



HAL
open science

La chair du langage : recherches sur la phénoménologie du langage chez Merleau-Ponty

Woo-Sub Han

► **To cite this version:**

Woo-Sub Han. La chair du langage : recherches sur la phénoménologie du langage chez Merleau-Ponty. Philosophie. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAC002 . tel-02268601

HAL Id: tel-02268601

<https://theses.hal.science/tel-02268601>

Submitted on 21 Aug 2019

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

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

ÉCOLE DOCTORALE 520

EA 2326

THÈSE présentée par :

WOO-SUB, HAN

soutenue le : **26 janvier 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : en Philosophie

TITRE de la thèse
La chair du langage :
Recherches sur la phénoménologie du langage
chez Merleau-Ponty

THÈSE dirigée par :

Monsieur Jacob Rogozinski

le Professeur, l'université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur Stefan Kristensen

le Professeur, l'université de l'Heidelberg

Monsieur Eran Dorfman

le Professeur, l'université de Tel Aviv

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Monsieur François D. Sebbah

le Professeur, l'université Paris Nanterre

Remerciements

Je voudrais tout d'abord témoigner ici ma profonde reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur le professeur Jacob Rogozinski, qui a bien voulu accepter de diriger ma thèse. S'il n'y a pas ses remarques, ses conseils, annotations et ses corrections, cette thèse n'aurait pas pu être achevée.

Je tiens également à remercier tous les professeurs du jury qui ont bien voulu accepter de lire cette thèse, Monsieur le professeur de l'université Tel Aviv E. Dorfman, Monsieur le professeur de l'université de Paris Nanterre F.D. Sebbah et Monsieur le professeur de l'université Heidelberg S. Kristensen .

Je remercie aussi Monsieur le professeur, Tchi Wan Park en Corée, qui m'a enseigné la jouissance de la philosophie et m'a encouragé pour continuer mes études en France.

Tous mes amis en Corée et en France, ils ont toujours été mes soutiens qui m'ont permis de survivre dans ma vie étrange. En particulier je remercie Young-geol, Yoon-jae, Joseph, Koki, Kei, motonobu, Yang, et Cyil.

Je remercie enfin ma famille qui m'attend toujours en Corée, en particulier ma femme qui a toujours cru en moi.

Résumé de la thèse

Nous proposons dans notre thèse de donner de la cohérence à la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, en soulignant l'importance de la problématique du « sens », de l'« expression », et surtout du « langage ».

De notre point de vue, sa phénoménologie du corps qui s'appuie sur le champ phénoménal et son ontologie de la chair, qui est maintenue à travers la notion de la chair en tant que négativité et en même temps texture commune des êtres, peuvent être considérées comme une même philosophie. Il y a en effet une continuité fondamentale de sa pensée depuis sa conception de la simultanéité du sens et de l'expression dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* à son ontologie de la chair en tant qu'entre-deux des opposés dans *Le visible et l'invisible*. Le langage est ici un concept central explicitant la continuité et la cohérence de sa philosophie. Le comportement en tant que langage corporel (ce qu'il appelle la « parole parlante », le « cogito tacite » ou le « langage silencieux ») est considéré comme méta-langage et la modalité du mouvement charnel du phénomène langagier se retrouve dans la réversibilité verticale entre la sédimentation et la sublimation du sens et de l'expression et dans la réversibilité horizontale entre l'ipséité et l'altérité qui est exigée pour la fixation ou l'incarnation du sens. Ce qui permet de définir sa phénoménologie du corps et son ontologie de la chair comme une phénoménologie ontologique ou une ontologie phénoménale.

Notre recherche décrit certains aspects originaux de la conception du langage de Merleau-Ponty. Le premier consiste à définir le langage comme une simultanéité et comme une totalité du sens et de l'expression. En soulignant que le comportement est à la fois un sens et une expression grâce à la notion de *geste signifiant*, il nous enseigne que l'opposition entre la dimension active et la dimension passive, entre la dimension subjective et la dimension objective, entre la dimension matérielle et la dimension idéale n'est en réalité pas une opposition, mais une négativité horizontale, c'est-à-dire la relation de l'invisible pour le visible, ou du visible pour l'invisible, qui est requise pour la signification du geste signifiant. De ce point de vue, nous tentons d'explicitier, dans la première partie de notre thèse, intitulée « le corps langagier ou le langage corporel », son effort phénoménologique pour expliquer la possibilité du langage à travers le corps ou le cogito tacite, et sa limite qui ne peut néanmoins pas échapper à l'explication qui s'appuie sur le sujet transcendantal.

La seconde originalité consiste à définir le processus de la signification comme mouvement réversible de la chair. Chez Merleau-Ponty, la chair en tant que texture commune

est considérée comme l'élément primordial qui permet de considérer comme une continuité sans rupture non seulement la relation des êtres concrets, mais aussi la relation entre des êtres concrets et des êtres idéels. Mais, comme la chair est déjà une réversibilité qui ne peut pas se fixer dans un pôle, ou une négativité qui ne peut pas se définir comme un certain terme, cette continuité est un mouvement paradoxal. En considérant ce point de vue de Merleau-Ponty, la problématique dans la deuxième partie de notre thèse, intitulée « le mouvement charnel du langage » converge à décrire concrètement le mouvement charnel dans le processus de la formation du langage et de la communication.

Dans le chapitre I de la première partie, nous tentons d'analyser la notion de perception chez Merleau-Ponty, qui rend possible la notion de corps langagier. L'originalité de sa conception du langage se fonde sur le fait que le langage procède du champ phénoménal dans lequel la dimension subjective et objective ne sont pas séparées : ainsi, la compréhension parfaite de l'objet n'est pas possible, car la perception en tant que synthèse pratique du corps est un mouvement incessant de mise en relation du corps et du monde. Dans ce point de vue, le problème du langage pendant sa première période est concentré sur le geste en tant qu'expression corporelle ou langage du cogito tacite qui est pré-réflexif, pré-langagier et auto-affectif. Ensuite, dans le chapitre II, nous essayons de décrire phénoménologiquement le langage du sujet parlant. Nous analysons successivement la totalité et la continuité *a priori* en tant que structure de la parole dans *La Structure du comportement*, la structure de la simultanéité et de l'empiètement entre la parole parlante et la parole parlée dans la *Phénoménologie de la perception*, et la structure dialectique ou le chiasme entre la synchronie et la diachronie dans *Signes* dans lequel nous pouvons voir le processus du changement de l'idée de Merleau-Ponty sur le langage, en tant que stade intermédiaire entre la conception phénoménologique du langage et la conception ontologique à travers l'introduction des notions de la linguistique de Saussure. Cette compréhension structurelle du langage attribue une légitimité à l'empiètement entre le cogito tacite et le cogito transcendantal, le cogito parlant et le cogito parlé. Il nous semble qu'il y a une similarité structurelle entre le corps propre et le langage, de telle sorte que, dans le chapitre III de la première partie, notre analyse se concentre sur cette similarité en examinant les notions d'intentionnalité, de schéma et de réduction.

Alors que l'analyse dans la première partie porte sur la relation entre le corps et le langage d'un point de vue phénoménologique, la deuxième partie porte sur la description concrète du mouvement charnel dans le processus de la formation du langage et de la

communication qui se révèle comme problème du passage de la dimension perceptive et individuelle à la dimension culturelle et historique. Dans le chapitre I de la deuxième partie, nous tentons tout d'abord d'explicitier la limite de la notion de corps propre pour surmonter l'opposition entre le subjectif et l'objectif, l'actif et le passif, le matériel et l'idéal, et l'inévitabilité du passage de la notion de corps à celle de chair. Dans le chapitre II, nous essayons d'expliquer la métaphore en tant que forme expressive du mouvement charnel. Pour Merleau-Ponty, le principe de la chair consiste « à faire l'indivision de l'être, à faire la division de l'être, et à reverser des termes opposés de l'être ». Mais la chair implique toujours une distance entre les deux pôles opposés comme le touchant-touché, ce qui implique que l'expression parfaite est impossible. En effet, dans la réversibilité charnelle du sens et de l'expression, ce principe fonctionne comme effort expressif voulant s'identifier au sens ultime que le sujet veut finalement expliquer, sans y parvenir. Cependant, si la création est possible, c'est parce qu'il y a un désir expressif, c'est-à-dire des efforts pour exprimer le sens transcendant. La création est possible grâce à la distance entre l'expression du sens et le restant du sens exprimé. Dans ce contexte, la métaphore expressive dans les œuvres d'art est une sorte de langage charnel, où l'effort d'union du sens et de l'expression aboutira toujours à l'échec dans l'ontologie de Merleau-Ponty : à une adhésion impliquant la rupture, à des affirmations paradoxales comme l'invisible du visible ou le visible de l'invisible. Dans le chapitre III, nous traitons du mouvement de la signification dans le point de vue ontologique de la chair : nous le considérons comme mouvement réversible des deux réversibilités, verticale et horizontale. Nous tentons de les distinguer parce qu'une telle distinction est utile pour comprendre l'expression chez Merleau-Ponty et pour insister sur le chiasme comme passage du sens interne au langage commun. Ensuite, c'est parce que la description du mouvement réversible montrerait l'aspect du mouvement topologique de la réversibilité charnelle. Dans ce chapitre, le mouvement charnel de ces deux réversibilités est présenté à travers les notions de narcissisme de la vision, de réversibilité de la voix, d'institution, de sédimentation et de sublimation comme concernant la réversibilité verticale.

En conclusion, toute notre analyse et toute notre description du corps, du langage et de la chair nous amènent à la conclusion que le langage est une seconde chair, que le langage est une liberté limitée, et que la philosophie de Merleau-Ponty peut être définie comme une phénoménologie ontologique ou une ontologie phénoménologique.

PLAN GÉNÉRAL DE LA THÈSE.

REMERCIEMENTS. p. 2.

RÉSUMÉ DE LA THÈSE. p. 3.

PLAN GÉNÉRAL DE LA THÈSE. p. 6.

ABREVIATIONS. P. 13.

INTRODUCTION GÉNÉRALE :

LES ANALYSES CLASSIQUES ET PHÉNOMÉNOLOGIQUES SUR LE LANGAGE. p. 14.

1. La phénoménologie en tant que science de l'essence. p. 14.
2. La philosophie de Merleau-Ponty. p.15.
3. Le caractère spécifique du langage : le langage et la philosophie. p 21.
4. La problématique de Merleau-Ponty sur le langage. p. 24.
5. Le cadre et méthodologie de la thèse. p. 26.

PREMIERE PARTIE :

LE CORPS LANGAGIER OU LE LANGAGE CORPOREL. p. 31.

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE. p. 32.

CHAPITRE I : LA PERCEPTION ET LE CORPS PARLANT. p. 37.

1. La critique des théories classiques de la sensation et la présence de la perception primordiale. p. 37.

1-1. La critique de la conception classique de la sensation. p. 37.

1-2. Réinterprétation de la sensation : le champ phénoménal et la sensation. p. 41.

2. La structure de la perception. p. 43.

2-1. La perception comme *Gestalt*. p. 44.

2-2. La synthèse pratique des horizons et l'ambiguïté de la perception. p.45.

2-3. L'infrastructure instinctive et les superstructures par l'exercice de l'intelligence. p.50.

3. La foi perceptive et le nouveau *cogito*. p. 52.

3-1. La critique du *cogito* cartésien selon la manière perceptive. p. 53.

A. L'insuffisance de l'évidence apodictique de « je pense » sur « je suis ». p. 54.

B. L'impossibilité de la transcendance du *cogito* parlé. p. 56.

3-2. Le sens existentiel du *cogito* tacite comme nouveau *cogito*. p. 60.

4. Le passage du *cogito* tacite au corps parlant. p. 67.

4-1. Le sens de « tacite » comme façon d'être originaire. p. 71.

4-2. Le sens et la fécondité du sens perceptif au-delà de la dichotomie. p. 75.

4-3. De la critique du paradoxe de la composition idéaliste à l'ouverture du nouvel être. p.79.

CHAPITRE II : LA STRUCTURE DU LANGAGE DU SUJET CORPOREL PARLANT. p. 86.

1. La structure du langage dans *La structure du comportement* : la continuité du passage de la sensation au sens. p. 86.

1-1. Les éléments de la genèse du langage et son système dialectique. p. 90.

A. Le première élément : la conscience vitale. p. 90.

B. Le deuxième élément : la situation perçue-travail. p. 94.

C. Le troisième élément : la signification immanente. p. 97.

1-2. La parole comme *a priori* et sa totalité. p. 99.

2. La structure du langage perceptif dans la *Phénoménologie de la perception*.p. 101.

2-1. La simultanéité et la continuité entre le langage et la pensée, le langage et le geste. p. 102.

2-2. L'inter-fondation entre le *cogito* parlée et le *cogito* tacite. p. 106.

3. La structure du langage dans *Signes* : la dialectique de la langue et la parole. p. 111.

3-1. L'*Ineinander* entre synchronie et diachronie. p. 112.

3-2. La totalité mouvante dans l'acte de parler et la corporéité du signe. p. 115.

3-3. L'extension de la communication par la sédimentation et l'*ineinander*. p. 117.

CHAPITRE III : LA SIMILITUDE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ENTRE LE CORPS ET LE LANGAGE. p. 121.

1. L'analogie entre la passivité de l'intentionnalité opérante du corps et le phénomène du langage passif. p. 121.

2. Le schéma corporel et la grammaire. p. 126.

2-1. La syntaxe du geste signifiant et sa transcendance pour la parole. p. 130.

3. Le corps et le langage ne permettent pas la réduction complète. p. 135.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE :

L'IMPOSSIBILITÉ DE LA DIVISION ENTRE LE SENSIBLE ET LE SIGNIFICATIF ET LE PARADOXE DE L'EXPRESSION. p. 142.

DEUXIÈME PARTIE :

LE MOUVEMENT CHARNEL DU LANGAGE. p. 148.

INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE. p. 149.

CHAPITRE I : LA NÉCESSITÉ DU PASSAGE DU CORPS À LA CHAIR. p. 158.

1. La tentative de surmonter le dualisme par la perception : la limite de la *Phénoménologie de la perception*. p. 158.

2. L'autre limite dans la *Phénoménologie de la perception*. p. 168.

2-1. Une tentative de synthèse à travers le corps phénoménal en tant que superposition du corps habituel et du corps actuel. p. 170.

2-2. La limite du corps phénoménal comme champ intégral. p. 173.

3. La nécessité de la notion de *chair*. p. 176.

3-1. L'interrogation de savoir quelle est la vraie philosophie pour atteindre au concept de chair en tant que primordiale. p. 178.

3-2. La philosophie de la chair comme infra-ontologie. p. 182.

3-3. L'interprétation de la chair : la chair en tant que texture commune entre le moi et le monde. p. 184.

CHAPTRE II : LA MODALITÉ CHARNELLE DU LANGAGE : LE LANGAGE MÉTAPHYSIQUE ET LA MÉTAPHORE. p. 189.

1. La limite de l'expression corporelle ou du langage-geste. p. 192.

1-1. La différenciation entre la parole et le geste. p. 196.

1-2. La conscience non implicite par cogito tacite. p. 198.

2. Le moyen métaphorique : le langage silencieux. p. 200.

2-1. La métaphysique et la littérature : les oscillations de l'existence langagière. p. 201.

2-2. La métaphysique et la peinture : le langage indirect et la voix de l'être. p. 208.

3. Le langage de l'Être et la métaphore comme langage charnel. p. 219.

3-1. L'interprétation de la chair comme «ce qui est en cours de ». p. 221.

3-2. Métaphorisation en tant que déformalisation du concept. p. 225.

CHAPITRE III : LE MOUVEMENT DE LA CHAIR POUR LA SIGNIFICATION ; DESCRIPTION DU MOUVEMENT CHARNEL DU LANGAGE. p. 233.

1. La réversibilité horizontale de la signification. p. 235.

1-1. Le narcissisme de la vision. p. 236.

A. la vision en tant que pensée corporelle. p. 236.

B. Narcissisme de l'image du miroir. p. 239.

1-2. Le narcissisme du parlant-entendant. p. 242.

A. La réversibilité de la voix. p. 243.

B. ce qui est révélé par le mouvement horizontal de la voix. p. 247.

1-3. La genèse du sens et le narcissisme. p. 250.

2. La réversibilité verticale de la signification. p. 254.

2-1. L'institution. p. 254.

A. La création ou la fondation originaire (*Urstiftung*), la sédimentation, et l'institution. p. 255.

B. L'interprétation de *L'origine de la géométrie* par Merleau-Ponty. p. 257.

C. La signification et l'institution. p. 261.

2-2. La sublimation et la symbolisation. p. 265.

A. La notion de sublimation. p. 266.

B. La sublimation comme symbolisme. p. 269.

3. La réversibilité qui est la vérité et le chiasme ultime pour la signification. p. 271.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE :

L'INTERPRÉTATION TOPOLOGIQUE DE LA SIGNIFICATION DU

SENS CHARNEL ET CHAIR DU MONDE. p. 280.

CONCLUSION GENERALE :

LE LANGAGE COMME DIFFERENCIATION DE L'UNITE ET ADHESION A LA MUTIPLICITE. p. 288.

1. LE LANGAGE EN TANT QUE CHAIR SECONDAIRE ET LA SUBJECTIVITE DE LA PAROLE. LE CHIASME LANGAGIER. p. 288.

2. PERSPECTIVES DE RECHERCHES. p. 293.

2-1. la réversibilité dans la syntaxe du geste signifiant. p. 293.

2-2. La concrétisation de la relation entre le langage en tant que chair secondaire et la chair en tant qu'élément primordial de l'Être. p. 295.

BIBLIOGRAPHIE. p. 297.

Abréviations

- *La structure du comportement* : SC
- *Phénoménologie de la perception* : PhP
- *Sens et non-sens* : SNS
- *Éloge de la philosophie* : EP
- *Signes* : Signes
- *Le visible et l'invisible* : VI
- *La prose du monde* : PM
- *L'Œil et l'Esprit* : OE
- *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960* : RC
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952* : à la sorbonne
- *La nature : notes, cours du Collège de France* : La nature
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* :
IP
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953* : MSME
- *Parcours 1935-1951* : P1
- *Parcours deux 1951-1961* : P2

INTRODUCTION GÉNÉRALE :

LES ANALYSES CLASSIQUES ET PHÉNOMÉNOLOGIQUES SUR LE LANGAGE.

