.

5 *Id.*, p. 123.

6 *Id.*, p. 103.

7 *VI*, p. 170.

et afin de retrouver celui-ci, « il devrait se taire, coïncider en silence »¹. C'est aussi la raison pour laquelle le traducteur anglais de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, cite dans la préface de sa traduction : « Il ne fallait pas me questionner, il fallait comprendre et se taire, comme je me tais moi-même, car je n'ai pas l'habitude de parler. »²

Finalement, il est indispensable de mettre en relief que, bien que la coïncidence entre le langage et le silence soit impossible, cela ne signifie pas que l'isomorphisme l'est également, car bien que la même structure et un certain nombre de liens entre l'expérience vécue et le langage ne suffisent pas à articuler parfaitement cette expérience muette et que les limites du langage l'empêchent de saisir pleinement sa profondeur ainsi que son ampleur, il peut encore rendre des fragments de l'expérience vécue visibles, même si ce n'est qu'une imitation médiocre et imparfaite qui ne peut jamais coïncider avec elle.

III. Chair du langage

Pour l'instant, ce que nous avons abordé dans ce chapitre à propos du passage du silence au langage se rapporte plutôt aux premières paroles, c'est-à-dire celles qui sont directement associées à leur origine physique/corporelle ou socio-culturelle et leur signification est donc facile à saisir et ne sont pas dérivées d'autres paroles. Cependant, à mesure de l'évolution du langage, la même expression acquiert une toute nouvelle signification, et celle d'origine est soit oubliée, soit devenue secondaire. Alors, il s'agit maintenant d'interroger comment et d'où émergent les nouvelles significations et comment le langage peut évoluer au fil du temps.

1. Chair du monde

Une analyse de la chair du monde est essentielle pour expliquer comment, selon Merleau-Ponty, celle-ci nous permet de comprendre l'évolution du langage. En définissant la chair comme une relation réciproque entre le corps voyant et vu, touchant et touché, nous montrerons comment le langage, tout comme la chair du monde, évolue dans cette réversibilité. Cela illustre la façon dont de nouvelles significations émergent. Alors, il est primordial d'explicitier la chair

1 VI, p. 164.

2 "Ask me not, but understand in silence, even as I am silent and am not wont to speak", cité de Plotin, POGSON, F. L. préface à *Time and Free Will*, dans BERGSON, Henri, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trad. F. L. Pogson, London, George Allen & Unwin, 1910, xii. texte original en grec ancien : "Ἐχρῆν μὲν μὴ ἐρωτᾶν, ἀλλὰ συνιέναι καὶ αὐτὸν σιωπῆ, ὥσπερ ἐγὼ σιωπῶ καὶ οὐκ εἶθισμαι λέγειν".

du monde, c'est-à-dire celle du sujet¹ mais dans un sens plus général². Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty donne une définition à la chair, il écrit :

La chair dont nous parlons n'est pas la matière. Elle est l'enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et toucher les choses, de sorte que, simultanément, comme tangible il descend parmi elles, comme touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse.³

C'est exactement ce double rapport, étant produit d'une déhiscence, qui caractérise la chair dans la philosophie merleau-pontienne et cette déhiscence rend possible que le corps soit le sentant et le senti, et que nous ne voyons pas seulement, mais nous sommes également vus par d'autres personnes dans le monde.

Revenons à la réversibilité que nous avons discutée dans le premier chapitre : il est impossible que le langage coïncide avec le silence, même si chaque effort à parler finit par retomber dans le silence, le langage s'apprête toujours à une nouvelle tentative de coïncidence. En conséquence, la réversibilité révèle le circuit perpétuel entre le silence et le langage, et de la même manière la chair du monde « désigne ici un échange qui ne se résout ni dans la fusion ni dans la séparation – lesquelles m'abandonnent à une égale solitude –, mais dans une double prise instituant le circuit du voyant-vu »⁴. De la même façon que la chair du monde représente une réciprocité constante entre le voyant et le visible, la chair du langage illustre la réversibilité perpétuelle entre le silence et la parole. La chair du langage se manifeste par l'évolution du sens, où chaque nouvelle expression émerge du silence, acquérant de nouvelles significations au fil du temps. Le langage se renouvelle grâce à son retour perpétuel au silence et aux expériences vécues.

En même temps, la circularité révèle également l'existence d'autrui, parce que, si le voyant est vu, c'est qu'il existe quelqu'un qui voit et le voyant est visible à ses yeux.

Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons : désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ; cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires⁵

1 Voir KRISTENSEN, Stefan, « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement », *Archives de philosophie*, 2006/n°1, 123-146, p. 140.

2 Voir SAINT-AUBERT, Emmanuel de, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, p. 162.

3 *VI*, p. 189.

4 SAINT-AUBERT, *Le scénario cartésien*, p. 170.

5 *VI*, p. 186.

Alors, c'est dans le regard d'autrui que nous sommes pleinement visibles et, grâce à notre regard, autrui est aussi complètement visible. Autrement dit, dans le regard croisé entre nous et autrui, il y a une relation profonde qui se dévoile. Le croisement du regard est également celui du monde et nous nous rendons compte qu'il n'y a qu'un seul monde, un monde commun (*κοίνοσ κόσμος*), celui qui n'est pas privé et qui n'est pas qu'à nous¹, dans lequel le côté invisible du « nous » est finalement vu, c'est-à-dire la partie que nous ne voyons pas de nous-même est le côté visible pour autrui, et cette partie de nous est dans les yeux d'autrui, et réciproquement, une partie de lui dans les nôtres. Même si cette partie invisible de nous est toujours invisible pour nous-même, elle est désormais comblée par le regard d'autrui, « Le voyant est visible pour autrui et se complète par là même »². Nous constatons donc la particularité du voyant-vu : il se distingue du touchant-touché parce qu'il fait advenir autrui et le monde commun. Au contraire, en ce qui concerne le touchant-touché, le cas est différent car nous pouvons effectivement toucher entièrement notre propre corps, alors qu'il est impossible de se voir complètement, et même l'image dans le miroir est vue d'une manière indirecte. Par le regard, nous ne sommes plus enfermés mais nous ouvrons au monde et autrui s'ouvre à nous de la même façon : « Le voyant-vu insère autrui dans mon circuit et, le même mouvement, m'insère dans le circuit d'autrui : cette double prégnance forme le chiasme de notre co-institution. »³.

Le chiasme du voyant et du visible implique qu'il y a un écart indissociable entre les deux : le voyant n'est visible que dans le regard des autres et nécessite celui-ci pour compléter sa visibilité. Mais cela ne veut pas dire que l'invisible du voyant n'existe plus, il est toujours là pour le voyant. Comme l'écart existe toujours puisque c'est une différenciation qui n'est jamais complètement achevée⁴, c'est précisément l'invisible du corps qui marque la possibilité et l'ouverture à refaire entre le voyant et le visible. Il en va de même pour le langage, il y a une ouverture, ou déhiscence du langage « à refaire entre le signe et le signe »⁵.

2. Chiasme du silence et du langage

1 Voir *VI*, pp. 25-26.

2 SAINT-AUBERT, *Le scénario cartésien*, p. 170.

3 *Ibid.*

4 Voir *VI*, p. 199.

5 *Ibid.*

De la *Phénoménologie de la perception* à *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty insiste toujours sur la particularité « parlante » ou « opérante » du langage¹, il aborde également ce point dans *La prose du monde* et *Signes*². Pour lui, le langage est en constante évolution, Ce point de vue renvoie à la distinction saussurienne entre la synchronie et la diachronie du langage. Il est certain que Merleau-Ponty se penche davantage sur le côté évolutif et diachronique du langage, qui est caractérisé par une conscience collective et des changements imposés aux langues selon des institutions sociales. En d'autres termes, les signes choisis pour représenter un certain concept sont bien arbitraires et conventionnels. Ces signes sont toujours susceptibles de changements. Par conséquent, la relation entre le signifiant et le signifié n'est jamais fixée de manière définitive. Il n'y a donc pas d'immobilité absolue dans le langage. Le nouveau signe, qui va substituer celui qui est en train d'être utilisé, est toujours initialement adopté dans un petit groupe de personnes, et puis, il est progressivement généralisé et imposé à tous ceux qui parlent cette langue, cette dernière est donc le reflet d'une conscience collective et non pas individuelle.³ En effet, le langage est bien évolutif, parce qu'il est considérablement dépendant du contexte socio-culturel dans lequel nous vivons. Le langage reflète les expériences vécues de chacun, et divers aspects socio-culturels, tels que les valeurs, les traditions, l'histoire et la politique, façonnent de nos différentes expériences. Avec le passage du temps, les changements socio-culturels nous exposent aux nouveaux concepts, technologies, etc., et ces changements se répercutent également dans le langage. Au niveau lexical, le développement technologique et le progrès social introduisent de nombreux concepts comme la réalité virtuelle et l'intelligence artificielle ; au niveau grammatical, les échanges entre les différentes langues peuvent entraîner des influences réciproques sur la grammaire et la syntaxe ; au niveau phonétique, les échanges entre les différentes régions peuvent provoquer des changements à propos de la prononciation. Nous acquérons constamment de nouvelles expressions, autrement dit, la relation entre le signifié et le signifiant, c'est-à-dire la convention est toujours en train de se renouveler. De ce point de vue, « Le langage [...] est histoire, i.e. variation de "conventions" toujours *vorgegeben*. »⁴