1. LA PHÉNOMÉNOLOGIE EN TANT QUE SCIENCE DE L'ESSENCE.

Comme nous le savons, Merleau-Ponty dit que « la phénoménologie, c'est l'étude des essences » dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*. Du point de vue phénoménologique, les problèmes fondamentaux consistent à définir les essences, par exemple, l'essence de la perception et de la conscience. Mais la phénoménologie est également la « philosophie qui replace les essences dans l'existence »¹. Si nous acceptons ce point de vue, nous pouvons dire que la phénoménologie est une science qui possède deux buts : d'une part, elle veut saisir l'essence, et d'autre part, elle veut aussi replacer l'essence dans l'existence. À première vue, il semble que cette compréhension nous permet de considérer la phénoménologie comme une série de processus qui a pour but de saisir l'essence dans un premier temps, puis de renvoyer l'essence à l'existence. En d'autres termes, la nature transcendante de la phénoménologie et la réalité de l'objet phénoménologique comme la chose qui est dans le monde ou le monde lui-même, ne sont pas contradictoires. Nous voulons retracer le point de vue phénoménologique de Merleau-Ponty à partir de ce point.

Lorsque l'on essaie de comprendre l'histoire philosophique occidentale, on s'aperçoit de la place importante qu'occupent les concepts de réalité, de substance, et d'essence. L'histoire philosophique de l'Occident a évolué à travers des relations subtiles entre ces concepts et la discussion de ces relations est toujours en cours. Alors, quelle est la position de la phénoménologie sur la question de l'essence ?

La discussion au sujet de l'essence a traditionnellement été centrée autour de deux questions : d'une part, la question hiérarchique concernant la priorité entre la nature actuelle de chose individuelle et de son essence, et la question ontologique sur l'essence en tant qu'entité unique. D'autre part, elle était également le problème épistémologique qui traite de la relation entre l'essence et la conscience saisissant les existants dans le champ de la présence. Mais, ce que nous ne devrions pas oublier, c'est que toutes les questions présupposent le fait

¹*PhP*, p. i.

que l'essence est toujours associée à des choses individuelles, soit la question ontologique sur l'essence, qui s'interroge sur l'existence de l'essence, soit la question épistémologique sur l'essence, qui traite de la manière d'aboutir à l'essence. La question de savoir si nous pouvons saisir correctement l'essence ou non est lié à la problématique suivante : comment peut-on définir les phénomènes singuliers et comment peut-on les saisir ? Dans ce contexte, nous pouvons trouver la première particularité de la phénoménologie dans son mode de saisie de l'objet. Comme nous avons déjà dit, la phénoménologie considère la modalité des rapports entre la conscience transcendantale(constituante) et la chose individuelle comme réciproque, non comme opposée. Ce qui rend possible cette relation entre les deux, est la notion d'intentionnalité. Dans la phénoménologie, le problème de la conscience commence toujours à partir de la présupposition de la conscience en tant qu'intentionnalité, c'est-à-dire que la conscience est toujours conscience de quelque chose. Ce que la conscience intentionnelle signifie, c'est que la conscience n'est pas isolée ou séparée de ce qu'elle vise. Autrement dit tous les objets sont déjà visés par la conscience. Ainsi, la spécificité de la méthode phénoménologique consiste à commencer la recherche de l'essence à partir d'un état dans lequel l'objet et la conscience de l'objet ne sont pas séparés comme dans la compréhension classique de l'essence : la méthode phénoménologique-consiste à suspendre l'attitude naturelle par l'épochè ou la réduction². Elle consiste à extraire la conscience « pure » en tant que "résidu" phénoménologique. Toutefois, comme la phénoménologie reconnaît le caractère intentionnel de la conscience. Par conséquent, nous pouvons maintenant comprendre la signification de « pur » dans le terme de conscience pure. En d'autres termes, la pureté de la conscience peut renvoyer non seulement à la transcendantalité de la conscience constituante, mais également à l'état de conscience qui, parfois, ne peut se révéler que par l'objet qu'elle vise. La phénoménologie comme science de l'essence est une méthode scientifique pour saisir l'essence de la conscience qui est avec l'objet intentionnel a priori. Nous portons notre attention sur la phénoménologie chez Merleau-Ponty parce qu'il l'accent sur cette ouverture transcendantale de la conscience à travers le concept de "champ phénoménal".

2. LA PHILOSOPHIE DE MERLEAU-PONTY.

²E. Husserl, *L'idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures(Ideen I)*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, pp. 94-109.

Est-ce que Merleau-Ponty demeure fidèle à la méthode de la phénoménologie? Autrement dit, est-ce que sa philosophie cherche à décrire l'essence de la conscience? Pour répondre ces questions, il faut commencer à partir de la relation entre la phénoménologie et sa philosophie³.

Il me semble que les recherches sur la relation entre la philosophie de Merleau-Ponty et celle de Husserl se sont développées dans deux directions principales. Tout d'abord, la relation entre la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty dépend de leur méthode : il y a un point de vue qui insiste sur leur différence ; selon cette vue, la phénoménologie de Husserl est définie comme un idéalisme transcendantal qui donne un rôle décisif à la philosophie par la conscience constituante , et la phénoménologie de Merleau-Ponty est définie au contraire comme philosophie existentielle phénoménologique⁴, comme ontologie existentielle . Il y a également un point de vue qui insiste sur leur similitude. Les commentateurs divergent également sur la question de savoir si Merleau-Ponty a été ou non fidèle aux méthodes phénoménologiques. La question clé est de savoir si ce dernier a utilisé ou non la réduction phénoménologique. En effet, il y a eu beaucoup de discussions sur la conception de Merleau-Ponty sur la réduction. La discussion à partir de sa mention que « le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète »⁵, nous permet de penser que la philosophie de Merleau-Ponty doit être considérée comme différente de la phénoménologie de Husserl ; les philosophes soutenant cette thèse soutiennent que Merleau-Ponty ne suit pas la méthode de la réduction phénoménologique en un sens husserlien⁶, dans les œuvres des

³ En fait, pour être fidèle à cette intention, il faut comparer les attitudes philosophiques de divers philosophes, appelés phénoménologues, avec l'attitude philosophique de Merleau-Ponty. Parce que la phénoménologie en tant que mouvement philosophique est déjà étendue largement dans sa méthode et sa portée. Mais, en dépit de divers flux de la phénoménologie, son cadre fondamental en tant que « science rigoureuse » a été créé par Husserl et sa méthodologie est toujours maintenue. Ici, la phénoménologie en tant qu'objet comparatif de la philosophie de Merleau-Ponty sera, donc, limitée à la phénoménologie de Husserl.

⁴ G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1981, p.170.

⁵ *PhP*, p, VIII.

⁶ Cf. Cf. J. Smith, « Merleau-Ponty and phenomenological reduction », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 48/ 6, 2005, PP. 553-571. Et M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1997, p. 58.

années 1940, s'appuie surtout sur les théories scientifiques contemporaines, par exemple, la linguistique de Saussure, la psychopathologie de K. Goldstein et A. Gelb, la psychomorphologie de M. Wertheimer, W. Köhler, et K. Koffka, et plus tard l'anthropologie de Lévi-Strauss, et la psychanalyse de S. Freud et J. Lacan, plutôt que sur les conceptions de Husserl. En revanche, certains insistent sur le fait que Merleau-Ponty effectue aussi la réduction phénoménologique ; les chercheurs qui prennent cette position soutiennent que l'impossibilité de la réduction *complète* n'implique pas l'impossibilité de la réduction elle-même ; Merleau-Ponty effectue aussi la réduction⁷, et en tant qu'il effectue la méthode de la réduction, sa philosophie doit être considérée comme phénoménologie. Nous pouvons aussi saisir la relation entre les deux philosophies par la comparaison de la notion d'intentionnalité. Cette propriété de la conscience chez Husserl, qui est montrée par la structure de noème-noèse, est généralement active, en ce sens que la conscience donnant le sens à l'objet par l'intentionnalité est la conscience constituante⁸, bien qu'elle soit comprise parfois comme passive dans la phénoménologie génétique transcendantale de Husserl, comme intentionnalité passive⁹. Au contraire, l'intentionnalité pour Merleau-Ponty est en général une intentionnalité passive opérant au niveau du corps propre, précédant l'opération de la conscience active, ce qui mobilise des concepts tels que l'intentionnalité corporelle, les intentions motrices du vivant, les intentions habituelles, et l'arc intentionnel. D'en autres termes, alors que Husserl considère l'intentionnalité comme une action intellectuelle, Merleau-Ponty l'explique par l'intention pré-intellectuelle du corps. Ainsi, le problème de savoir si l'intentionnalité est comprise comme opération active de la conscience ou comme action inconsciente passive au niveau du corps, est lié à la question de la description. La description selon la phénoménologie de Husserl, visant à décrire le contenu du vécu conscient, est une méthode pour saisir l'essence du vécu de la conscience en catégorisant les contenus expérimentés, et non en décrivant le contenu expérimenté lui-même. Mais lorsqu'on veut décrire les contenus

⁷Cf. A. Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press, Louvain : E. Nauwelaerts, 1964, p. 171.

⁸De notre point de vue, la raison pour laquelle E. Levinas dit que « l'intentionnalité caractérise essentiellement la conscience - résume la théorie husserlienne de la vie spirituelle », c'est parce que cette nature active de la conscience est insistée chez Husserl. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 4^{ème} édition corrigée, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2010, p. 31.

⁹ E. Husserl, *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble : J. Millon, 1998, § 18 et § 19. pp. 152-162.

intentionnels de la conscience, la dimension dans laquelle opère l'intentionnalité corporelle, chez Merleau-Ponty, est la dimension de la passivité, qui est pré-réflexive et pré-langagière. Donc, nous pouvons nous demander s'il est possible de décrire des contenus orientés qui ne sont pas encore révélés à la conscience, dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. Dans l'opposition entre une position selon laquelle la philosophie de Merleau-Ponty appartient à la phénoménologie et une autre position selon laquelle elle est différente de la phénoménologie parce qu'il ne suit pas la méthode phénoménologique, je reste dans la position qu'il suit la méthode phénoménologique en un sens étendu : de mon point de vue, Merleau-Ponty utilise la méthode de la réduction, en même temps, l'intentionnalité corporelle chez lui n'est pas aussi différente de l'intentionnalité husserlienne. Tout d'abord, concernant la réduction, il faut distinguer deux réductions chez Merleau-Ponty ; une sorte de réduction phénoménologique transcendantale par « l'attitude transcendantale¹⁰ et une sorte de réduction phénoménologique psychologique par « la réflexion psychologique »¹¹. Mais il semble que nous avons souvent tendance à rendre l'idée fondamentale de la réduction difficile, en la comprenant dans un sens négatif d'élimination ou d'exclusion. La réduction correspondante au changement de l'attitude qui permet d'échapper à l'attitude naturelle¹². La conscience corporelle, appelée la conscience incarnée par Merleau-Ponty, qui est révélée dans la manière pour atteindre le champ phénoménal à partir de l'expérience du monde objectif, c'est-à-dire, dans la tentative pour atteindre le champ du phénomène en tant que lieu de l'expérience primordiale, qui ne peut pas être saisi à travers la pensée objective, correspond à la réduction psychologique par laquelle il est possible de passer du monde qui s'appuie sur l'attitude naturelle au champ phénoménal qui est rendu possible par la réduction phénoménologique. De plus, il effectue encore la réduction à partir du champ phénoménal, par laquelle le champ transcendantal en tant que niveau fondamental qui permet le champ phénoménal, est ouvert : dans ce contexte, la conscience incarnée chez Merleau-Ponty peut être définie comme une conscience transcendantale découverte par la réduction transcendantale. Si nous considérons la réduction comme changement de l'attitude du sujet du monde, non pas comme notion de la nuance négative, il n'y a aucune raison de dire qu'il n'a pas accompli la réduction¹³. Dans ce contexte, quand

¹⁰ *PhP*, p. 72.

¹¹ *PhP*, p. 40, 66, et 73.

¹² Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, op.cit., pp. 94-104.

¹³ Dans ce contexte, la nécessité de la réduction transcendantale dans *Phénoménologie de la*

Merleau-Ponty affirme l'impossibilité de la réduction complète, le terme *réduction complète* doit être compris comme réduction qui est « le retour à une conscience transcendantale » en tant que « transparence absolue »¹⁴. Comme nous venons de dire, chez Merleau-Ponty, il y a aussi la réduction transcendantale, et il y a un lieu de la conscience transcendantale par la réduction transcendantale, sous la forme du corps propre ou la conscience incarnée. Par conséquent, il serait raisonnable de supposer que son affirmation que la réduction est impossible, ne désigne pas l'impossibilité de la réduction elle-même, mais indique l'impossibilité de la réduction à la conscience transcendantale en tant qu'absolue.

Désormais, nous pouvons répondre à la question de savoir comment la philosophie de Merleau-Ponty se rapporte à la phénoménologie de Husserl en tant que phénoménologie orthodoxe. Si la phénoménologie est une science de l'essence de la conscience qui est conjointe fondamentalement avec l'objet intentionnel, la philosophie de Merleau-Ponty peut être qualifiée de phénoménologie au sens husserlien¹⁵. Cependant, lorsque Merleau-Ponty dit que notre existence « a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité »¹⁶, sa conception est différente de l'essence chez Husserl qui est séparée de l'existence¹⁷. Chez Merleau-Ponty, l'essence n'est pas une idéalité séparée de la conscience ou de l'objet, mais comme une opacité invisible qui ne peut pas être conceptualisée par le langage, c'est pourquoi, elle doit être considérée comme essence liée à la conscience incarnée opaque qui rend impossible la compréhension conceptuelle de l'essence ; en un mot, l'essence chez Merleau-Ponty n'est pas isolée de l'existence.

perception est également liée au problème de la constitution du monde de la vie : « il ne peut plus être de décrire le monde vécu qu'elle porte en elle comme une donnée opaque, il faut le constituer » [*PhP*, 73]. En un mot, dans la conception de Merleau-Ponty, alors que la réduction psychologique est demandée pour la description du monde de la vie, la réduction transcendantale permet d'explicitier la constitution du monde de la vie.

¹⁴*PhP*, p. V.

¹⁵*PhP*, p. IX, « Mais il est clair que l'essence n'est pas ici le but, qu'elle est un moyen, que notre engagement effectif dans le monde est justement ce qu'il faut comprendre et amener au concept et polarise toutes nos fixations conceptuelles. La nécessité de passer par les essences ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet, mais au contraire que notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s'y jette, et qu'elle a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir sa facticité. »

¹⁶*PhP*, p. IX.

¹⁷Cf. *PhP*, p.X.

De même, nous pourrions remarquer la similitude entre la philosophie de Merleau-Ponty et celle de Husserl à travers les buts des deux philosophies. Nous pourrions dire que le but de Husserl, qui est revendiqué à partir de *Recherches logiques* jusqu'à *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, est le rétablissement de l'expérience transcendantale authentique, qui est aliénée par le naturalisme et l'objectivisme. Selon moi, nous pouvons trouver cette visée de la phénoménologie de Husserl dans la notion de conscience incarnée chez Merleau-Ponty. Lorsque Merleau-Ponty affirme la conscience incarnée en tant que sujet, la vraie essence du sujet n'est pas le sujet-corps considéré seulement comme un objet, mais l'essence comme entre-deux, qui est à la fois le sujet et l'objet, ou qui n'est ni sujet ni objet¹⁸. C'est-à-dire, le sujet pour Merleau-Ponty est un sujet existentiel participant concrètement au monde de la vie, plutôt qu'un sujet placé dans le niveau objectif où est possible la pensée idéelle et théorique. Ce sujet existentiel est montré à travers le corps propre formant le champ phénoménal ou transcendantal, comme nous le pouvons voir dans la première partie de la *Phénoménologie de la perception*, non pas à travers la vision scientifique ou physique. Ainsi, Merleau-Ponty tentait d'échapper à la tendance de l'humanité réifiée par la vision scientifique, en redécouvrant la transcendance existentielle de l'être humain.

En conclusion, nous pouvons parler de la singularité de la philosophie de Merleau-Ponty ainsi : en résumé, sa philosophie se caractérise par son *infidèle fidélité* à Descartes et à Husserl¹⁹. Comme dit clairement Merleau-Ponty, à son époque, « notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme »²⁰ et cette remarque était aussi appliquée à la philosophie de Husserl considéré comme héritage de Descartes. La démarche de Merleau-Ponty qui profite des résultats scientifiques de son époque, crée un nouveau courant phénoménologique en reprenant l'héritage de la dernière philosophie de Husserl qu'il avait découverte lui-même dans les inédits de Husserl à Louvain. Ni hérésie, ni répétition épigonale de Husserl, la phénoménologie de Merleau-Ponty, en tant qu'*infidèle fidèle* ou *fidèle infidèle*, se définit comme une sorte de philosophie de la convergence à l'état sauvage, dans laquelle la subjectivité et l'objectivité coexistent réciproquement et simultanément.

¹⁸ *La phénoménologie de Merleau-Ponty: Une recherche des limites de la conscience*, op.cit, p. 220.

¹⁹ J. Rogozinski, « La réversibilité qui est vérité ultime », *Rue Descartes*, Collège international de Philosophie, 2010/4 n° 70, p. 61.

²⁰ *OE*, p. 58.

3. LE CARACTÈRE SPÉCIFIQUE DU LANGAGE. LE LANGAGE ET LA PHILOSOPHIE.

Dans les chapitres précédents, nous avons brièvement décrit comment la philosophie de Merleau-Ponty peut être une phénoménologie, à travers une comparaison avec la phénoménologie de Husserl. Sa philosophie devrait être une philosophie de l'essence et, en même temps, une philosophie replaçant l'essence dans l'existence, en tant qu'elle peut être comprise comme la phénoménologie. Dirigeons notre intérêt vers la relation entre le langage et la philosophie avant de le confirmer.