Toutefois, avec le renouvellement du langage, celui-ci s'éloigne et se détache davantage de l'expérience vécue. Le langage n'est plus comme les premières paroles et ressemble plutôt à des conventions et des institutions sociales imposées à nous. Merleau-Ponty remarque que le

1 Voir *PHP*, p. 238. *VI*, p. 166.

2 Voir *PM*, p. 17. *S*, p. 122.

3 Voir SAUSSURE, pp. 129-140.

4 *NC*, p. 127.

langage est comme l'expression gestuelle acquise par l'enfant, qui n'est que la conclusion héritée de ses parents « sans avoir vécu les prémisses »¹ : par exemple, lors de l'utilisation métaphorique du langage, il nous vient rarement à l'esprit que cette métaphore a une origine corporelle ou culturelle. C'est précisément là qu'un nouveau sens émerge, « les conduites apprises, isolées des expériences qui les motivent, peuvent être par lui investies d'un nouveau sens. Mais en tout cas, ces changements se font dans l'obscurité »². Pareillement, pour ceux qui ne connaissent pas l'origine de l'expression, le lien entre le signifié et le signifiant n'est qu'une convention imposée qui doit être apprise par cœur : en d'autres mots, nous acquérons cette expression en imitant la manière dont les autres s'en servent et elle s'ancre désormais dans la mémoire. Toutefois, sa signification est plutôt investie par nous, le rapport entre le signifiant et le signifié est donc toujours susceptible d'être envahi par l'obscurité et de changer. L'expression dérivée du silence retombe dans le silence, et puis une nouvelle y renaît.

Afin que ce chiasme soit possible, il faut qu'il existe non seulement quelqu'un qui parle mais aussi quelqu'un d'autre qui écoute, car si la personne qui écoute est celle qui parle, le langage ne serait pas nécessaire, car cette personne peut coïncider avec ce qu'elle veut exprimer dans le silence, et, comme dans le chiasme du voyant et du visible, autrui nous apparaît dans le langage, ce dernier m'initie à autrui par empiétement de parole³ : « Les paroles des autres me font parler et penser parce qu'elles créent en moi un autre que moi, un écart par rapport à ... ce que je vois et me le désignent ainsi à moi-même »⁴. D'un côté, les premières paroles sont comme le langage parlant né directement du silence alors que le langage parlé désigne les paroles acquises, qui attendent d'être réinvesties d'un nouveau sens. Ce processus de donation du sens se réalise par l'échange des paroles. Dans *La prose du monde*, Merleau-Ponty met en avant l'exemple de la lecture de Stendhal pour illustrer ce point :

Le langage parlé, c'est celui que le lecteur apportait lui, c'est la masse des rapports de signes établis à significations disponibles, sans laquelle, en effet, il n'aurait pas pu commencer de lire, qui constitue la langue et l'ensemble des écrits de cette langue, c'est aussi l'œuvre de Stendhal une fois qu'elle aura été comprise et viendra s'ajouter à l'héritage de la culture. Mais le langage parlant, c'est l'interpellation que le livre adresse au lecteur non prévenu, c'est cette opération par laquelle un certain arrangement des signes et des significations déjà disponibles en vient à altérer, puis à transfigurer chacun d'eux et finalement à sécréter une signification neuve, à établir dans l'esprit du lecteur, comme un instrument désormais disponible, le langage de Stendhal. Une fois acquis ce langage, je peux bien avoir l'illusion de l'avoir compris par moi-même : c'est qu'il m'a transformé et rendu capable de le comprendre.⁵

1 *PM*, p. 139.

2 *Ibid.*

3 Voir *VI*, p. 267.

4 *Id.*, p. 273.

5 *PM*, p. 20.

Le langage parlé évoque chez le lecteur sa propre expérience vécue, sans laquelle il ne peut pas comprendre le langage puisque celui-ci se fonde sur elle¹. Néanmoins, le langage parlé engendre des obscurités, partiellement à cause de son insuffisance, mais aussi dues à la profondeur et complexité de l'expérience vécue qui fait que personne ne peut partager la même. Autrement dit, c'est l'incommensurabilité de l'expérience muette qui empêche le langage d'être parfaitement clair, parce que nous ne pouvons recourir qu'à nos propres expériences vécues, qui sont bien décalées de celles des autres, pour les comprendre. Dès lors, bien que ce soit encore le même signe employé, la signification présente déjà une nuance distincte chez le lecteur qui se manifeste lorsqu'il parle. De même que notre regard peut atteindre autrui mais n'a aucun moyen de connaître ses pensées intérieures, les signes que nous choisissons ne peuvent représenter que moi mais jamais autrui, ni son expérience vécue. La non-coïncidence de notre expérience et de celle d'autrui exige que le langage parlé revienne constamment à notre expérience vécue muette, c'est-à-dire au silence, afin de comprendre ce qu'autrui dit, puis qu'il se métamorphose en langage parlant pour nous représenter à nouveau. Dans ce sens, le silence et le langage s'enveloppent² et cet enveloppement entraîne le chiasme du silence et du langage. Emmanuel de Saint-Aubert souligne également que « Le langage continue à vivre de la vie même de la chair, c'est-à-dire d'une circularité ouverte sur sa non-coïncidence avec elle-même. Dans cette circularité, tout retour est déjà expressivité nouvelle, toute régression s'accompagne d'anticipation, toute rétrospection de prospection. »³ Merleau-Ponty développe également la notion de langage parlant dans *Le visible et l'invisible* en explicitant que le langage est opérant parce qu'il existe une essence opérante derrière lui⁴. À propos de cette essence, il faut avant tout noter que l'essence dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty ne se borne pas à l'essence verbale, c'est-à-dire au *Wesen* verbal remarqué dans le premier chapitre, car d'après lui, le sens universel se trouve non seulement dans le langage, mais aussi dans une région circonscrite du monde et dans un certain genre de l'Être⁵. Mariana Larison souligne que cette essence a un rapport à la vie, « Merleau-Ponty nomme l'essence, entendue comme structure de

1 Comme nous n'avons aucun moyen de comprendre l'expression gestuelle chez les animaux ni chez les primitifs parce que leur expression est trop différente que de la nôtre, car il ne s'agit pas du tout de compréhension intellectuelle, nous soulignons. Voir *PHP*, p. 225.

2 Voir *VI*, p. 227.

3 SAINT-AUBERT, Emmanuel de, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 190.

4 Voir *VI*, p. 156.

5 Voir *Id.*, p. 143.

notre milieu de vie »¹. Comme nous l'avons dit précédemment, la notion de durée chez Bergson est hétérogène et indivise. Dans la durée, il ne s'agit pas d'une simple succession d'instantanés isolés, mais plutôt d'un flux continu où le passé, le présent et le futur sont intimement liés et inséparables. Chaque moment présent est une connexion avec le passé et une anticipation du futur. De même, le tissu de notre expérience vécue est aussi indivis et rend chacune de celle-ci unique, hétérogène et opérante. Puisque notre expérience se déroule dans la durée, il faut que le langage soit aussi opérant afin d'exprimer ces expériences évoluer et changer à tout moment.

Dans ce chapitre, nous avons examiné respectivement les trois possibilités du passage du silence au langage. Le symbolisme du corps humain et l'isomorphisme entre le langage et l'expérience vécue visent à explorer la manière dont les premières paroles sont entrées dans le monde de l'expression, tandis que la chair du langage consiste à mettre en évidence l'émergence des nouvelles paroles et significations, ainsi que l'aspect évolutif du langage. Ces explorations ne sont que des hypothèses fondées sur la philosophie merleau-pontienne, et elles offrent seulement des possibilités pour comprendre cette transition complexe. D'un point de vue scientifique, le mystère du langage n'a pas encore été complètement dévoilé. Donc, à strictement parler, les hypothèses proposées dans ce chapitre ne servent qu'à fournir des réflexions et ne peuvent pas parvenir à une explication exhaustive ou définitive. Néanmoins, dans ce chapitre, en mobilisant des idées philosophiques de Lakoff et Johnson, ainsi que la philosophie bergsonienne, nous avons établi un lien entre l'expérience vécue et le langage, mettant ainsi en avant l'aspect subjectif du langage et le rôle crucial du sujet parlant.