Le langage est une question très particulière parmi les concepts philosophiques. Cette particularité provient des différentes couches ontologiques ou épistémologiques du langage. Tout d'abord, le langage fonctionne comme moyen de communication. Cette fonction communicative affecte la vie à mesure qu'il se forme à divers niveaux, de la sphère personnelle à la sphère collective. En d'autres termes, le langage se charge non seulement la fonction culturelle qui forme une communauté sociale en liant entre un individu et un autre individu, ou un individu avec plusieurs, mais il possède également une fonction cognitive par laquelle le sens perceptif qui ne demeure que dans la subjectivité individuelle s'il n'existe pas accède à l'idéalité intersubjective : l'idée qui n'est concrétisée que par le langage est un exemple typique qui révèle simultanément la fonction communicative du langage et sa capacité à faire passer le sens perceptif à l'idéalité. C'est pourquoi le langage est devenu l'une des principales préoccupations de la philosophie. Ainsi le langage ne demeure pas simplement dans la dimension de la communication, mais permet de définir l'homme comme être parlant. Selon certains philosophes contemporains, la société moderne est structurée à travers le concept de communication²¹. Mais, la fonction communicationnelle du langage n'est pas seulement limitée à la dimension de la communication entre les individus et entre les communautés, mais fonctionne aussi sur différentes couches ontologiques. Si nous articulons des êtres réels avec la conscience à travers le langage, nous nous approchons également des

²¹ Le cas représentatif peut être trouvé chez J. Habermas. Cf. Jürgen Habermas, *Parcours I (1971-1989). Sociologie et théorie du langage - Pensée postmétaphysique*, édition établie par Christian Bouchindhomme ; trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz ; revu et actualisé par Frédéric Joly, Gallimard, coll. "NRF Essais", 2018.

êtres idéels à travers le langage. Cette conjonction des hétérogènes devient possible grâce à l'acte de nommer ; ce qui conceptualise une certaine expérience ou ce qui concrétise une certaine idée ambiguë, c'est l'acte de nommer. De la même façon, le langage est aussi considéré comme base primordiale qui permet de constituer le sujet, comme le montrent par exemple l'explication de Lacan sur le sujet formé à partir de l'inconscient structuré comme un langage, et les théories selon lesquelles le langage subordonne le sujet à une société, à une culture et à une idéologie. Il faut éviter de présupposer que la structure du langage et celle du monde correspondent soit totalement ou soit partiellement. En réalité, nous expérimentons souvent le fait que l'idéalité présentée par le langage ne peut pas expliciter le monde transcendant. Lorsque nous prêtons attention à la limite du langage, nous pouvons constater la non-coïncidence entre la structure du langage et la structure du monde. Désormais, la question se pose concernant l'ouverture de l'être à travers le langage, c'est-à-dire la question de savoir si le langage peut ouvrir l'être : en effet, le langage fixé à un certain signe, en particulier à un certain mot, n'exprime que de façon limitée la diversité de l'existence. Par exemple, le concept de « rouge » ne peut pas tenir tout le spectre infini du sens de la couleur de rouge, et le concept de « contentement », qui décrit le contenu du vécu interne, ne peut pas exprimer les différentes étapes de la satisfaction en détail. Le sens qui peut être exprimé par le concept, n'est formé qu'en fixant les différences mineures d'une certaine expérience dans le concept particulier qui les représente. Un philosophe oriental dit qu'«au moment où une vérité est dite vraie, cette vérité n'est plus encore vraie»²², et cette expression peut être considérée comme représentant la limite de la fixation conceptuelle du langage.

En considérant cet aspect spécifique du langage, examinons rapidement les différentes conceptions de la philosophie sur le langage. La philosophie contemporaine du langage semble être divisée en deux directions principales : d'une part, il y a une philosophie linguistique, selon laquelle l'utilisation de la méthode d'analyse de la langue ou de la logique des signes est inévitable dans la recherche philosophique comme l'affirment B. Russell, G. Moore, L. Wittgenstein, R. Carnap, et W. Quine. Et d'autre part, il y a également une philosophie phénoménologique du langage. Alors que la première permet une approche philosophique du langage à travers une analyse logique basée sur la relation structurelle du langage ou du signe, la seconde, du point de vue phénoménologique, vise à comprendre la genèse du sens langagier, la relation entre la matérialité du signe et son idéalité, la nature de la parole, et l'(im)possibilité d'un langage universel. L'intérêt de la phénoménologie pour le

²²Cf, Lao Zi, *La Voie et de sa Vertu*. § 1 :« 道可道非常道». trad. Moi-même.

langage est tout d'abord impliqué dans la volonté de l'élucidation du monde de la vie. Le motif selon lequel la phénoménologie tente de devenir une manière ou une modalité de la pensée philosophique consiste au retour au monde de la vie dans lequel le sujet et le monde ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, en échappant au monde scientifique réifié pour l'analyser. En revanche, la philosophie linguistique ou analytique serait une méthodologie philosophique qui cherche à décrire les règles de l'utilisation du langage. De son point de vue, l'existence des choses ou les états du monde ne peuvent exister que par le langage et dans le langage, les choses qui sont hors de la structure du langage, par exemple, les concepts métaphysiques qui ne peuvent pas être expliqués par les lois structurelles du langage, sont exclus de l'objet de l'analyse. Mais cette approche de la philosophie analytique est sa limite. Le fait que le langage « apparaît à la fois comme un problème spécial et comme un problème qui contient tous les autres, y compris celui de la philosophie »²³, de telle sorte implique que le langage ne peut pas être analysé isolément. Enfin, la signification langagière est seulement une partie fragmentaire du monde, comme nous l'avons dit de la limite du langage en tant que signe fixé. Lorsque nous parlons de la philosophie thématissant le langage, cela concerne non seulement l'analyse des choses par le langage, mais aussi l'analyse de tous les processus par lesquels le langage est rendu possible. En ce sens, nous pouvons dire que la philosophie analytique du langage tend à ignorer la multiplicité des relations entre le langage, la vie et le monde, c'est-à-dire à se condamner à dissocier le langage en tant qu'objet de l'analyse de la vie actuelle²⁴. En revanche,

²³ *Signes*, p.116.

²⁴ Il ne faut pas, bien sûr, oublier qu'il y a aussi la position critiquant l'attitude objectiviste de la philosophie analytique, comme chez R. Rorty ou J. Dewey. Mais, dans le cas de Rorty, sa théorie risque de se condamner à l'erreur relativiste située à l'opposé de l'attitude objectiviste, puisque son rejet de l'approche objectiviste du langage peut être étendu non seulement au langage, mais aussi au sujet et au monde ; de la même façon, le cas de J. Dewey, bien que son concept de « langage comme expérience » soit une tentative pour surmonter la limite de la philosophie analytique objectiviste en considérant le langage comme une action inévitable par laquelle la vie humaine est constituée, non pas comme système logique, son langage étant limité à une sorte d'instrument qui soutient l'expérience pratique. Même chez J. Dewey, le langage est resté un langage pratique, écarté de la diversité des dimensions de l'être et de la fécondité du langage. Ce langage est un langage privé de sa dimension transcendantale, et donc, cette vision semble montrer l'attitude unilatérale de la philosophie analytique sur le langage, dans le sens que son pragmatisme influence la philosophie analytique. Cf, J. Dewey, *Reconstruction en philosophie*, trad. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014. Surtout chapitre II et aussi, *Experience and nature*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008, p 134, et R.

de notre point de vue, il semble que les approches phénoménologiques du langage sont plus fondamentales. Parce que la recherche sur le langage chez des phénoménologues « consiste non à "replacer les langues existantes dans le cadre d'une éidétique de tout langage possible, c'est-à-dire [à] les objectiver devant une conscience constituante universelle et intemporelle" (...), mais à faire " retour au sujet parlant, à mon contact avec la langue que je parle" »²⁵, comme Hendrik Pos le dit dans la « *Phénoménologie et linguistique* ». De telle sorte que la phénoménologie sur le langage concentre au processus originaire du langage, à l'activité langagière en harmonie avec « *il y a* » du monde, à l'énonçant non pas à l'énoncé, et au parlant non pas au parlé²⁶.

4. LA PROBLÉMATIQUE DE MERLEAU-PONTY SUR LE LANGAGE.

Le fait que la phénoménologie soit une philosophie de l'essence signifie qu'elle est une étude de l'essence de la conscience liée à l'objet sous la forme de *a priori*. Bien sûr, l'essence de la conscience signifie ici la nature de la conscience, qui est « déjà » et « avec » l'objet selon l'intentionnalité. De même, l'existence réelle des objets ne signifie pas la chose en soi isolée, mais son existence avec la conscience. Mais lorsque nous pensons à cette relation entre l'essence et l'existence de l'objet, par rapport au langage, nous pouvons trouver une autre problématique phénoménologique. En effet, le phénomène ne se manifeste pas en tant que phénomène, mais a besoin du langage qui permet de faire de l'expérience un certain phénomène, c'est-à-dire de transformer une expérience en sens. En d'autres termes, le monde perçu montré en tant que sens ne peut être décrit que par le langage. Comme Merleau-Ponty l'a dit lui-même, s'il s'agit de décrire le phénomène comme l'essence, le problème de l'essence dans la phénoménologie n'est pas simplement limité à l'essence du monde perçu, mais lié au problème de la clarté ou de la précision de la description de l'essence. En un mot, la discussion phénoménologique sur l'essence du phénomène est transformée en une discussion sur l'essence du langage qui décrit le phénomène. Chez Merleau-Ponty, cette problématique

Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, 2ème édition, Princeton University Press, 1980.

²⁵J.-Cl. Coquet, *La quête du sens : Le langage en question*, PUF, 1997, p.244.

²⁶Cf, J.-Cl. Coquet, *Phusis et Logos:Une phénoménologie du langage*, Presses universitaires de Vincennes, 2007, p. 45.

est présentée sous la forme de la question de savoir **comment le sens perceptif peut être s'exprimer dans un langage**. Mais, chez lui, il semble qu'il y a un problème précédent ce problème du passage du sens : dans l'hypothèse du passage du sens perceptif au sens langagier, il y a déjà une distinction entre la couche du sens perceptif et celle du sens langagier. Selon cette distinction, nous pouvons donc dire que deux niveaux de langage co-existent chez lui. D'une part, il tente de trouver l'origine du langage à partir de l'aspect comportemental de l'être-au-monde, c'est-à-dire du geste perceptif. Chez Merleau-Ponty, le corps propre et sa situation perceptive sont le lieu dans lequel la distinction entre le sujet et l'objet est déconstruite, et le champ originaire à partir duquel le phénomène est généré. Le sens du monde saisi par le sujet est sans doute dérivé de ce champ et c'est pourquoi le geste exprimant la situation du sujet est un geste langagier ; en ce sens, le geste est la première parole et l'origine du langage. En un mot, Merleau-Ponty commence sa phénoménologie du langage en considérant le phénomène du langage comme mouvement du corps propre. Ainsi, pour lui, « signifier n'est pas donc un acte purement intellectuel. Il ne relève pas de la simple cognition. Il engage aussi le "je peux" de l'être tout entier, le corps et la "chair" ; il traduit notre expérience du monde, notre contact avec "la chose même" »²⁷. Mais s'il faut distinguer le sens perceptif du sujet et le sens langagier qui est communicatif, selon l'existentialité du corps propre, cette distinction conduit au problème du passage du sens, c'est-à-dire de la rupture entre les niveaux sémantiques ; comment est possible la diffusion du sens interne perceptif d'un sujet au sens commun? Ce problème ne peut être résolu dans la dimension perceptive, puisque, tant que le sens n'est considéré que dans le champ perceptif du sujet, et tant que le langage est formé à partir du geste dans le champ perceptif interne du sujet, il y aura toujours une rupture ou un décalage entre mon langage et le langage de l'autre. Par conséquent, il est nécessaire de surmonter l'ambiguïté de la perception : « l'étude de la perception ne pouvait nous enseigner qu'une "mauvaise ambiguïté", le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intentionnalité et de l'extériorité. Mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une "bonne ambiguïté", c'est-à-dire, une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades, le passé et le présent, la nature et la culture »²⁸. Dans ce contexte, à travers la conversion de la notion de perception à celle d'expression, le but de sa phénoménologie du langage est le suivant : comme l'écrit Merleau-Ponty, « Toute ma première partie est faite pour montrer 1) la nécessité de sortir du

²⁷ *La quête du sens*, op.cit, pp. 1-2.

²⁸ *Parcours II*, Verdier, 2000, p. 48

logicisme ou de la signification pure (qui est en réalité dogmatisme de *mon* langage) 2) la nécessité pourtant d'admettre un sens immanent au langage (contre l'objectivisme) - La prise de conscience de la *parole* »²⁹. En conclusion, « alors que, dans un premier temps, l'étude de l'expression s'effectue à partir du cadre théorique mis en place au niveau de la perception, peu à peu, selon un mouvement régressif, le sens d'être du monde perçu va se trouver ressaisi à partir du phénomène de l'expression. Alors que le détour par la psychologie de la forme permet de fonder une phénoménologie de la perception, le détour par la linguistique de la parole apparaîtra comme ce qui ouvre la voie d'une ontologie »³⁰.

Ainsi, la thématique phénoménologique du langage de Merleau-Ponty, échappant à la recherche du système interne du langage, n'est pas seulement concentrée sur le problème de l'origine du langage et de la modalité de la parole, mais aussi sur le problème de savoir comment la parole incarnée peut-elle devenir le langage intersubjectif et comment l'idéalité peut être constituée dans le langage, et finalement comment le langage peut être interprété en tant que charnel.

5. CADRE ET MÉTHODOLOGIE DE LA THÈSE.

Ma thèse, « la chair du langage : recherche du langage chez Merleau-Ponty », se compose de deux parties : la première concerne le corps langagier ou le langage corporel et la seconde partie traite du mouvement charnel du langage du point de vue ontologique.

La première partie, intitulée « le corps langagier ou le langage corporel », est divisée en trois chapitres : chapitre I : la perception et le corps parlant. Chapitre II : la structure du langage du sujet corporel. Chapitre III : la similitude phénoménologique entre le corps et le langage.

De même, la deuxième partie, intitulée « le mouvement charnel du langage » est composée également de trois chapitres ; chapitre I : la nécessité du passage du corps à la chair. Chapitre II : la modalité charnelle du langage - le langage métaphysique et la métaphore. Et chapitre

²⁹ Voir Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, VRIN, 2006, p. 179.

³⁰ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, J. Vrin, Paris, 1998, p. 191.

III : le mouvement de la chair pour la signification - description du mouvement charnel du langage.

Plus précisément, la première partie et la deuxième partie sont séparées par la différence d'approche de Merleau-Ponty sur le langage. Cette séparation est faite en fonction non seulement de la distinction temporelle des phases de la philosophie de Merleau-Ponty, c'est-à-dire sa période de la phénoménologie et de l'ontologie, mais aussi de ses tentatives différentes pour surmonter le dualisme par le langage. La raison pour laquelle je tente de diviser sa philosophie en deux étapes est que cette distinction est utile pour concrétiser le mouvement charnel dans le langage. À mon avis, l'effort de Merleau-Ponty dans ses œuvres de sa première période, surtout *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, nous enseignent la possibilité du langage, qui permet de lier la parole à l'Être, non pas le langage limité à sa seule dimension linguistique, le langage comme instrument simple de l'expression, mais en même temps, dans sa première période, il y a une limite en ce sens qu'il n'explique pas le passage du langage du champ perceptif individuel au champ intersubjectif. Cependant, la découverte par Merleau-Ponty de cette limite de sa phénoménologie de la perception permet d'ouvrir la dimension ontologique du langage, en se demandant comment le langage peut être possible³¹. Ainsi, la première partie de ma thèse se centre sur le corps expressif pour expliquer que le langage n'est pas impossible, et la seconde partie analyse le mouvement charnel entre le sens et l'expression afin d'expliquer la possibilité du langage.

Tout d'abord, dans le chapitre I de la première partie, j'analyse la notion de perception chez Merleau-Ponty, qui rend possible la notion de corps langagier. Un des caractères de la conception de Merleau-Ponty sur le langage est que le langage s'enracine dans le champ perceptif dans lequel les dimensions subjective et objective ne sont pas séparées. Dans ses premières œuvres, la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, sa manière de déconstruire la distinction entre le subjectif et l'objectif, l'actif et le passif, est de décrire l'ambiguïté ou l'opacité de la perception. En d'autres termes, sa nouvelle interprétation de la sensation et de la perception, qui nie à la fois l'interprétation empiriste et intellectualiste de la sensation, à travers la notion de la perception en tant que *Gestalt*, insiste sur la nature radicale ou originaire du champ perceptif, de telle sorte que le champ phénoménal révélé à travers ce champ perceptif nous enseigne que la compréhension parfaite de l'objet n'est

³¹VI, p. 227.

possible que sur le plan idéal, et non dans la dimension perceptive actuelle, car la perception en tant que synthèse pratique du corps est un mouvement incessant entre le sujet et l'objet. De ce point de vue, le problème du langage est concentré sur la notion du corps en tant qu'expression. Ici, le sens du corps en tant qu'expression signifie le geste corporel en tant qu'expression de la relation entre le corps propre et le monde. Mais ce sens n'est pas seulement limité au geste. En même temps, il désigne aussi cette couche pré-langagière appelée *cogito tacite* par Merleau-Ponty. L'insistance sur le cogito tacite pré-réflexif et pré-langagier, présente l'évidence du sens comme « évidence qui se forme *intérieurement* à lui et qui n'est rien d'autre que l'aspect intériorisé de son expression au monde, le *revers intérieur* de son ouverture ». Selon lui, le langage procède de cette évidence auto-affective de la conscience pré-réflexive du corps parlant, ce qui implique que la conscience transcendante n'est possible qu'à travers le langage, ou plutôt que le langage sous-tend la conscience transcendante. Dans le chapitre II, nous essayons de décrire phénoménologiquement le langage du sujet parlant. Dans ce processus, ce que nous pouvons voir, c'est la totalité et continuité *a priori* en tant que structure de la parole dans *La structure du comportement*, la structure de la simultanéité et de l'empiètement entre la parole parlante et la parole parlée dans la *Phénoménologie de la perception*, et la structure dialectique ou le chiasme entre la synchronie et la diachronie dans *Signes*. Nous pouvons voir ici le changement de sa conception du langage, dans le passage d'une approche phénoménologique à une approche ontologique à travers l'introduction des notions de la linguistique de Saussure. A mon avis, cette compréhension structurelle du langage confère une légitimité à l'empiètement entre le cogito tacite et le cogito transcendantal, le cogito parlant et le cogito parlé. Mais nous pouvons nous poser la question, d'où vient la légitimité de cette analyse phénoménologique du langage ? Il me semble qu'il y a une similarité structurelle entre le corps propre et le langage, de telle sorte que, dans le chapitre III mon analyse s'efforce de concrétiser la similarité structurelle entre les deux par les notions d'intentionnalité, de schéma, et de réduction.