1 LARISON, Mariana, *L'Être en forme, Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Milan, Mimesis, 2016, p. 236.

Conclusion

Dans ce mémoire, nous avons exploré les différentes dimensions du silence prélinguistique et du langage en nous appuyant sur la philosophie du dernier Merleau-Ponty. Dans le premier chapitre, nous avons défini les concepts de *logos endiathetos* et *logos prophorikos* pour montrer comment ces deux logoi représentent respectivement le monde du silence et le monde de l'expression. Le *logos endiathetos* désigne un discours intérieur non-verbal, tandis que le *logos prophorikos* concerne l'expression verbale extérieure. Ces deux logoi, bien qu'ils soient effectivement distincts, sont également interdépendants. Le silence, contrairement à une simple absence du langage, possède un nombre considérable des possibilités latentes du langage. Le *logos endiathetos* est intimement lié à la perception, à l'expérience vécue et à l'engagement du corps dans le monde. Merleau-Ponty décrit ce *logos* comme un « sens avant la logique », un ordre de significations qui ne se conforme pas aux règles du langage verbal mais qui possède sa propre expressivité. Quant au *logos prophorikos*, il est l'expression verbale qui rend visibles et communicables les pensées intérieures puisqu'il est indispensable de partager les pensées et les expériences avec autrui. En examinant l'articulation entre ces deux logoi, nous avons indiqué que, d'un côté, le *logos endiathetos* appelle le *logos prophorikos* pour exprimer les contenus latents dans le silence ; de l'autre, le *logos prophorikos* n'est pas possible sans le *logos endiathetos*. Cette relation réciproque révèle la réversibilité entre les deux logoi, montrant que le silence et le langage, comme le touchant-touché, n'arrivent jamais à une coïncidence parfaite, qui est la raison pour laquelle le langage est toujours parlant.

Dans le deuxième chapitre, nous avons approfondi la notion de silence en examinant le contenu possible du monde du silence. Nous avons souligné que le silence est non seulement antérieur à toute forme de langage, mais il est aussi le fondement de toute communication. L'analyse de la cybernétique a révélé que, bien que les machines puissent coder et transmettre des informations, elles manquent de subjectivité et de signification propre, traitant seulement des stimuli externes de manière algorithmique. Nous avons aussi exploré le concept d'*Umwelt*, emprunté à Uexküll et utilisé par Merleau-Ponty, pour illustrer comment les êtres vivants, en particulier les humains, perçoivent et interagissent avec leur milieu. L'étude de l'*Umwelt* a révélé que les animaux vivent dans un monde défini par leur propre manière d'être, un monde qui n'est pas simplement un reflet des événements objectifs mais un milieu saturé de valeurs et de significations subjectives. En examinant les comportements des animaux inférieurs et supérieurs, nous avons découvert que même sans langage articulé, il existe des formes de

communication expressive qui montrent que le silence a un contenu signifiant. L'examen de l'inscription du corps humain dans le monde sensible met en lumière une connexion prélinguistique entre le sensible et le sujet parlant, où la perception fonctionne déjà comme une forme de langage non verbal. Cette perception préreflexive est intrinsèquement expressive, suggérant que le langage a un fondement corporel et perceptuel, et pour expliquer comment il peut avoir du sens sans recourir au langage verbal, nous avons souligné le concept de l'écart, c'est-à-dire le principe diacritique, que nous avons trouvé essentiel dans la philosophie merleau-pontienne et qui a un lien étroit avec le silence.

Dans le dernier chapitre, nous avons mis en lumière le passage du silence au langage, soulignant la complexité de cette transition où les expériences internes silencieuses deviennent des expressions linguistiques articulées. Nous nous sommes appuyée principalement sur la philosophie de Merleau-Ponty pour analyser le rôle du corps dans la formation du langage verbal et la manière dont l'expérience vécue se transforme en langage. Dans ce chapitre, nous avons examiné le symbolisme du corps humain, où les gestes et les mouvements corporels portent des significations qui précèdent et parfois débordent leur expression linguistique. Selon Merleau-Ponty, le corps est déjà un langage tacite, une forme d'interrogation où la perception est comme réponse. Cette interaction dynamique entre le corps et le monde forme un « langage avant le langage », où les expériences sont déjà structurées d'une manière qui prépare leur expression verbale. L'hypothèse d'un isomorphisme entre le langage et l'expérience vécue est également explorée, en s'inspirant de l'ouvrage du premier Wittgenstein qui propose que le langage et le monde objectif partagent la même forme logique. Toutefois, nous avons trouvé en fait que c'étaient le langage et l'expérience vécue qui étaient isomorphes. Lorsque nous examinons nos expressions linguistiques, nous constatons que de nombreuses d'entre elles sont inséparables de notre corps et du monde sensible dans lequel nous vivons, et, en bref, de nos expériences vécues. Il faut remarquer que le langage, bien qu'il soit façonné par nos expériences vécues, peut parfois échouer à capturer la totalité de celles-ci. Cela met en évidence les limites du langage. En outre, nous avons aussi indiqué que, même si le langage est évolutif et fortement influencé par les contextes socio-culturels, il s'éloigne souvent de son origine corporelle et intuitive. Le langage parlé, en tant que convention sociale, peut devenir obscur par sa propre évolution, perdant ainsi le lien direct avec l'expérience vécue. Néanmoins, chaque tentative de coïncidence entre le silence et le langage révèle une dynamique perpétuelle, la réversibilité inachevée, où le langage s'efforce toujours de dire l'indicible.

En général, dans ce mémoire, nous avons essayé d'explicitier le silence prélinguistique en questionnant sa définition, son contenu possible et son passage au langage. Cependant, nous n'avons pas encore pu épuiser cette question, car notre recherche se fonde toujours sur celle du langage plutôt que sur celle du silence. L'étude du silence à proprement dit est difficile, voire presque impossible, parce que l'objet de notre étude est d'indiquer ce qu'il est, alors qu'il est indicible. Par conséquent, dans ce mémoire, nous ne pouvons qu'explorer les nombreuses possibilités du silence à travers l'étude des questions linguistiques. Quant au contenu du silence et à la manière dont il se transforme en langage, nous devons recourir à d'autres philosophes et théories. Bien entendu, nos références ne se limitent pas à la philosophie, mais intègrent également des recherches linguistiques. Le problème du langage ne se borne surtout pas à la philosophie. Nous pouvons l'étudier au niveau métaphysique, mais il ne faut pas le détacher entièrement de la vie quotidienne. Dans le mémoire, nous avons déjà établi un lien entre le silence et l'expérience vécue en proposant un isomorphisme. En effet, d'une certaine manière, le langage enveloppe la vie, car nous en servons tous les jours pour exprimer tout, de la pensée géniale à la banalité. De même, la vie enveloppe le langage dans le sens où il ne s'agit que de nos expériences vécues quotidiennes dans le langage, rien de ce que nous disons ne dépassera la limite de celles-ci, et en ce qui concerne les expériences vécues quotidiennes, il s'agit de notre corps, le monde sensible, autrui, la culture, etc. Ainsi, nous connaissons bien les limites de ce mémoire, étant donné que le silence prélinguistique est un thème énormément compliqué et vaste, nous n'avons pas réussi à tout étudier. Afin de mener une étude plus complète et détaillée, dans les futures recherches, il faut bien examiner la relation entre le langage et l'expérience vécue de manière beaucoup plus précise, et il est également nécessaire d'intégrer des études dans d'autres domaines, comme la psychologie contemporaine, la neuroscience et l'anthropologie culturelle. Ces domaines pourraient offrir des perspectives neuves et complémentaires.

Bibliographie

1. Œuvres citées de Merleau-Ponty

- 1) *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015.
- 2) *La Nature : Cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris, Éditions Points, 2021.
- 3) *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992.
- 4) *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, Genève, Métis Presses, 2011.
- 5) *Le problème de la parole. Cours au Collège de France, Notes 1953-1954*, Genève, Métis Presses, 2020.
- 6) *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1979.
- 7) *Notes de cours. 1959-1961*, Paris, Gallimard, 2019.
- 8) *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2004.
- 9) *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, Lagrasse, 2001.
- 10) *Signes*, Paris, Folio Essais, 2018.