Alors que l'analyse dans la première partie concerne la relation entre le corps et le langage dans la conception phénoménologique, la visée de la deuxième partie est la description concrète de l'importance du concept de chair concernant le langage et le mouvement charnel dans le processus de la formation du langage et de la communication. L'analyse du langage par la perception peut expliquer le fait que le langage n'est pas impossible, mais ne peut pas concrètement expliquer la possibilité elle-même du langage, en

particulier du langage commun. Cette incapacité à expliquer le passage du sens interne du sujet à la signification commune, indique qu'il y a une limite de l'analyse phénoménologique du langage ; ou plutôt la conclusion de la *Phénoménologie de la perception*, selon laquelle la notion de cogito tacite s'appuie sur la puissance du langage³², nous demande d'accéder à une compréhension ontologique du langage en nous montrant le pouvoir du langage ouvrant l'Être. La nécessité de l'analyse ontologique du langage est justifiée et révélée dès lors que l'on s'aperçoit de la limite de l'analyse du langage par la perception. Dans le chapitre I de la deuxième partie, j'ai tenté d'explicitier la limite de la notion de corps propre pour expliquer le langage en tant que phénomène surmontant le dualisme, et l'inévitabilité du passage de la notion de corps à celle de chair. Dans le chapitre II, j'ai essayé d'expliquer la métaphore en tant que langage concret charnel. Pour Merleau-Ponty, le principe de la chair consiste à révéler l'indivision de l'être et la réversibilité des termes opposés de l'être. Ce principe implique toujours une distance entre les deux pôles opposés mais réciproques comme c'est le cas dans la structure du touchant-touché. Concernant notre thème, ce principe charnel nous enseigne que l'expression parfaite est impossible. Dans la réversibilité charnelle du sens et de l'expression, ce principe fonctionne comme effort expressif vers le sens ultime que le sujet veut exprimer, mais qu'il échoue toujours à exprimer parfaitement. Cependant, ce qui rend possible la création, c'est qu'il y a un désir expressif, c'est-à-dire, des efforts pour exprimer le sens transcendant au signe. En un mot, la création est possible grâce à la distance entre l'expression du sens et le sens exprimé. Dans ce contexte, la métaphore dans les œuvres d'art est une sorte de langage charnel, où il y a un effort d'union du sens et de l'expression, qui aboutira toujours à l'échec, à une adhésion impliquant la rupture, à l'affirmation négative qui est l'invisible du visible, ou le visible de l'invisible dans l'ontologie de Merleau-Ponty.

Après avoir analysé concrètement la métaphore en tant que mouvement expressif ou langagier de la chair, je vais essayer de décrire le processus de la signification du point de vue ontologique de la chair. Le principe de formation de la signification, c'est-à-dire du passage du sens interne du sujet au langage commun, est la réversibilité. On pourrait parler ici d'une réversibilité entre deux réversibilités ; une réversibilité pour la formation du sens interne au sujet, et une autre réversibilité pour la concrétisation du sens dans la signification. J'appelle ces deux réversibilités entrelacées la réversibilité horizontale et la réversibilité verticale. La raison pour laquelle je tente de distinguer ces deux réversibilités, est que cette distinction est utile pour comprendre l'expression chez Merleau-Ponty, pour insister sur le passage du sens

³²VI, p. 222.

interne au langage commun et pour expliquer la formation de l'idéalité. De plus, la description du mouvement réversible du langage montre l'aspect topologique de la réversibilité charnelle. Dans le chapitre III, le mouvement charnel de ces deux réversibilités est présenté à travers les notions de narcissisme de la vision, de réversibilité de la voix, comme modalité concernant la réversibilité horizontale, et celles d'institution, de sédimentation et de sublimation comme mouvement concernant la réversibilité verticale.

En conclusion, ce processus nous conduit à mettre en question la nécessité de la chair du monde considérée comme condition préalable pour la signification commune. Chez Merleau-Ponty, pour que la signification commune puisse apparaître en transcendant le sujet isolé, la chair du monde est nécessaire en tant que texture commune qui assure la liaison des dimensions individuelles et des dimensions des choses. Cela veut dire qu'une texture du sens pré-existant requise pour la communication; mais j'affirme au contraire que la chair du monde en tant que texture commune du sens n'est pas pré-existante, mais formée ou instituée à travers le mouvement réversible et dynamique entre des dimensions ontologiques différentes.

Cette hypothèse est liée à l'affirmation du langage en tant que chair secondaire, grâce à laquelle toutes les dimensions, par exemple, la dimension de la perception et la dimension de l'idéalité, les dimensions spatiale et temporelle, active et passive s'entrelacent sans cesse.

PREMIERE PARTIE :

**LE CORPS LANGAGIER OU LE LANGAGE
CORPOREL.**

INTRODUCTION À LA PREMIERE PARTIE.

La problématique sur le langage s'accompagne toujours une certaine perplexité. Mais cette perplexité qui est procédée d'une spécialité du langage, c'est-à-dire, d'une circularité dans laquelle l'objet est analysé par l'objet lui-même, comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction de cette thèse, montre aussi la primordialité du langage pour la phénoménologie. Parce que, lorsque toutes les choses fondamentales sont analysées, elles possèdent la limite de l'analyse à cause du fait qu'elles sont fondamentales, et ces limites nous viennent en une sorte de perplexité. Alors, pourquoi le langage est-il fondamental dans la phénoménologie? Pour parler de la fundamentalité de l'apparaître lui-même pour la phénoménologie, c'est-à-dire, de l'auto-apparaître, Michel Henry a distingué la phénoménologie comme « phénomène » en tant qu'objet de la phénoménologie et « science » en tant que sa manière, dans *L'Incarnation : une philosophie de la chair*³³, mais l'apparaître lui-même serait-il une condition fondamentale de la phénoménologie ? Comme son affirmation, tant que la phénoménologie consiste en phénomène et en science, autrement dit, tant que le phénomène nous est présenté par logos, la fundamentalité de l'apparaître lui-même pour justifier le phénomène peut-elle être établie, sans thématiser la fundamentalité du langage dont consiste le logos? Selon son affirmation « on peut penser que la "chose même" de la phénoménologie, ce dont elle a à traiter, ce n'est pas d'abord le contenu du phénomène, mais plutôt ce qui fait de ce contenu un phénomène : sa phénoménalité pure, l'apparaître »³⁴ peut être persuasif, c'est justement lorsque nous voyons le phénomène dans notre intérieur isolé, et en tant que tel, la fundamentalité de l'apparaître de laquelle Michel Henry parle ne nous sonne que creux. Sa réclamation de la fundamentalité de l'auto-apparaître pour justifier la phénoménologie, voire l'être doit donc s'appliquer au langage, plutôt qu'à l'apparaître, puisque le doute concernant la phénoménologie ne pourrait pas être éliminé, tant que la question de la fundamentalité du langage duquel la phénoménologie consiste, c'est-à-dire du langage comme sa manière, est cachée. Pour cette raison, la perplexité sur le langage, qui est dérivé de sa fundamentalité nous fait considérer le langage comme thème spécial, et selon sa fundamentalité, le langage joue un rôle en tant qu'horizon de la science. En effet, le langage en tant que logos est considéré comme seul présentateur de la vérité, et donc, tant que la phénoménologie est une

³³ Michel Henry, *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 35.

³⁴ Ibid, p. 44.

manière philosophique, le langage qui permet la philosophie concernant toujours la vérité, devient le thème phénoménologique qui doit être étudié pour la fondamentale et la certitude de la phénoménologie. En un mot, le langage doit être traité comme un sujet phénoménologique qui est le phénomène le plus primordial qui permet la phénoménologie elle-même.

Or, est-ce que la fondamentale du langage ne signifie que la fondamentale de manière phénoménologique ou philosophique, c'est-à-dire une primordialité sur la science ? Les nombreuses recherches sur le langage dans les temps contemporains nous montrent la nécessité du langage pour penser, autrement dit le fait que le raisonnement logique, voire la pensée elle-même, ne peut pas être effectuée sans avoir le langage. Cela veut dire que la fondamentale du langage ne concerne pas seulement la science, mais aussi le maintien de la vie humaine : on pense par le langage, développe le langage en pensant, et ce processus est répété à chaque pas et à éternel ; sur ce point, la relation entre le langage et la pensée comme une boule de neige grossissant en dévalant la pente ; dans l'action et la réaction entre le langage et la pensée, le langage développe la pensée, et la pensée désappauvrit le langage. Et dans ce processus du développement réciproque entre les deux, nous pouvons trouver une possibilité que la genèse du langage est liée à la vie naturelle de l'organisme, c'est-à-dire un fil conducteur de l'origine du langage. Parce qu'il est vrai que la pensée humaine est nécessaire pour le maintien de la vie, si bien que, s'il est vrai que le langage permet de développer et d'agrandir la pensée humaine, le langage pourrait être considéré enfin comme pouvoir demandé pour le maintien de la vie et le bien-être de l'organisme, surtout de l'homme, dans l'environnement, ou dans l'univers. Nous pouvons donc trouver la nature de métalangue dans le comportement de l'organisme, en tant que relation entre l'organisme et l'univers. Si nous lions la fondamentale du langage avec le processus du développement de la pensée, et si nous acceptons aussi le fait que le comportement de l'organisme est la réaction de l'organisme pour ou contre l'environnement, la question phénoménologique sur le langage viserait également à l'origine du langage dans le point de vue de métalangue dans laquelle même le langage implique le comportement ; ici, le comportement, c'est-à-dire le geste traité dans le point de vue métalinguistique, est considéré comme expression économique dans laquelle la signification est condensée, et le geste peut être considéré comme une sorte de langage primitif selon son économicité ou brièveté pour l'expression³⁵.

³⁵ Sur la nature métalinguistique du geste et son économicité, voir Michel Guérin, *Philosophie du*

Cependant, la discussion traditionnelle sur le langage a été basée sur la confrontation de la langue, qui est en tant que présentateur du sens, de l'idée, et du geste, qui est comme une image pauvre de la parole ; dans ce point de vue, le langage est considéré comme seule manière qui peut exprimer la vérité idéale, et le geste demeure le moyen secondaire de ce langage. Dans cette opposition entre le langage et le geste, ce dernier devient un être transcendantal des êtres et des phénomènes concrets, puisqu'il est fondé en tant que logos qui dépasse la singularité, l'individualité, et la finitude des phénomènes, lorsque le langage est considéré comme être idéal qui montre l'idéal et l'universel. Mais, lorsque nous saisissons le langage dans le point de vue métalinguistique, le langage ne peut pas être considéré en se séparant de la situation individuelle que l'organisme, surtout le corps de l'homme se laisse dans le monde. Parce que le geste ou le comportement révèle un certain sens formé au travers de la relation entre le corps et le monde, et que le langage ne peut pas être séparé de la catégorie des phénomènes concrets, tant que le geste possède un tel sens naturel. Sans doute, cette idée sur le langage est associée au changement de la position philosophique sur le corps ; nous venons d'utiliser le mot d'organisme, surtout corps humain, en parlant de la relation entre le langage et les situations individuelles, mais ici, ce corps humain en tant qu'organisme ne signifie pas le corps en tant qu'organisme mécanique ou anatomique; il signifie plutôt un corps subjectif en tant qu'horizon existentiel qui effectue le rôle de complexe a priori supportant notre existence personnelle³⁶. La donation de ce sens sur le corps fait directement mettre à niveau le statut d'individualité, de concrétude et de finitude concernant le geste. Autrement dit, lorsque le concept de corps individuel est traité comme sens philosophique important, plus précisément lorsqu'il possède le statut subjectif³⁷, le geste qui exprime sa relation avec monde, peut être tel un horizon du langage universel et tel un phénomène primordial du langage, non comme accessoire du langage³⁸. Voilà la raison pour

geste, Actes sud, 1995, pp. 13-19.

³⁶ *PhP*, p. 99. « De même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné* ».

³⁷ *PhP*, p. 97. « Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement ».

³⁸ *PhP*, p. 274. « nous disons que, le corps, en tant qu'il a des "conduites" est cet étrange objet qui utilise ses propres parties comme symbolique générale du monde et par lequel en conséquence nous ouvons "fréquenter" ce monde, le "comprendre" et lui trouver une signification. ».

laquelle nous faisons attention à Merleau-Ponty pour affirmer la position phénoménologie sur le langage ; la donation du sens philosophique sur le corps, proposée par Merleau-Ponty, fondamentale le langage au statut individuel, concret et fini, et en même temps nous permet de considérer le langage comme sujet phénoménologique concernant le corps. De plus, ce qui saisit le langage à partir de l'individualité et de la concrétude, c'est-à-dire la tentative pour trouver l'origine du langage à partir du phénomène concret nous permet de considérer le langage comme modalité de la chair que Merleau-Ponty qualifie de sorte de médiateur de tous les êtres du monde ; tant que le langage est considéré comme transcendance des phénomènes concrets et des sens internes des sujets individuels, autrement dit tant que l'universalité du langage est considérée comme logos idéal, qui n'est rendu possible que par la limite ou par la violence contre les significations internes et concrètes de sujets individuels, nous ne pouvons pas lier sans solution de continuité le sens perceptif interne ou naturel du sujet corporel individuel à la signification post-naturelle(ou ex-naturelle) ou idéale qui est constituée et maintenue par le langage : mais si l'affirmation que l'origine du langage peut être trouvée dans le geste signifiant est confirmée au point de vue métalinguistique, le langage pourrait être considéré comme milieu charnel qui médiatise sans interruption l'expérience concrète et l'idée, c'est-à-dire le contenu de l'expérience interne de sujet individuel et l'universalité idéale, puisque ici le langage est impliqué à la fois dans l'individualité du sujet et l'universalité de l'idéal.

À ce point de vue, la problématique de la première partie de cette thèse serait concentré sur la primordialité du geste signifiant pour le langage : le langage n'est pas simplement condamné dans la dimension universelle et idéale, mais aussi lié à l'action expressive qui est concrète et individuelle du corps, c'est-à-dire au geste ou au comportement. Nous allons exprimer cette caractéristique du corps et du langage comme un langage corporel ou un corps langagier, et l'analyse sur ce geste signifiant nous permettra de voir la phénoménologie du langage chez Merleau-Ponty comme une revendication la plus concrète et phénoménologique du langage. Afin de révéler cette problématique plus clairement, nous allons tout d'abord analyser et résumer ses concepts concernant le corps et la perception ; l'analyse de Merleau-Ponty sur la perception permet de modifier le statut du corps, qui était considéré comme subordonné à l'âme ou à l'esprit, en concept qui possède sa subjectivité autonome. Pour montrer clairement la nature corporelle du langage, ou la nature langagière du corps, il faut donc clarifier le concept de perception et de corps chez Merleau-Ponty. Cette analyse est une sorte de processus préalable pour considérer l'expressivité du geste corporel et du

comportement comme métalangue, et la subjectivité du corps, qui est montrée à travers cette analyse, deviendrait une clé pour nous permettre de voir la primitivité du langage corporel qui révèle la relation et le sens entre le corps et le monde à travers le geste et le comportement et l'universalité du langage qui est l'être idéal comme qualification égale. De même, nous allons traiter du mouvement sémantique du corps ou son pouvoir expressif revendiqué et développé dans ses œuvres, puisque l'action expressive du corps, qui se revendiquait constamment de *La structure du comportement* qui a traité le comportement de l'organisme à *L'œil et l'Esprit* qui a énoncé les actions expressives de l'art, peut être considérée comme argument pour affermir notre idée sur la primordialité du langage trouvé dans le corps : dans ce processus, nous pourrions voir une modalité que l'action de l'expression concrète, individuelle et matérielle qui est interne dans le comportement de l'organisme qui est formé selon la situation dans le monde est développée à l'acte signifiant du geste corporel qui est reflété dans l'œuvre d'art ; cette modalité nous expliquerait le fait que le langage en tant que moyen universel de l'expression n'est jamais séparé du geste en tant que façon de l'expression individuelle. Ensuite, notre problématique sera concentrée à l'aspect de comment et pourquoi les concepts phénoménologiques peuvent être utilisés pour analyser le langage : dans notre point de vue, les concepts phénoménologiques chez Merleau-Ponty, par exemple la perception, le corps, l'intentionnalité, schéma etc, ont la similitude avec le cadre structurel du langage et cette similitude nous permet d'analyser le langage à travers ses concepts phénoménologiques.

CHAPITRE I :

LA PERCEPTION ET LE CORPS PARLANT.

1. La critique des théories classiques de la sensation et la présence de la perception primordiale.

Dans les premiers travaux, le but de Merleau-Ponty est de montrer l'importance de la perception pour surmonter la limite de deux philosophies opposées ; l'intellectualisme et l'empirisme. La première notion qu'il a dû élaborer pour atteindre ce but est le champ phénoménal, et on peut dire que le fond formant le champ phénoménal est la perception fonctionnant en référence à notre corps. Pour révéler le champ perceptif, il commence par redéfinir la sensation qui était définie classiquement comme cause de la perception.

1-1. La critique de la conception classique de la sensation.

La discussion philosophique de la sensation se divise, en général, en deux grandes parties. D'une part, c'est une manière de substituer la sensation à certaines impressions. De cette manière, la sensation appartient à la personne qui perçoit l'objet, et elle est « la manière dont je suis affecté et l'épreuve d'un état de moi-même »³⁹. Autrement dit, la sensation de l'objet dépend de l'état du moi qui sent l'objet. Le gris des yeux fermés et les sons du demi-sommeil qui vibrent « dans ma tête », dit Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, représentent cette sensation sans aucune qualité ; le gris et les sons n'ont pas une certaine qualité, ils ne peuvent donc pas cristalliser une certaine qualité de l'objet. Mais il est vrai que je crois maintenant sentir par cette expérience qui est née en moi-même. Donc, la sensation n'est qu'un certain état dans lequel je suis. En d'autres termes, le noir de la lettre sur le papier que je vois me laisse l'impression de noir sans rapport avec sa vraie couleur. Ce fait m'enseigne que la sensation comme impression n'est pas différente de moi, et que l'impression coïncide avec moi parce que l'impression est mienne. Comme le dit Merleau-Ponty : « Je sentirais dans l'exacte mesure où je coïncide avec le senti, où il cesse d'avoir

³⁹ *PhP*, p. 9.

placé dans le monde objectif et où il ne me signifie rien»⁴⁰. Ce qui signifie que, dans la mesure où la sensation n'est que mon impression, il n'y a pas de nature propre de l'objet, distinguée de mon état. Mais s'il est vrai que la sensation n'est que mon impression, s'il existe l'impression pure comme sensation pure qui n'est que mon état subjectif sans les éléments qualitatifs de la perception, je me trouve dans une situation où je ne peux pas distinguer les objets de la sensation. La sensation pure ou l'impression pure n'a pas de lien avec les qualités multiples de l'objet. Autrement dit, ma sensation actuelle du rouge n'a pas de lien avec d'autres qualités de l'objet, sauf le rouge selon mon impression qui coïncide avec le rouge, si bien que le bleu et le blanc ne peuvent pas s'insérer dans mon impression pure ou ma sensation pure qui est « l'épreuve d'un « choc indifférencié, instantané et ponctuel »⁴¹. Mais comme nous pouvons synchroniquement faire l'expérience des qualités multiples dans la réalité, celui qui sent doit donc dépasser la sensation ponctuelle. Que je sente simultanément le rouge et le bleu signifie que je sens en distinguant les qualités sensibles, ce qui veut dire que je sens toujours dans la relation des qualités sensibles qui dépasse la sensation ponctuelle. Enfin, ce phénomène démontre que la sensation n'est pas une sensation ou impression pure isolée. C'est pourquoi Merleau-Ponty dit que « le " quelque chose " perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un " champ "(...) La pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception »⁴². C'est l'expression de l'apriorité et de la totalité de la perception dépassant la sensation ponctuelle.

Selon une autre position classique, la sensation est une qualité de la chose, elle appartient donc à l'objet, non à personne qui le sent. Dans cette position qui est celle de l'empirisme classique, l'expérience sensible désigne l'état de la conscience qui prend une certaine qualité de la chose comme objet. Selon l'empirisme, « voir, c'est avoir des couleurs ou des lumières, entendre, c'est avoir des sons, sentir, c'est avoir des qualités »⁴³. Merleau-Ponty réfute cette thèse en affirmant que la sensation comme qualité isolée et atomique qui est dans l'objet ne concorde pas avec notre expérience réelle perceptive. Si la qualité isolée existe, et si l'état de la conscience la prend comme objet existe, il faut que cette qualité isolée soit toujours sentie comme qualité en tant que telle, mais il n'en va jamais ainsi de la situation réelle perceptive.

⁴⁰ *PhP*, p. 9.

⁴¹ *PhP*, p. 9.

⁴² *PhP*, p. 10.

⁴³ *PhP*, p. 10.

Cette tache rouge que je vois sur le tapis, elle n'est rouge que compte tenu d'une ombre qui la traverse, sa qualité n'apparaît qu'en rapport avec les jeux de la lumière, et donc comme élément d'une configuration spatiale. D'ailleurs, la couleur n'est déterminée que si elle s'étale sur une certaine surface, une surface trop petite serait inqualifiable. Enfin, ce rouge ne serait à la lettre pas le même s'il n'était le « rouge laineux » d'un tapis.⁴⁴

S'il est vrai que la sensation est atomique, du point de vue de l'empirisme classique, je sens le rouge d'un tapis en tant qu'il conserve sa qualité en toutes circonstances sans être influencé par ce qui l'environne. Mais en pratique, je sens le rouge d'un tapis comme composé de diverses qualités selon les circonstances environnantes. Cela signifie que la qualité isolée et atomique n'existe pas et que les qualités de l'objet appartiennent à la relation avec son environnement et dans une circonstance particulière. La primauté de la corrélation sur la qualité isolée atteste donc que la pure qualité atomique ne peut pas exister, ou du moins qu'elle ne peut pas être trouvée dans notre expérience perceptive. De la même façon, s'il est vrai que la sensation est la qualité de l'objet, nous pouvons nous demander comment la sensation qui est la qualité de l'objet arrive à notre conscience. Dans la théorie classique de la sensation, cette question demande d'introduire la notion de sensation physiologique. Pour répondre à ce problème du passage de la sensation de l'objet à la conscience, la physiologie explique que notre corps fonctionne comme un réseau d'information, c'est-à-dire qu'il est construit comme une relation causale constante qui réagit à chaque qualité un à un.

La physiologie de la perception commence par admettre un trajet anatomique qui conduit d'un récepteur déterminé par un *transmetteur* défini à un poste enregistreur spécialisé lui aussi. Le monde objectif étant donné, on admet qu'il confie aux organes de sens des messages qui doivent donc être portés, puis déchiffrés, de manière à reproduire en nous le texte original. De là en principe une correspondance ponctuelle et une connexion constante entre le stimulus et la perception élémentaire⁴⁵

Comme le montre cette citation, la sensation physiologique a un caractère supplémentaire

⁴⁴ *PhP*, p. 10.

⁴⁵ *PhP*, pp. 13-14.

pour la rationalisation de la sensation comme qualité de l'objet en donnant le commencement par lequel la sensation comme qualité se donne à la conscience de manière adéquate. Mais notre perception montre que cette *hypothèse de constance*, selon l'expression qu'emploie Merleau-Ponty, ne peut pas être justifiée. Car si la qualité de l'objet (sensation) et notre récepteur réagissent l'un par rapport à l'autre, il faut qu'un certain son s'entende toujours tout à fait de la même manière, et qu'une certaine couleur se voie aussi toujours de façon identique en toutes circonstances. Mais « la force du son sous certaines conditions lui fait perdre de la hauteur, l'adjonction de lignes auxiliaires rend inégales deux figures objectivement égales, une plage colorée nous paraît sur toute sa surface de même couleur, alors que les seuils chromatiques des différentes régions de la rétine devraient la faire ici rouge, ailleurs orangée, dans certains cas même achromatique »⁴⁶. Enfin, la sensation comme qualité ponctuelle, atomique et isolée selon l'hypothèse de constance et la notion de "récepteur" perdent leurs pouvoirs dans la perception pratique. Bien sûr, nous pouvons poursuivre la compréhension des sensations complexes par les concepts d'*attention*, de *jugement* etc. Nous pouvons dire que l'ensemble des couleurs ponctuelles qui apparaissent comme une couleur simple peut être divisée en diverses couleurs initiales, si nous faisons attention à chaque couleur. Cependant, rappelons-nous que l'introduction de la sensation physiologique sert à la fois à surmonter la limite de la sensation psychologique, c'est-à-dire la sensation comme impression, et à affirmer la sensation comme qualité. Cette explication supplémentaire par un élément psychologique a pour effet d'opérer un retour au point de départ du problème. En outre, cette manière d'expliquer met en relief la sensation syncrétique qui est déjà formée avant l'acte psychologique comme une attention, un jugement ou un souvenir. Ainsi donc, cette explication par la notion psychologique ne révèle que le fait que la sensation totale dans la perception actuelle précède la sensation ponctuelle qui nécessite l'acte psychologique.

Enfin, ces deux positions classiques sur la sensation relèvent d'une conception analytique de la sensation. En d'autres termes, la notion de la sensation ponctuelle n'est possible que lorsque la sensation considérée comme élément de la perception est extraite en partie de l'expérience perceptive, et lorsque la perception est recomposée par ces sensations aussi extraites. Mais, selon Merleau-Ponty, la perception n'est pas composée de la somme totale des sensations ponctuelles. Au contraire, notre perception réelle montre que la sensation ne peut pas être autonome et ponctuelle, mais qu'elle est toujours sentie comme un sens total formant

⁴⁶ *PhP*, p. 14.

un champ dans sa relation avec d'autres sensations.

1-2. Réinterprétation de la sensation : le champ phénoménal et la sensation.

Chez Merleau-Ponty, le refus de l'impression pure et de la qualité pure, et le point de vue sur l'association, le souvenir, et l'attention qui s'ajoutent à la théorie objective de la sensation - par exemple, le rouge d'un tapis qui est perçu comme une tache et non comme de nombreux points rouges - se révèlent les limites de l'empirisme et de l'intellectualisme. Le présent de la forme sur la sensation ponctuelle est compris en pratique en tant que " partie intentionnelle " ayant un certain sens au moment de la perception. Le champ phénoménal est le champ manifesté là où la partie intentionnelle du sujet prend son sens, et bien que ce soit le sentir qui rende possible le champ phénoménal, il est à nouveau défini comme motif de l'existence du sujet, plutôt que comme matière de l'expérience selon l'empirisme et l'intellectualisme.

La lumière d'une bougie change d'aspect pour l'enfant quand, après une brûlure, elle cesse d'attirer sa main et devient à la lettre repoussante. La vision est déjà habitée par un sens qui lui donne une fonction dans le spectacle du monde comme dans notre existence. Le pur *quale* ne nous serait donné que si le monde était un spectacle et le *corps propre* un mécanisme dont un esprit impartial prendrait connaissance. Le sentir au contraire investit la qualité d'une valeur vitale, la saisit d'abord dans sa signification pour nous, pour cette masse pesante qui est notre corps, et de là vient qu'il comporte toujours une référence au corps.⁴⁷

Cette citation explique certaines particularités de la sensation. Le sentir chez Merleau-Ponty fait référence au corps, puisque la position classique que nous avons déjà examinée considère la sensation comme impression ou qualité, la sensation s'écarte de l'objet et du sujet. Mais cette reconnaissance, appelée " pensée objective " par Merleau-Ponty, ne révèle pas notre expérience sensible comme telle. Le sentir n'est ni une action sans lien avec moi comme pure qualité, ni une action qui est purement mienne. Comme le sentir est la situation concrète de mon corps, et comme mon corps n'est ni réduit à l'être objectif, ni à l'être subjectif, il ne faut

⁴⁷ *PhP*, p. 64.

pas saisir le sentir dans la situation objective. Ensuite, la sensation attribue un certain sens à mon corps sur la base de cette référence. Aussi, l'enfant forme le sens d'*évitement* par la sensation de *chaleur*, parce que la sensation participe à sa situation corporelle, et de cette manière, la formation du sens par la sensation établit correctement la relation entre son corps et le monde. Enfin, en attribuant un certain sens au sentir même, le monde auquel mon corps appartient devient un objet intime de ma vie, c'est-à-dire que « Le sentir est cette communication vitale avec le monde »⁴⁸, et par la sensation comme communication, le corps se met en relation avec le monde. Notre perception signifie la liaison intime entre le sujet et le monde par le sentir, si bien que le monde expérimenté à travers la structure de la perception, définie comme « l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence »⁴⁹, est le champ phénoménal en tant que fond existentiel. On peut se demander pourquoi Merleau-Ponty tend à montrer le champ phénoménal et ce qu'il cherche en lui. Tout d'abord, on peut retrouver son intention de surmonter le préjugé classique tout en critiquant l'intellectualisme et l'empirisme. Autrement dit, c'est d'abord pour échapper à l'expérience caractérisée par la pensée objective ou scientifique en tant que vision en troisième personne, nommée par Merleau-Ponty « survol », et pour révéler enfin le champ pré-objectif, qui est le lieu de l'expérience ou du vécu joint à la vie originare. C'est le champ phénoménal qui est considéré comme champ de l'expérience pré-objective. Ce champ phénoménal est la couche primordiale parmi de multiples domaines empiriques, un domaine de l'opacité et de l'obscurité, saisie comme monde de la vie. Le champ phénoménal que Merleau-Ponty trouve en critiquant les conceptions classiques de la sensation, permet de décrire le phénomène de la formation du sens dans notre corps par la sensation qui ne peut jamais être découvert par la conception ponctuelle et analytique. La raison pour laquelle il redéfinit la perception qui est mal comprise par les philosophies intellectualistes et empiristes répond à la même motivation. En autres termes, la redéfinition de la perception sert à découvrir le monde perçu par la sensation grâce à l'attitude existentielle. Si la sensation, selon l'empirisme et l'intellectualisme, est expliquée comme qualité ou impression, ou comme attention, jugement, association et souvenir, le monde perçu selon la position de l'empirisme reste le monde autonome écarté de moi, car ce monde est toujours le monde de l'objet. Au contraire, du point de vue de l'intellectualisme, si notre conscience est considérée comme condition pour la connaissance des sensations par lesquelles la perception est formée, le

⁴⁸ *PhP*, p. 64.

⁴⁹ *PhP*, p.65.

monde perçu est le monde idéal et définitif sans avoir besoin de l'intervention de mon corps. Mais la réaction de notre corps à la sensation montre que le monde parvient toujours à notre corps comme sens. La raison pour laquelle nous avons recours au rouge et au jaune dans une situation exigeant l'attention, c'est parce que ces couleurs sont favorables au mouvement d'*abduction* qui éloigne le corps de la stimulation. Et si nous faisons appel au bleu et au vert comme symboles de la sécurité et de la tranquillité, c'est parce que ces couleurs conviennent au mouvement d'*adduction* qui fait rester le corps dans le monde⁵⁰. Autrement dit, ma réaction face à certaines couleurs justifie le fait que la sensation même donne un sens à mon corps. Et le changement de la sensation selon le point de vue du corps montre que le monde est indéterminé. Pour la perception du même espace, le sens de l'espace que je perçois n'est pas identique à celui de l'enfant, car la grandeur de l'espace et le degré d'éloignement ou de proximité reconnu par mon corps est différent de la grandeur et de la distance du même espace perçu par l'enfant. Par conséquent, il faut dire que le sens du monde change selon le point de vue du corps, et il est justifié d'affirmer que le corps et le monde ne soient pas isolés l'un de l'autre comme des termes extérieurs, mais qu'ils se forment dans la relation mouvante par la sensation selon le point de vue du corps sur le monde. Nous pouvons ainsi définir la sensation comme suit : La sensation comme qualité pure, ponctuelle et isolée, n'est trouvée que de manière analytique, mais notre sensation actuelle est toujours perçue comme sens global. Et le fait que le sens sensible soit changé par la vue du corps, révèle que la relation entre le corps et le monde est une corrélation mouvante effectuée par la sensation. La sensation perçue comme sens global justifie donc que mon corps sert à la fois dans le monde et au monde : le sujet-corps comme être-au-monde. Enfin, Merleau-Ponty souligne que le champ phénoménal trouvé dans la perception actuelle doit être pensé non seulement pour surmonter l'opposition entre deux philosophies, l'empirisme et l'intellectualisme, mais aussi, pour montrer la totalité de la perception primordiale par la fonction actuelle de la sensation formant le sens à travers notre corps, et pour souligner la nature du corps comme être-au-monde.

2. La structure de la perception.

Comme nous avons déjà dit, pour Merleau-Ponty, la notion classique de la sensation est le

⁵⁰ *PhP*, p. 243.

résultat de l'erreur qui est d'avoir accepté sans contrôle la méthode de l'analyse scientifique et objective. Notre corps ne reste pas récepteur passif, et ne fait pas changer la sensation en impression. Nous pouvons donc dire que « Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui connaît un certain milieu d'existence ou se synchronise avec lui »⁵¹. Sa négation de la sensation ponctuelle et pure et son insistance sur le champ phénoménal signifient que la structure de la perception doit être redéfinie dans le champ phénoménal, parce qu'il n'est pas possible d'expliquer la fonction *existentielle* de la perception par la théorie classique qui présuppose la sensation indépendante. En un mot, Merleau-Ponty critique la structure de la perception conçue comme sensation individuelle, et revendique la structure de la perception comme champ auquel les sensations sont entrelacées. Nous pouvons expliquer la structure de la perception dans le champ phénoménal comme trois caractères.

2-1. La perception comme *Gestalt*.

La sensation de l'objet qui n'est pas ponctuelle et indépendante signifie que notre perception ne fonctionne pas de manière partielle, mais sur l'horizon que l'objet et l'autour de l'objet déploient d'ensemble. Cette perception sur l'horizon total a un lien étroit avec le fait que la sensation nous arrive toujours comme sens. En effet, en présupposant que le certain sens de l'objet est changé par notre point de vue, comme l'objet dans le champ n'est pas indépendant, mais se place sur l'horizon d'autres objets, notre point de vue ne peut pas échapper à l'influence de l'horizon : le sens de l'objet est changé par notre intention dirigée vers l'objet dans l'horizon, et comme l'objet est toujours dans l'horizon, notre intention vers l'objet est constamment dérangée par les choses situées autour de l'objet. Ses interventions ne se bornent pas à déranger notre intention, mais changent aussi le sens de l'objet dans le champ en renversant la structure de notre intention. Ce qui rend possible le changement du point de vue est le fait que le champ de la perception a la structure d'une *Gestalt* qui est formée comme figure et fond. Par exemple, la vision comporte dans son ensemble l'objet que je vois et les choses qui sont autour de l'objet, bien que je voie justement un certain objet. Au moment où je vois l'écran de mon ordinateur, mes doigts qui tapent sur le clavier, des livres à côté de moi et des gens de l'autre côté de ma place composent ensemble avec l'écran l'objet de

⁵¹ *PhP*, p. 245.

mon champ visuel. Selon ma vision, la perspective totale me donne le sens que *je suis en train de travailler dans la bibliothèque*. Mais tout à coup, selon certains gestes de la personne qui est en face de moi, si le milieu de ma vision change pour cette personne, l'écran qui était mon objet met en relief la personne comme mon objet présent en devenant fond ; maintenant, le sens de ma perspective comme objet n'est pas *Je travaille*, mais *Il travaille là-bas*. La « Fig. 1. » est un bon exemple qui nous enseigne que le sens de l'objet est changé par le changement de la figure et du fond. L'image nous apparaît en deux figures selon notre point de vue : la figure d'une fille ou d'une vieille femme. Quand je reconnais l'apparence d'une fille en prenant sa ligne de mâchoire comme figure, le reste de l'image comme fond accentue cette figure. Au contraire, si je prête attention au nez et à la bouche de la vieille femme, l'apparence d'elle qui jette un coup d'œil sur moi devient une figure, le reste, c'est-à-dire l'apparence d'une fille, disparaît par derrière la figure d'une vieille femme en devenant le fond. Cela signifie que notre perception est composée toujours en même temps de la figure comme objet et du fond comme ensemble de choses autour de l'objet et que le fond opaque, c'est-à-dire celui sur lequel notre conscience n'est pas en train de se concentrer, est devenu la condition essentielle. Par conséquent, l'objet comme sens pour moi dans le champ perceptif est un objet que je



Fig. 1

Empruntée à William Ely Hill, *My Wife and My Mother-in-Law*, 1915.

perçois *comme parmi d'autres*. Ce qui veut dire ici que ma sensation de l'objet n'est pas indépendante, mais coexiste avec la sensation des choses, et « comme ... » signifie que l'objet m'arrive comme certain sens et que ce sens n'est toujours formé que par le point de vue de mon corps. En fait, la structure de *Gestalt* de la perception souligne l'impossibilité de l'expérience sensible isolée dans le champ perceptif, elle nous enseigne que

l'expérience perceptive est échange entre le sujet et l'objet

2-2. La synthèse pratique des horizons et l'ambiguïté de la perception.