2. Analyses citées sur Merleau-Ponty

- 1) ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible : Merleau-Ponty, critique de la transparence*, Paris, Éditions Kimé, 2014.
- 2) BARBARAS, Renaud, « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Marc Richir, Etienne Tassin (ed.), Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 27-42.
- 3) BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.
- 4) BARBARAS, Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- 5) BIMBENET, Etienne, *Nature et humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.
- 6) BIMBENET, Etienne, « Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception », *Rue Descartes*, 2010/n°4, pp. 4-23,
- 7) DASTUR, Françoise, *Langage et chair : essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre Marine, 2016.
- 8) DILLON, M. C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1998.
- 9) DUFOURCQ, Annabelle, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht/Heidelberg/London, Springer, 2011.
- 10) FROMAN, Wayne. J, « Merleau-Ponty and the Relation between the *Logos Prophorikos* and the *Logos Endiathetos* », *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos, Book 1: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism*,

- TYMIENIECKA, AT. (eds), Dordrecht, Springer, coll. *Analecta Husserliana*, vol 88. 2005, pp. 409-416.
- 11) GODWAY, Eleanor M., « Wild being, the prepredicative and expression: How Merleau-Ponty uses phenomenology to develop an ontology », *Man and World*, 1993/n°4, pp. 389-401.
 - 12) HAMRICK, William S., VAN DER VEKEN, Jan, *Nature and Logos: A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, New York, State University of New York Press, 2011.
 - 13) HANSEN, Catherine, « The Anonymous Flesh of Time: Merleau-Ponty and Blanchot on Proust », *L'Esprit Créateur*, 2006/n°4, pp. 33-43.
 - 14) KEARNEY, Richard, « Écrire la chair : l'expression diacritique chez Merleau-Ponty », *Chiasmi international*, 2014/n°15, pp. 183-198.
 - 15) KRISTENSEN, Stefan, « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement », *Archives de philosophie*, 2006/n°1, 123-146.
 - 16) LARISON, Mariana, *L'Être en forme, Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Milan, Mimesis, 2016.
 - 17) MALDINEY, Henri, « Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty », *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, TYMIENIECKA, AT. (eds), Paris, Aubier, 1988, pp. 55-88.
 - 18) MAZIS, Glen A., *Merleau-Ponty and the Face of the World: Silence, Ethics, Imagination, and Poetic Ontology*, New York, State University of New York Press, 2017.
 - 19) SAINT-AUBERT, Emmanuel de, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.
 - 20) SAINT-AUBERT, Emmanuel de, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
 - 21) SLATMAN, Jenny, *L'expression au-delà de la représentation : Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Louvain, Peeters, 2003.
 - 22) SOLERE, Jean-Luc, « Silence et philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*, 2015/n°4, pp. 613-637.
 - 23) WATKIN, Christopher, *Phenomenology or Deconstruction? The Question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

3. Autres ouvrages et textes cités

- 1) BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- 2) CASPANI-MOSCA, Madelaine, « L'expérience du temps, l'espace et le self », *Les lettres de la SPF*, 2008/n°20, pp. 21-32.
- 3) DAUENHAUER, B. F., « On silence », *Research in phenomenology*, 1973/n°3, pp. 9-27.

- 4) KAMESAR, Adam, « The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 2004/n°44, pp. 163-181.
- 5) LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- 6) MONK, Ray, *Ludwig Wittgenstein: the duty of genius*, New York, Penguin Books, 1991.
- 7) NIEDENTHAL, Paula, WOOD, Adreinne, RYCHLOWSKA, Magdalena, « Embodied emotion concepts », *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, Lawrence Shapiro (eds), London, Routledge, 2014, pp. 240-249.
- 8) PANACCIO, Claude, *Le Discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.
- 9) POGSON, F. L. préface à *Time and Free Will*, dans BERGSON, Henri, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trad. F. L. Pogson, London, George Allen & Unwin, 1910.
- 10) RUSSELL, James A., « Culture and the Categorization of Emotions », *Psychology Bulletin*, 1991/n°3, pp. 426-450.
- 11) SAINT-AUGUSTIN, *Les confessions*, Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco, Paris, Éditions Flammarion, 1964.
- 12) SAUSSURE, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot & Rivages, 1995.
- 13) VYGOTSKY, Lev, *Thought and Language*, Alex Kozulin (trad), Massachusetts, The MIT Press, 1986.
- 14) WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Traduction, préambule et notes de Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, 2001.