Le changement du sens de l'objet dans la structure figure-fond nous enseigne que la perception de l'objet n'est ni fixée, ni définitive. Et le fait que notre perception fonctionne de point de vue de ma situation corporelle signifie que l'objet n'est perçu que dans la limite

spatiale ; que mon corps s'installe dans l'espace et que ma perception ne peut percevoir qu'une partie de l'objet. Cependant, l'objet est toujours un même objet pour nous, cela signifie que nous pouvons unifier le divers perceptif et même les parties invisibles de l'objet avec un objet. Nous ne pouvons pas penser que l'arrière du bâtiment n'existe pas, même s'il ne nous apparaît pas maintenant et nous ne considérons pas aussi le même objet comme objet différent, bien que la grandeur de l'objet soit changée par la distance. Comment s'explique ce phénomène ?

La pensée objective, comme l'appelle Merleau-Ponty, donne la priorité à l'opération de l'unification de la conscience pour expliquer ce phénomène. La présence du côté invisible de l'objet et l'identité de l'objet sont garantis par le pouvoir intellectuel de la conscience qui peut faire la synthèse des sensations multiples de l'objet. Mais pour Merleau-Ponty, cet objet issu de la synthèse intellectuelle ne peut pas exister, car il échappe à l'influence du point de vue par lequel on perçoit la chose.

Par exemple, je vois la maison voisine sous un certain angle, on la verrait autrement de la rive droite de la Seine, autrement de l'intérieur, autrement encore d'un avion ; la maison *elle-même* n'est aucune de ces apparitions, elle est, comme disait Leibnitz, le géométral de ces perspectives et de toutes les perspectives possibles, c'est-à-dire le terme sans perspective d'où l'on peut les dériver toutes, elle est la maison vue de nulle part.⁵²

Si la maison peut exister pour la pensée objective, c'est parce qu'elle est l'objet de la pensée. Autrement dit, la pensée objective fait la synthèse de la diversité du phénomène⁵³ de la maison, qui est donnée différemment par le point de vue, et par cette synthèse, la maison devient l'objet abstrait : la maison selon la pensée objective est donc à la fois l'objet invariable et l'objet de l'idéalisation sans rapport avec la vue corporelle. Le phénomène divers de la maison comme objet nécessite la maison idéalisée en tant que base ou référence qui rend compte de ces divers phénomènes et la maison idéalisée devient la réalité comme objet objectif, c'est-à-dire objet en soi. Par conséquent, la maison devient l'objet que nous ne pouvons pas voir actuellement, mais qui peut exister idéalement parce que nous n'avons pas *le terme sans perspective*. Mais quand nous saisissons l'objet dans le champ perceptif, l'objet sans point de vue et sans perspective est impossible. La perception demande toujours le point

⁵²PhP, p. 81.

⁵³La *diversité du phénomène* signifie, ici, « mannigfaltige Erscheinungen » de Husserl.

de vue que la situation de mon corps forme, et c'est pourquoi la maison comme objet idéal ne peut pas être perçue, mais justement pensée. Pour régler ce problème de la perception, il est nécessaire que la manière selon laquelle la partie invisible de l'objet est incluse dans l'unité de l'objet soit dans le point de vue limité. Pour cela, Merleau-Ponty insiste encore une fois sur la caractéristique du champ perceptif. Il s'assure de l'identité de l'objet perceptif par la relation nécessaire parmi des choses dans le champ perceptif en insistant sur la perception comme *totale*. La relation nécessaire parmi des choses signifie ici l'*horizon*, et Merleau-Ponty dit que l'identité de l'objet n'apparaît que montrée dans cet horizon, en explorant cet horizon.

L'horizon est donc ce qui assure l'identité de l'objet au cours de l'exploration, il est le corrélatif de la puissance prochaine que garde mon regard sur les objets qu'il vient de parcourir et qu'il a déjà sur les nouveaux détails qu'il va découvrir.⁵⁴

Par exemple, la lampe sur la table que je vois ne présente qu'un aspect de la lampe perçue selon mon point de vue. Cependant, je peux avoir le sentiment que sont aussi perçues les aspects invisibles de la lampe, ou du moins le sentiment que l'aspect qui se présente à moi est en continuité avec les aspects invisibles. Si je ressens tel sentiment, c'est parce que la perception a une structure d'horizon à travers les réseaux des objets. Les objets dans le champ perceptif n'existent pas indépendamment les uns des autres, mais ils coexistent comme fond, et chaque objet utilise les autres comme son horizon. Comme « voir c'est entrer, dans un univers d'êtres qui se *montrent* »⁵⁵, « regarder un objet, c'est venir l'habiter et de là saisir toutes choses selon la face qu'elles tournent vers lui »⁵⁶. Comme voir c'est entrer dans les objets et que les objets sont liés comme fond, une partie invisible de l'objet est impliquée par les choses qui sont autour de l'objet comme fond qui implique la partie invisible comme son horizon. Merleau-Ponty décrit aussi cette situation.

Quand je regarde la lampe posée sur ma table, je lui attribue non seulement les qualités visibles de ma place, mais encore celles que la cheminée, que les murs, que la table peuvent « voir », le dos de ma lampe n'est rien d'autre que la face qu'elle « montre » à la cheminée. Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un

⁵⁴ *PhP*, p. 82.

⁵⁵ *PhP*, p. 82.

⁵⁶ *PhP*, p. 82.

système ou un monde et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence.⁵⁷

Selon Merleau-Ponty, une partie invisible est impliquée par une partie vue, à travers les choses qui sont liées avec moi en formant le champ perceptif avec mon corps. Le dos d'un homme qui lit un livre devant moi n'est pas vu par moi, mais la bibliothèque qui est derrière lui *voit* son dos, son dos vu par la bibliothèque se reflète à la bibliothèque qui est vue par moi. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty dit que « chaque objet est le miroir de tous les autres »⁵⁸, et il prétend qu'il est possible dans l'expérience que tout le point de vue possible de l'objet me soit donné, malgré la limite de la vue corporelle. La thèse de Merleau-Ponty peut sembler surprenante. Il est vrai que l'objet dans le champ perceptif n'est présenté que parmi toutes mes vues possibles et que, néanmoins, l'identité de l'objet nous est présentée aussi en même temps de ce point de vue limité. Cependant, il est difficile d'accepter cette affirmation selon laquelle si je peux voir le côté invisible de l'objet, c'est parce que les choses dans mon horizon peuvent "voir" la partie que je ne peux pas voir. Or, si sa thèse pouvait être expliquée par le fait que la possibilité de la variété de points de vue est réelle, elle peut avoir une validité. Autrement dit, si les objets peuvent former le champ perceptif avec la limite spatiale de mon corps, c'est parce que les objets auraient aussi leurs limites spatiales comme mon corps. Comme les choses sensibles ne sont perçues qu'en corrélation avec mon corps, et non pas comme objets idéels qui présentent par abstraction, les objets ont une limite spatiale et un horizon comme mon corps. De la même manière que mon point de vue de l'objet existe, les points de vue des choses sur l'objet de l'intention pourraient aussi exister⁵⁹. Cette hypothèse s'appuie enfin sur le point de vue que mon corps aurait, s'il se déplaçait au lieu de certaines choses. Nous pouvons donc dire que l'identité de l'objet que je vois est formée à la fois par le fait que les choses participent de l'horizon sensible comme moi et avec moi, ce qui sous-entend la possibilité que je pourrais me situer à la place des choses et voir de cette place. La proposition de Merleau-Ponty « chaque objet voit » doit être considérée non pas comme si elle désignait la puissance de la chose conçue comme sujet, mais comme si elle soulignait que

⁵⁷ *PhP*, pp. 82-83.

⁵⁸ *PhP*, p. 82.

⁵⁹ Bien sûr, cette idée ne peut pas être une explication satisfaisante, si la nature subjective de la chose ne peut pas être acceptée. Mais si on accepte la chose comme sujet touchant qui rend possible la chair du monde, dans sa dernière philosophie, son interprétation de l'horizon pourra être justifiée.

le point de vue du lieu des choses peut exister, dans la mesure où les choses dans mon champ perceptif ne sont pas des objets abstraits, mais des objets qui sont liés avec mon corps, de la même façon que mon corps a son point de vue par sa limite spatiale. L'occupation spatiale des choses qui composent un champ avec mon corps engendre la possibilité de l'occupation spatiale de mon corps au lieu de ces choses, si bien que, le lieu de toute chose qui est située dans mon champ perceptif peut devenir l'emplacement de mon point de vue qui sera formé, lorsque mon corps se mouvra à l'emplacement des choses. Enfin, nous pourrions dire que l'identité de l'objet s'accomplit par la synthèse des points de vue potentiels rendus possibles par la mobilité de mon corps. Merleau-Ponty explique cette situation par la notion d' une « synthèse de transition » ou « synthèse d'horizon »⁶⁰. Elle est une « synthèse pratique »⁶¹ qui est exécutée par mon corps même, et non une synthèse intellectuelle. L'identité de l'objet est aussi expliquée comme « synthèse présomptive », au sens où elle est la possibilité variée de l'occupation de l'espace par mon corps au sens où il est possible que mon corps se localise dans les différents points de l'espace autour de l'objet. Si la synthèse pratique d'horizon peut être comparable à la synthèse intellectuelle, c'est parce que l'identification de l'objet par cette synthèse pratique se réalise a priori par la relation entre mon corps et des choses. Alors que l'objet qui est compris par une synthèse intellectuelle est l'objet lui-même sans la relation avec les autres, et n'exige jamais l'horizon comme milieu dans lequel l'objet s'installe, une synthèse pratique du corps exige à la fois l'objet et l'horizon de l'objet, c'est-à-dire la situation relationnelle des choses dans le champ. Un objet qui serait perçu indépendamment dans notre vision, notre audition et dans toutes nos sensations est impossible dans la réalité. Notre perception réelle ne doit donc pas être une idéalisation extrayant l'objet, mais il nous faut considérer la perception comme une activité déjà opérée dans la dimension du sensible avant toute opération intellectuelle. Par conséquent, la perception comme synthèse pratique par le corps peut être réduite au mouvement génétique des points de vue par lesquels nous pouvons percevoir l'objet plus complètement (en théorie, la production des points de vue serait infinie). Enfin, elle nous enseigne que l'identification parfaite de l'objet n'est possible qu'en théorie, mais qu'elle est impossible dans la dimension de la perception. Cette synthèse pratique comme synthèse de transition et d'horizon et synthèse présomptive explique l'ambiguïté ou l'opacité qui est radicalement incluse dans la perception. Un objet perçu qui est

⁶⁰Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Cynara, 1989, p. 48.

⁶¹*Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques perception*, op.cit., pp. 45-46.

saisi comme synthèse d'horizon n'est pas l'objet comme vérité fixée ou nécessaire issue de la pensée objective. Au contraire, il ne peut devenir qu'un objet pratique correspondant au mouvement du corps.

2-3. L'infrastructure instinctive et les superstructures par l'exercice de l'intelligence.

Par la structure de *Gestalt* de la perception et la perception comme synthèse d'horizon, nous pouvons enfin comprendre que les deux caractéristiques différentes sont comprises, au moins, dans la perception, pour considérer l'objet comme figure, ensuite, pour changer cette figure en sens ; pour former les points de vue de l'objet, et, pour synthétiser ces points de vue de l'objet. Une couche sensible est d'abord nécessaire pour saisir la figure de l'objet et le champ comme figure. En même temps, une couche intellectuelle est nécessaire pour changer sa figure et le champ sensible et pour synthétiser des points de vue corporels. Autrement dit, pour que la figure soit perçue et pour que le point de vue soit formé, mon corps et l'objet doivent se trouver tout d'abord dans une relation effective, et cette relation effective requiert la relation sensible qui s'est formée entre mon corps et l'objet. De même, si l'objet saisi empiriquement par la sensation ne reste pas un objet dépourvu de sens, mais qu'il est toujours un objet comme sens - par exemple, un toucher rugueux, une tache sur le tapis -, c'est à cause de l'opération intellectuelle de conceptualisation et de jugement qui donne un certain sens à l'objet. Merleau-Ponty exprime aussi cette structure double de la perception.

Nous chercherons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence. Comme le dit Cassirer, en mutilant la perception par le haut, l'empirisme la mutilait aussi par le bas : l'impression est aussi dépourvue de sens instinctif et affectif que de signification idéale. On pourrait ajouter que, mutiler la perception par le bas, la traiter d'emblée comme une connaissance et en oublier le fonds existentiel, c'est la mutiler par le haut, puisque c'est tenir pour acquis et passer sous silence le moment décisif de la perception : le jaillissement d'un monde vrai et exact. La réflexion sera sûre d'avoir bien trouvé le centre du phénomène si elle est également capable d'en éclairer

l'inhérence vitale et l'intention rationnelle.⁶²

Comme nous avons déjà dit de la sensation ponctuelle dans la théorie classique, au cas où la sensation est la fonction du sujet : « la manière dont je suis affecté et l'épreuve d'un état de moi-même »⁶³, et au cas où elle est un trait de l'objet : « voir, c'est avoir des couleurs ou des lumières, entendre, c'est avoir des sons, sentir, c'est avoir des qualités »⁶⁴, les deux théories classiques méconnaissent l'aspect relationnel de la sensation en la comprenant comme sensation pure indépendante, et, pour cette raison, l'empirisme et l'intellectualisme ont compris le monde comme monde objectif. Merleau-Ponty affirme au contraire qu'il est impossible de pouvoir expliquer le monde de la vie, c'est-à-dire le monde vécu par la perception. La conception de la perception que Merleau-Ponty propose doit avoir une structure qui puisse nous permettre de comprendre le monde vécu. Il rend compte de la structure de la perception correspondant au monde vécu en soulignant la structure double de la perception : « l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence ». Cette structure double correspondrait aux deux aspects de la perception, son aspect sensible et son aspect intellectuel. L'infrastructure instinctive désignerait, ici, une dimension matérielle du corps, c'est-à-dire le caractère du corps qui est structuré pour sentir par nature, et une couche émotionnelle qui est rendue possible par la dimension sensible du corps ou une couche inconsciente fonctionnant sans attention que nous appellerons *la perception tacite*. Par contre, les superstructures issues de l'exercice de l'intelligence renverraient aux activités de la conscience comme le jugement, l'association, le souvenir et l'idéalisation, lesquelles s'appuient sur l'infrastructure instinctive. L'épaisseur de la perception dont traite Merleau-Ponty contient la notion de la perception classique qui est soutenue par la sensation au sens classique ; pour Merleau-Ponty, la perception selon l'empirisme et l'intellectualisme n'est qu'une notion artificielle formée sans l'épaisseur vécue de la perception. Cependant, alors même que la structure intellectuelle est contenue dans la perception, il ne faut pas réduire cette structure intellectuelle à l'action de la conscience : si cette structure intellectuelle est comprise aussi, la relation entre la perception selon Merleau-Ponty et l'intellectualisme serait imprécise. Par conséquent, nous allons retourner à l'explication intellectuelle de la perception. Comme le monde perçu qui est saisi par la

⁶²PhP, p. 65.

⁶³PhP, p. 9.

⁶⁴PhP, p. 10.

superstructure de la perception contient aussi l'infrastructure instinctive, il est le monde vécu avant le monde objectif dont parlent l'intellectualisme ou l'idéalisme, et, l'exercice de l'intelligence signifie ici l'*intention rationnelle* qui n'est pas influencée entièrement par la conscience. L'*intention rationnelle* pour Merleau-Ponty est l'*intentionnalité opérante*⁶⁵ comme *intention élargie* qui est distinguée de l'exercice intellectuel classique⁶⁶ : elle serait une sorte d'exercice intellectuel élargi qui contiendrait l'exercice sensible. Pour cette raison, l'exercice de l'intelligence comme un des deux pivots qui forment la structure de la perception ne peut pas s'écarter de l'exercice de la sensation corporelle sur l'objet, c'est-à-dire de l'infrastructure instinctive du corps. Autrement dit, dans les superstructures, il faut questionner le spectre qui s'étend de l'intentionnalité corporelle à l'exercice intellectuel.

Par conséquent, par la structure double de la perception, au sein du monde perçu, « il faut que la signification et les signes, que la forme et la matière de la perception soient dès l'origine apparentés, et que, comme on dit, la matière de la perception soit "prégnante de sa forme" »⁶⁷. En un mot, la structure double de la perception comme synthèse de l'infrastructure et des superstructures rend possible le monde perçu comme monde dans lequel la rationalité élargie fonctionne fondamentalement.

3. La foi perceptive et le nouveau *cogito*.

Si nous pouvons confirmer la rationalité primitive du monde perçu lui-même par la structure de la perception, nous devons redéfinir aussi le sujet du point de vue de la perception. Le *sujet* signifie *subjectum*, ou *hupokeiménon* au sens classique, ce qui signifie «

⁶⁵ *PhP.*, p. XIII, et p. 478.

⁶⁶ « C'est pourquoi Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la Critique de la Raison Pure ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact. [...] Par cette notion élargie de l'intentionnalité, la "compréhension" phénoménologique se distingue de "l'intellection" classique, qui est limitée aux "vraies et immuables natures" ». *PhP.* p. xiii.

⁶⁷ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques perception*, op.cit., p. 48.

jeté-dessous ». Chez Aristote, il désigne l'*ousia* comme substance qui ne peut plus être divisée. Mais cette notion de sujet commence à changer dans les temps modernes, l'homme rationnel et pensant est devenu le nouveau sujet. Il serait pertinent de dire que le *cogito ergo sum* de Descartes est à la fois une déclaration par laquelle l'homme comme sujet se pose en fondement de la vérité et exprime la confiance en la puissance de la conscience de l'homme qui peut saisir toutes les choses en les objectivant.

Mais, comme dans l'analyse de la notion de la sensation classique, nous avons déjà vu que la sensation qui est constituée par la conscience ne peut pas expliquer notre monde vécu. Le monde vécu qui est le monde perçu ne peut pas se révéler par la pensée objective. Le sujet du point de vue perceptif ne peut pas se réduire au sujet constitué par la conscience. Au contraire, la primordialité de la perception selon Merleau-Ponty révèle que le monde objectif qui est constitué par la conscience est dérivé du monde vécu et perçu. Le sujet doit être le sujet perceptif définie comme sujet-corps percevant. L'opacité de la perception suggère que notre monde vécu ne peut pas être un monde transparent en face de la conscience. Merleau-Ponty étaye sa thèse du sujet-corps sur le *cogito* cartésien, en mettant l'accent sur la transparence de la conscience.

3-1. La critique du *cogito* cartésien selon la manière perceptive.

Chez Merleau-Ponty, on distingue trois usages le concept de *cogito* : d'abord, il se cristallise comme concept d'un *cogito tacite*, lorsqu'il sert à exprimer l'évidence du monde sous la *foi perceptive* dans la *Phénoménologie de la perception*, et il est aussi utilisé pour justifier l'évidence de l'être, c'est-à-dire le fait que l'être existe comme être-pour-moi dans *Sens et non-sens*. Dans *Le visible et l'invisible*, il vise à « l'interprétation réflexive de l'évidence du monde comme certitude de l'esprit pensant pour lui-même »⁶⁸. Ce que nous pouvons savoir par cet emploi du *cogito*, c'est que le *cogito* pour Merleau-Ponty sert à justifier la foi perceptive, ou bien sert à fonder la certitude de l'être du moi. Cependant l'évidence du monde révélé par le *cogito* n'est jamais justifiée par le pouvoir de la conscience. Il a donc dû commencer à partir de la critique du *cogito* cartésien.

⁶⁸ Cf. Pascal Dupond, « Du *cogito tacite* au *cogito vertica* » dans *Merleau-Ponty : de la nature à l'ontologie ; Chiasmi International, Volume 2*, Paris, Vrin ; Milan ; Mimesis, 2000, p. 281. Et *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, ellipses, 2001, p. 8.

A. L'insuffisance de l'évidence apodictique de « je pense » sur « je suis ».

Selon Merleau-Ponty, le *cogito* pensant comme « je pense » ne peut pas permettre de démontrer un fait comme « je suis ». Le *cogito* pensant se constitue par le langage et la signification exprimée par le langage s'appuie sur le vécu direct du monde. Donc, le *cogito* pensant ne peut pas se former sans le vécu direct du monde et la pensée n'est pas ce qui justifie l'être, mais elle s'appuie sur le fait que mon corps existe. Pour Merleau-Ponty, le *cogito* est tout d'abord la conscience de soi et en même temps la conscience du monde : « Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. À la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses, et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donné, ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle. La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice »⁶⁹. Le noyau de la critique du *cogito* cartésien procède du fait qu'il a la certitude de la vérité en s'appuyant sur la certitude du sujet. Nous retrouvons cette attitude critique chez Heidegger⁷⁰. Il critique la supériorité du *cogito* pensant sur l'objet par l'analyse étymologique du mot *cogito*. Selon Heidegger, le *cogito* tire son origine de *cogitare* et le *cogitare* possède le sens de *percipere*, c'est-à-dire, de *per-capio*, saisir par (quelque chose), plus précisément, « prendre possession de quelque chose, s'en emparer et ici notamment au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le "re-présenter" »⁷¹. *Disposer* de quelque chose, autrement dit le poser devant soi, c'est le considérer comme *ce-qui-est-rendu-visible*, et cette attitude fait tomber ce *quelque chose* à l'objet dominé qui n'est connu que par la subjectivité qui le représente, en traitant le phénomène comme objet vu. Dans la notion de *cogito* qui demande la séparation entre la subjectivité et l'objectivité, l'acte du *cogito* pensant qui connaît l'objet devient enfin l'acte de représenter, donc il faut questionner le *Je* dans lequel quelque chose peut être représenté. Autrement dit, il faut que le *Je* pensant soit représenté. Cela signifie qu'au cours de l'acte de la représentation du *cogito* pensant, la représentation du *Je* et d'une chose a lieu simultanément, il faut donc une sorte

⁶⁹ *PhP*, p. 426.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 (éd 2014).

⁷¹ *Nietzsche II*, op.cit., p. 122.

d'auto-division qui sépare le *Je* représenté du *Je* pensant pour achever la pensée comme représentation. À première vue, il semble que cette explication heideggerienne du *cogito* cartésien ressemble à la définition de *cogito* chez Merleau-Ponty comme conscience de soi et de chose. Mais il y a une grande différence entre les deux ; chez Heidegger, le *cogito* cartésien qui divise le sujet et l'objet requiert l'ego pensant dans l'acte de penser l'ego *cogito* est comme un ego sans sa corporéité, ainsi seulement, il ne peut posséder son évidence apodictique⁷² que parce qu'il est incorporel. Autrement dit, comme la condition d'être de l'ego *cogito* se définit suffisamment par la pensée, il peut exister sans aucune matérialité. La critique de Merleau-Ponty du *cogito* cartésien dans la *Phénoménologie de la perception* peut être comprise sur le prolongement de cette vue : En vue de Merleau-Ponty, « Revenir avec Descartes des choses à la pensée des choses »⁷³ signifie soit « réduire l'expérience à une somme d'événements psychologiques dont le Je ne serait que le nom commun ou la cause hypothétique »⁷⁴, c'est-à-dire que l'expérience est réduite aux faits psychologiques du Je empirique, car le *cogito* maintient son être dans le mode de la pensée en se séparant de l'individualité corporelle vécue directement ; soit au contraire « reconnaître en deçà des événements un champ et un système de pensées qui ne soit assujetti ni au temps ni à aucune limitation, un mode d'existence qui ne doive rien à l'événement et qui soit l'existence comme conscience, un acte spirituel qui saisisse à distance et contracte en lui-même tout ce qu'il vise, un " je pense " qui soit par lui-même et sans aucune adjonction un " je suis " »⁷⁵. Mais ces deux compréhensions classiques du *cogito* ne sont pas possibles ; dans un cas, on ne peut pas former la certitude de la présence d'un Je, parce que le *cogito* par cette idée est déjà la notion universelle sans relation à ma corporéité. Dans ce *cogito*, l'ego individuel d'un *Je* ne peut pas clairement être connu, il n'y a donc aucune distinction entre la cognition de la chose et celle de moi. Enfin, comme la présence directe d'un *Je* ne peut pas être connue dans le *Je* commun

⁷² Cf. René Descartes, *Discours de la méthode et Essais*; sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, 2009, p. 93. « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ».

⁷³ *PhP*, p. 426.

⁷⁴ *PhP*, p. 426.

⁷⁵ *PhP*, p. 426.

pensant, de la même manière, on ne peut pas savoir si ma présence est plus certaine que la présence des autres choses qui sont connues par le *cogito* pensant. Au contraire, dans la conception intellectualiste comme le *cogito* ne s'appuie sur aucun des autres éléments pour avoir sa certitude, ce *cogito* échappé à l'événement devient la référence absolue qui garantit les existences des autres choses. Mais lorsque le *cogito* pensant devient cette référence absolue, il devient aussi l'acte réflexif pur dont le caractère abstrait n'a pas de relation avec l'événement concret. Dès lors, il resterait dans une dimension séparée du champ existentiel du *J'existe*. Ce *cogito* absolu dissocié du champ de l'événement réel ne peut pas entrer dans un champ intersubjectif à cause de son absoluité. Je reste donc un ego solipsiste et puisque « la pluralité des consciences est impossible » dans ce *cogito*, de la même manière il ne peut pas contenir les autres. Tous ces caractères du *cogito* mettent le *cogito* pensant dans l'intemporalité, c'est-à-dire hors de l'historicité, si bien que le *cogito* pensant est compris comme éternité. Selon Merleau-Ponty, si le *cogito* cartésien devient le moi universel et éternel, c'est parce qu'il est constitué par le langage universel : « Je lis la Deuxième Méditation. C'est bien de moi qu'il y est question, mais d'un moi en idée qui n'est proprement ni le mien, ni d'ailleurs celui de Descartes, mais celui de tout homme réfléchissant »⁷⁶. Autrement dit, comme le *cogito* cartésien utilise pour sa constitution le langage comme système de l'idéal qui est déjà formé universellement, il se détache de la situation intentionnelle de l'existence individuelle qui n'est possible que sous le contact direct entre le moi-même et le monde⁷⁷. Le moi qui est parlé par le langage comme système des idées s'est constitué abstraitement en se séparant des événements existentiels du moi et ce ne peut donc pas devenir le vrai ego universel, car ma situation existentielle concrète manque dans ce *cogito*. Par conséquent, le « je pense » qui est parlé universellement ne peut pas devenir la référence qui justifie l'existence du « je suis ».

B. L'impossibilité de la transcendance du *cogito* parlé.

⁷⁶*PhP*, p. 459.

⁷⁷*PhP*, p. 141 : « On fait souvent honneur à Husserl de cette distinction. En réalité, elle se trouve chez Descartes, chez Kant. A notre sens, l'originalité de Husserl est au-delà de la notion d'intentionnalité ; elle se trouve dans l'élaboration de cette notion et dans la découverte, sous l'intentionnalité des représentations, d'une intentionnalité plus profonde, que d'autres ont appelée existence ».

Nous pouvons donc distinguer le *cogito* cartésien, comme représentation simultanée de l'objet et du soi-même interprété par Heidegger et le *cogito* merleau-pontien comme la conscience de soi et de chose. Il semble que ces deux explications du *cogito* se ressemblent, car l'ego fonctionne synchroniquement au soi et à l'objet, mais en fait, les *cogitos* cartésien et merleau-pontien se différencient rigoureusement. Dans l'interprétation heideggérienne du *cogito* cartésien, « tout *ego cogito* est : *cogito me cogitare* ; tout « je / me / représente / je pose devant moi / quelque chose » du même coup « me » représente / me pose devant moi / moi qui me représente quelque chose / qui pose quelque chose / (devant moi, dans mon représenter) »⁷⁸. Ma conscience représentée qui est demandée pour poser l'objet devant moi devient donc le *subjectum*, par conséquent, « Le Soi est *subjectum* »⁷⁹, c'est-à-dire, il faut arriver à la conclusion que la conscience de soi est par essence *subjectum*. Autrement dit, ce *cogito* devient la transcendance absolue constituant le monde, en posant - ou représentant - l'ego pensant devant mon ego existentiel, puis en faisant de lui une *substance*. En revanche, le *cogito* merleau-pontien est « l'existence même »⁸⁰ qui est à la fois « une épreuve de moi par moi »⁸¹ et « la présence de soi à soi »⁸². Il faut considérer ici qu'une *épreuve de moi par moi* et la *présence de soi à soi* ne signifient pas la subjectivité installée dans l'espace virtuel par la puissance de représentation, mais la nature du *cogito* qui est sans distance avec moi et qui est le contact direct et simultané entre moi et le monde. L'immédiateté et la simultanéité sans distance forment donc la nature centrale posant le *cogito* comme « subjectivité indéclinable »⁸³, « subjectivité dernière »⁸⁴ et finalement comme « subjectivité originaire sur elle-même et sur son monde »⁸⁵. De manière opposée aux façons par lesquelles le *cogito* cartésien devient l'absolu, si le *cogito* tacite ou silencieux peut être la subjectivité indéclinable, dernière, et originaire, c'est parce qu'il est impossible de définir clairement et de manière transparente le *cogito* tacite ou silencieux⁸⁶. Autrement dit, pour Merleau-Ponty, le *cogito* montre l'aspect

⁷⁸ *Nietzsche II*, op.cit., p. 124.

⁷⁹ *Nietzsche II*, op.cit., p. 126.

⁸⁰ *PhP*, p. 462.

⁸¹ *PhP*, p. 462.

⁸² *PhP*, p. 462.

⁸³ *PhP*, p. 462.

⁸⁴ *PhP*, p. 463.

⁸⁵ *PhP*, p. 463.

⁸⁶ C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty qui a nié le *cogito* tacite en invoquant l'apriorité du

existentiel, et l'emploi de cette notion d'*existentiel*, pour lui, signifie que la conscience ou le comportement du sujet ne peut pas être essentiellement séparé avec sa vie. Qu'il ne peut pas être séparé de la vie signifie ici qu'il n'est jamais le transcendantal, c'est-à-dire, que « cette *cogitatio* qui rend possible l'expérience [...] n'est pas indifférente à l'événement et au temps »⁸⁷. S'il est vrai que le mode d'existence du *cogito* tacite ne peut pas être détaché de cet événement et du temps, il signifie aussi que la pensée du *cogito* tacite ne peut pas être séparée du monde concret, donc, qu'il ne peut pas échapper dans le changement, et finalement qu'il ne permet pas la distance par laquelle le *cogito* peut se représenter comme sujet perpétuel qui dépasse tout le changement. Il s'agit d'insister sur la spatialité du *cogito*, finalement appelée corporéité, justifiée par le contact direct avec le monde. En d'autres termes, quand on considère le *cogito* cartésien comme transcendantal, cela désigne le fait qu'il ne demande jamais autre chose pour la légitimité de son être. Mais au contraire, le *cogito* sur lequel insiste Merleau-Ponty demande toujours, fondamentalement, de la corporéité. Par conséquent, le *cogito* merleau-pontien se voue à l'événement, à la situation, à la temporalité, à la spatialité et finalement à l'apriorité du monde. Ce qui rend possible le contact direct avec tous ces éléments, c'est la foi perceptive. Pour Merleau-Ponty, la vision n'est pas la pensée de voir. Descartes a eu tort de distinguer la pensée de voir et notre vision, parce qu'« il est essentiel à ma vision de se référer non seulement à un visible prétendu, mais encore à un être actuellement vu »⁸⁸, c'est-à-dire, comme la vision concerne essentiellement les choses vues, qu'il est impossible de douter de l'existence des choses visibles, et en même temps d'avoir la certitude de « notre vision, considérée comme simple pensée de voir »⁸⁹. Comme « pour Merleau-Ponty en effet, l'expérience sensible est le lieu même de la vérité »⁹⁰, la pensée du voir est impossible sans la vision actuelle. Étant donné que voir, c'est voir quelque chose, la certitude de la présence de la chose ne s'appuie que sur ce qui voit quelque chose. La chose arrive directement à moi comme objet contacté par ma perception, au lieu d'être constituée par la conscience. Voilà pourquoi Merleau-Ponty disait que « mon corps a son monde ou

langage, dans la dernière période revient encore une fois au *cogito* tacite comme pensée existentielle. Cf, Remy C. Kwant, *From phenomenology to metaphysics*, Pittsburg, Duquesne Univ. press, 1966, p. 75.

⁸⁷ *PhP*, p. 429.

⁸⁸ *PhP*, p. 429.

⁸⁹ *PhP*, p. 430.

⁹⁰ Françoise Dastur, *Chair et langage : essais sur merleau-ponty*, Paris, Encre marine, 2001, p. 111.

comprend son monde sans avoir à passer par des " représentations ", sans se subordonner à une " fonction symbolique " ou " objectivante " »⁹¹. Nous pouvons dire enfin que le *cogito* merleau-pontien est la conscience comme comportement, c'est-à-dire la conscience incarnée, transcendant le monde par la perception. La transcendance n'implique pas ici la pensée comme *puissance constituante*, mais la saisie des choses et l'échappement dans la chose vue⁹². Étant donné que la conscience de voir est le voir tel quel, et en même temps, que voir est un acte - la conscience de la perception est d'effectuer la perception, et la perception est un acte -, et comme la transcendance consiste à la fois à se saisir des choses et à s'échapper dans la chose, la transcendance du *cogito* n'est pas la puissance constituant le monde, mais elle signifierait plutôt une sorte d'*ineinander(empiètement)* de sujet au monde, condamné au monde à cause de son ouverture au monde, de l'«*ek-stase*»⁹³ de la subjectivité⁹⁴. S'il en est ainsi, devons-nous dire que l'origine du vécu du *cogito* ne s'enracine que dans le monde ? Cependant, ce dernier n'est pas seulement formé par le monde. Si le vécu est formé par la donation unilatérale du monde, tous les hommes qui ont la même structure corporelle formeraient toujours le même sens du monde, mais le monde est formé comme monde individuel par le sens affectif de chaque sujet. Ce fait montre la puissance active qui forme le sens et qui s'inscrit dans le vécu et le sens qui est ainsi formé est exprimé par la forme de constitution de la signification possédée par chaque *corps propre*, c'est-à-dire par le comportement comme mode de la vie de chaque organisme⁹⁵. Ce phénomène montre que mon corps intervient activement dans le monde et mon corps devient l'être au monde par *la transcendance active*, appelée aussi motricité du corps. Désormais, le *cogito* n'est pas la conscience contactant indirectement le monde, en s'installant à la place de la représentation, mais le *cogito* moteur qui prend directement le monde grâce au corps qui est le *cogito* lui-même. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty peut dire que « Ce que je découvre et reconnais par le *Cogito* [...] c'est le mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde »⁹⁶. En même temps, nous

⁹¹ *PhP*, p. 164.

⁹² Cf., *PhP*, p. 432.

⁹³ *PhP*, p. 480.

⁹⁴ *PhP*, p. 464. « Ce que nous avons dit plus haut du monde comme inséparable des vues sur le monde doit nous aider ici à comprendre la subjectivité comme inhérence au monde ».

⁹⁵ *SC*, p. 133. « Ici le comportement n'a plus seulement une signification, il est lui-même signification ».

⁹⁶ *PhP*, p. 432.

pouvons dire que la nature indéclinable, et originaire du *cogito*, ne signifie pas l'absoluité comme transcendance qui rend le monde transparent, mais désigne l'existentialité comme limite de la corporéité, par laquelle mon corps ne peut pas être séparé du monde. Il en ressort finalement que le *cogito* ne peut pas échapper à l'ambiguïté, car il est enfermé dans une situation limitée et il faut donc considérer le *cogito* comme le *cogito* silencieux qui se cache dans l'opacité, et non pas comme *cogito* qui parle clairement du monde.

3-2. Le sens existentiel du *cogito* tacite comme nouveau *cogito*.

Qu'est-ce qui désigne le fait que le *cogito* entre directement en contact avec le monde, que le comportement corporel formé par un tel contact est la signification même et que le sujet de la vraie transcendance qui n'est pas achevée par le *cogito* parlé est le *cogito* silencieux ? Tout d'abord, le fait que l'être du *cogito* est garanti par le contact ou la rencontre directe avec le monde signifierait qu'il est le *cogito* appuyé sur sa vie même, c'est-à-dire, qu'il est « le *cogito* de la vie corporelle : rien d'autre qu'un terme exprimant de manière implicative l'ébauche initiale d'une conscience de soi et du monde qui s'éveille au sein d'une expérience ou d'une praxis corporelle, sous la forme inchoative d'une vue pré objective et non thématique »⁹⁷. Il s'agit de l'immédiateté ou du *sans écart* entre le *cogito* et le monde. Le *cogito* surmontant la limite du *cogito* réflexif, n'est donc pas formé comme en système abstrait, comme la « pensée du survol »⁹⁸ critiquée par Merleau-Ponty, c'est-à-dire comme la pensée qui s'extrait, s'abstrait, et finalement se sépare de la vie, mais il doit être le *cogito* tacite qui est la conscience sous sa forme non thématique ou non-thétique au sens sartrien. Quel sens est impliqué dans ce *cogito* ? Être tacite signifie d'abord ne pas avoir besoin du langage. Ainsi le *cogito* tacite ne demande aucunement l'explication et l'élucidation par le langage de soi-même et du monde. Son évidence n'est pas assurée par un processus causal et rationnel⁹⁹, par

⁹⁷ Lucia Angelino, *L'oeil de Merleau-Ponty*, Paris, Mimesis, 2013, p. 39.

⁹⁸ *OE*, p. 12.

⁹⁹ En fait, le choix du mot *rationnel* n'est pas bon, parce que, si le terme de *rationnel* est employé pour désigner le processus causal, le processus qui n'est pas causal risque d'être considéré comme l'irrationnel. B. Waldenfels appelle au contraire SUPRARATIONALISME ce processus irrationnel comme acte fondateur. Cf, B, Waldenfels, « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998, p. 337.

exemple l'*explication* ou l'*élucidation*, mais plutôt par l'immédiateté ou la spontanéité sans écart temporel, physique et conscient. Il est le *cogito* trouvé « dans une évidence qui se forme *intérieurement* à lui et qui n'est rien d'autre que l'aspect intériorisé de son exposition au monde, le *revers intérieur* de son ouverture »¹⁰⁰. L'évidence intérieure n'indique pas ici une évidence par la conscience constituante ou transcendantale, mais l'évidence par la conscience pré-réflexive distinguée de la conscience de soi comme premier lieu qui ne peut plus se réduire, autrement dit, comme « l'événement transcendantal » de la simultanéité du moi et du monde »¹⁰¹ et une telle conscience intériorise son exposition vers le monde¹⁰². Ce qui est expérimenté par cette intériorisation ne serait qu'une sorte de sentiment d'ouverture au monde, ce que Merleau-Ponty appelle « fièvre vague »¹⁰³, ce n'est qu'une conscience affective et opaque. Ce qui caractérise cette conscience n'est donc pas l'expression verbale, mais seulement la situation existentielle ou l'événement même comme transcendantal, qui est l'immédiateté entre l'ego et le monde. Parce que l'existence pour Merleau-Ponty est le « troisième terme *entre* le psychique et le physiologique, entre le pour soi et l'en soi »¹⁰⁴, c'est-à-dire le mouvement de l'incarnation même, dans lequel l'union entre l'esprit et le corps s'achève ; par exemple, la situation présentée par l'acte d'un malade qui ne peut pas constituer consciemment son comportement, mais ne réagit qu'à la demande corporelle, ou ne peut pas montrer de réaction sexuelle à cause d'un schéma sexuel formé différemment de l'homme normal. Enfin l'existence merleau-pontienne indique la situation corporelle qui est auto-affective ou existe comme un soi ou ipséité¹⁰⁵, à savoir qu'elle n'est ni l'effet de l'opération intellectuelle, ni une relation causale mécanique¹⁰⁶. Elle désigne donc la situation pré-réflexive si le *Je* apparaît « existant corporel »¹⁰⁷, l'intentionnalité corporelle indéclinable, par

¹⁰⁰ *L'oeil de Merleau-Ponty*, op.cit., p. 50.

¹⁰¹ *Chair et langage : essais sur Merleau-ponty*, op.cit., p.30.

¹⁰² Le sens qui intériorise son exposition vers le monde signifie ici l'immédiateté de la pensée pré-reflective au sens merleau-pontien, c'est-à-dire, le vécu originaire au cours du contact premier avec le monde, précédant la représentation, la déduction et le jugement etc.

¹⁰³ *SNS*, p. 32.

¹⁰⁴ *PhP*, p. 142.

¹⁰⁵ Cf. *Chair et langage : essais sur Merleau-ponty*, op.cit., p. 35.

¹⁰⁶ Cf. *PhP*, pp. 120-121 et pp. 180-202.

¹⁰⁷ Selon une expression que nous empruntons à Lucia Angelino, *L'oeil de Merleau-Ponty*, Paris, Mimesis, 2013, p. 32.

laquelle mon être est lié au monde. Il faut donc que mon corps soit le lieu où toute réflexion commence ou le point de départ où la « surréflexion »¹⁰⁸, comme Merleau-Ponty l'appelle dans sa dernière période, est rendue possible. Ce qu'il nous faut examiner ici, c'est la dimensionnalité du *cogito* tacite comme existant corporel dans la *Phénoménologie de la perception*. Le corps établit un lien entre son expérience sensible et la chose par la puissance sensible, il fait se présenter les choses, et en même temps il se présente lui-même dans l'ambiguïté de sa condition. Le corps est ce qui fait se présenter tous les choses, y compris soi-même, dans la dimensionnalité originaire de l'objet¹⁰⁹. Mais comme ce *cogito* corporel comme dimensionnalité ne peut pas avoir de point de vue sur lui-même - nous ne pouvons pas voir entièrement notre corps -, il est imparfait, et par conséquent, le monde qui est contacté avec ce *cogito* corporel ne peut pas non plus se saisir parfaitement. Il s'ensuit que l'existence est « un principe d'indétermination »¹¹⁰ qui procède de ce sens opaque du monde. Parce que l'existence comme contact imparfait entre moi et le monde définit tout d'abord l'homme comme vie concrète et non comme conscience dans l'évidence : « l'homme n'est pas d'emblée une conscience qui possède dans la clarté ses propres pensées, mais une vie donnée à elle-même qui cherche à se comprendre elle-même »¹¹¹. Étant donné que la vie concrète et individuelle des hommes comme situation existentielle désigne le sens concret formé en contactant le monde, l'existence humaine attribue le sens qui est la vie concrète à la situation d'un individu entrant en contact avec le monde. En même temps, ce sens se différencie selon l'orientation de la situation individuelle et existentielle, si bien que le sens existentiel est formé et irradié selon de multiples formes. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty décrit l'existence comme « l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens »¹¹². Aussi, le fait d'exister devient un fait équivoque, limité à la temporalité et à la spatialité qui concernent toujours le corps. Le *cogito* tacite comme existant corporel devient donc le motif qui permet à la fois de saisir le fait concret dans le champ phénoménal et d'affirmer la situation existentielle humaine. En dépit de cette existentialité du *cogito*, il doit effectuer l'opération de la pensée, pour autant qu'il est un *cogito*. Autrement dit, il doit effectuer l'acte par lequel ce qui n'avait qu'un sens particulier prend une signification plus générale et par

¹⁰⁸ VI. P. 61.

¹⁰⁹ Cf, *PhP*. p. 108.

¹¹⁰ *PhP*, p. 197.

¹¹¹ *SNS*, p. 113.

¹¹² *PhP*, p. 197.

lequel ce qui n'avait qu'un sens accidentel prend une signification rationnelle¹¹³. Nous pouvons donc trouver deux couches d'existence du *cogito* tacite par ce mouvement existentiel qui est la situation de la transcendance, c'est-à-dire « ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait »¹¹⁴ ; le *cogito* tacite, comme existant corporel appartient à la couche de l'expérience directe dans son ouverture vers le monde. Cette couche de la transcendance correspond à l'infrastructure de l'existence, qui est le champ primordial qui rend possible l'expérience anonyme ou impersonnelle et elle rend possible la *surréflexion*. Dans cette dimension, le corps et le monde restent dans une relation sans écart qui est saisie dans la situation affective, et le sens qui est saisi dans ce *sans écart* se laisse appréhender comme un sens indéterminé. D'autre part, le *cogito* tacite touche à la couche de la superstructure de l'existence, dans laquelle nos phénomènes psychologiques et nos opérations intellectuelles sont constitués. Dans cette couche supérieure, le fait contingent apparaît nécessaire et le *cogito* tacite comme corps impersonnel saisit à la fois son individualité et donne corps au *cogito* parlé. En d'autres termes, le *cogito* tacite fonctionne comme ce qui rend possible le *cogito* parlé. Dans le changement du *cogito* tacite au *cogito* parlé, le corps commence à se tenir à distance du monde et le sens en s'appuyant sur la distance commence à se disposer à une orientation universelle. Il nous faut considérer l'existence du *cogito* tacite comme large distribution, comme diffusion universelle dans les deux couches, et si une telle conclusion est juste, il nous faut aussi accorder que le mouvement existentiel du *cogito* tacite signifie l'incarnation de la conscience, à savoir la conscience incarnée. Si bien que la conscience est l'expression de « l'existence totale »¹¹⁵ et auto-affective du *cogito* tacite, opérant sans intervalle et de partout : « C'est de cette manière que le corps exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui. Ce sens incarné est le phénomène central dont corps et esprit, signe et signification sont des moments abstraits »¹¹⁶. Mais il y a un point de vue qui considère cette propriété auto-affective du *cogito* tacite comme un dogme. Aussi R. M. Zaner, il critique la nature dogmatique du *cogito* existentiel en y voyant un *nid des difficultés*¹¹⁷. De

¹¹³ Cf, *PhP*, p. 197.

¹¹⁴ *PhP*, p. 197.

¹¹⁵ *PhP*, p. 193.

¹¹⁶ *PhP*, p. 193..

¹¹⁷ R. M. Zaner, *The problem of Embodiment : Some Contributions to a Phenomenology of Body*, Den Haag, Martinus Nihoff, 1964, p. 140.

plus, selon G.B. Madison, alors qu'il souligne que la *Phénoménologie de la perception*, en tant qu'elle est développée comme philosophie existentielle, ne peut pas finalement surmonter l'idée de conscience, indique alors la limite du *cogito* pré-réflexif ¹¹⁸. Dans le cas de A. Gurwitsch qui critique la *Phénoménologie de la perception* dans le contexte de la phénoménologie transcendantale husserlienne, le monde perçu de Merleau-Ponty, qui n'est pas saisi dans son rapport avec la conscience, est considéré comme obstacle à « la réduction phénoménologique (conçue) d'une façon radicale jusqu'au bout » qui rend possible l'entrée dans le champ transcendantal. Mais il semble que ces critiques adressées à Merleau-Ponty et à la *Phénoménologie de la perception* soient injustifiées. Lorsque Merleau-Ponty veut surmonter à la fois l'intellectualisme et l'empirisme par la situation existentielle de notre être, en redéfinissant la perception, la notion de *cogito* appuyée sur la primordialité de la perception n'est jamais réfutée par des analyses logiques, surtout par la critique soulevée du point de vue de l'idéalisme. Ils comprennent mal l'analyse existentielle proposée par Merleau-Ponty. L'analyse existentielle se réalise en s'appuyant sur l'idée d'une *intentionnalité motrice* comme mode original d'intentionnalité¹¹⁹ et *l'intentionnalité motrice* faisant du corps l'être au monde est une sorte d'intentionnalité élargie qui rend possible l'expérience de l'appropriation comme contact immédiat avec le monde¹²⁰. L'analyse existentielle qui est rendue possible par une telle intentionnalité originaire a donc pour but de découvrir le vécu concret et son horizon de vie, autrement dit, de réunir le corps comme fond du phénomène au schéma corporel faisant la synthèse des expériences de ce corps, d'établir sa subjectivité concrète comme être au monde, par *l'arc intentionnel*¹²¹ qui forme le sens en synthétisant des phénomènes saisis par l'intentionnalité motrice et rend possible l'ouverture du nouveau sens, et finalement de décrire

¹¹⁸ Bien sûr, Madison dit que Merleau-Ponty passe de l'attitude qui reste à ne pas encore surmonter la limite de la conscience, à la philosophie de la chair à cause de cette limite dans *Phénoménologie de la perception*. Cette nécessité de passer à la philosophie de la chair signifie aussi la limite ou la nature fermée du *corps propre* dans la *Phénoménologie de la perception*. De la même manière, le terme de *la circularité dans le corps lui-même* que Madison utilise nous donne l'impression qu'il considérerait la nature existentielle du *corps propre* comme une sorte de dogme. Cf, G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty : une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, pp. 185-186.

¹¹⁹ *chair et langage : essais sur merleau-ponty*, op.cit., p. 40.

¹²⁰ *PhP*, p.70, 180, et 446.

¹²¹ *PhP*, p. 158.

sa structure dynamique. Il faut donc que le *cogito* tacite qui permet de décrire le champ vécu concret, comme sujet coïncidant avec l'immédiat, devienne le point de départ de la phénoménologie perceptive plutôt que la destination de l'analyse réflexive.

Nous pouvons ici redéfinir le sens qui est donné par la situation existentielle du corps, en affirmant le *cogito* tacite comme existant corporel qui rend possible le mouvement de l'existence achevant l'union entre l'esprit et le corps, entre le physique et le psychologique et entre l'en soi et le pour soi. La situation existentielle du *cogito* tacite se fonde d'abord sur le *corps propre* : à cause de l'opacité du corps qui n'est pas réduit à l'objet pur et au sujet pur, le *cogito* tacite n'est ni l'anonyme qui est totalement ek-stase, ni l'individualité comme conscience de soi évident. Son être relève seulement de la situation existentielle primordiale qui est le contact immédiat et simultané entre le moi et le monde dans le champ phénoménal. En même temps, on remarque que le *cogito* tacite fonctionne comme noyau de l'existence. Le *cogito* tacite précède donc toutes les théories de l'existence : « Le *Cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie »¹²². Par ailleurs, le fait que le *cogito* tacite est existentiel et que l'existence est à la fois le mouvement constituant le sens et le contact entre le moi et le monde signifient la pluralité de la dimension de l'existence et du corps. Ce que le corps comme conscience incarnée signifie n'est pas de renverser la place du sujet en laissant simplement la conscience comme subjectivité dans le corps, et ni de poser les deux termes, l'esprit et le corps, comme extérieurs l'un à l'autre, mais de considérer le rapport entre les deux comme corrélatifs, c'est-à-dire comme un flux sans intervalle ou un mouvement continu de l'un à l'autre. Si nous pouvons donc accepter un tel flux, un tel mouvement ininterrompu, le corps ne reste pas chose simple définie comme un objet, mais devient l'horizon originaire comme dimension, dans laquelle la subjectivité comme conscience s'établit. Le fait que le corps devienne ainsi une sorte de dimension originaire où les multiples dimensions sont nées, signifierait aussi le fait que la situation existentielle de ce corps puisse rayonner de la dimension originaire aux diverses dimensions correspondant au spectre corporel ; lorsque le corps saisit le monde par l'intentionnalité motrice ou pratique qui le fait s'ouvrir lui-même au monde, le *cogito* tacite demeure dans la situation existentielle de l'état le plus bas. Mais au moment où notre corps commence un acte abstrait, par exemple le comportement de bouger la main vers le lieu indiqué par opposition en comportement de

¹²²*PhP*, p. 462.

gratter inconsciemment le point piqué par le moustique¹²³, il effectue cet acte abstrait dans l'horizon de la situation existentielle de l'état le plus bas. L'acte abstrait procède de la compréhension spatiale propre par l'intentionnalité motrice du corps, et non pas de l'espace réfléchi par la conscience¹²⁴. Cela signifie que la situation existentielle originaire devient le champ ou l'horizon de l'acte abstrait. Par ailleurs, le fait que cet acte abstrait ne soit rendu possible que par le fond d'existence originaire du corps indique, que l'intentionnalité motrice ne peut pas se séparer de l'intentionnalité de la conscience - parce que l'existence originaire du corps est maintenue par l'intentionnalité motrice -, et c'est pourquoi, d'autre part, le sens concret de cet acte apparaît, lorsque l'intentionnalité motrice et l'intentionnalité de la conscience s'unifient. Ce que Merleau-Ponty veut montrer par la notion de *l'arc intentionnel* est cette nature ouverte de l'existence qui rend possible d'entrer dans « une nouvelle dimension de l'expérience »¹²⁵, en unifiant de telles intentionnalités. Or, selon lui, cet arc intentionnel « projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale »¹²⁶. Ce qui signifie que les diverses situations existentielles rayonnent de l'existence originaire correspondant au corps comme champ originaire. Du coup, le corps aussi, réciproquement, rayonne à partir du corps originaire comme dimension des dimensions - celui-ci sera redéfini dans *Le visible et l'invisible*¹²⁷ comme Être ou, finalement, Chair en tant que « dimensionnalité universelle » - au corps comme sujet de l'acte abstrait, formé dans l'horizon de ce corps originaire. Cette possibilité que le corps et l'existence peuvent être divisés en plusieurs dimensions nous enseigne que le monde peut rayonner vers les multiples sens correspondant au corps : selon la relation instituée entre le corps et le monde, le monde serait ouvert au sens concret ou abstrait

¹²³ Cf, *PhP*, p. 120.

¹²⁴ Si Merleau-Ponty montre l'existence originaire constituée par le corps, son intentionnalité motrice, et sa spatialité, c'est pour concrétiser et préciser la validité de l'analyse existentielle, c'est-à-dire, la situation existentielle qui ne peut pas être expliquée par l'intellectualisme et l'empirisme. Il n'est donc pas convenable de critiquer la limite méthodologique de la philosophie de la perception en comparant l'existence ou le vécu de la situation existentielle à la réflexion, comme le fait R. M. Zaner. Au contraire, la critique de Merleau-Ponty, c'est-à-dire, l'attitude de rejeter la réflexion doit être acceptée comme attitude de la *surréflexion* qui réfléchit sur la réflexion même par l'existence.

¹²⁵ *PhP*, P. 38.

¹²⁶ *PhP*, P. 158.

¹²⁷ Cf, *VI*, p. 155, 267, 276, 285, 297, 303, 305 et surtout 313.

en correspondant à cette relation. Cette possibilité de la différenciation du sens nous fait comprendre à nouveau l'opacité ou l'ambiguïté de la perception corporelle ; le fait que le monde soit saisi de manière opaque par le corps pourrait être interprété de deux sens différents. D'une part, il signifie l'opacité de la compréhension partielle de l'objet selon la limite temporelle et spatiale imposée au sujet corporel. En même temps, d'autre part, il peut s'interpréter comme l'opacité dans le sens que la situation existentielle latente ne peut jamais être achevée, car le sens de l'expérience du monde ne peut pas se fixer à cause de l'infinité de la différenciation du sens.

Ainsi, le concept de *cogito* proposé par Merleau-Ponty implique qu'il y a un écart entre le *cogito* parlé et le moi le plus originaire. Le *cogito* cartésien est le *cogito* parlé qui ne peut se former que par le langage, et cela implique aussi l'impossibilité de l'absoluité du *cogito* parlé, c'est-à-dire de la transparence du monde déployée devant le *cogito* pensant¹²⁸. L'interprétation de sur du *cogito* par Merleau-Ponty est à la fois sa tentative de savoir « comment l'existant corporel (l'être-au-monde corporel) est structuré de manière à rendre non seulement possible, mais aussi spontané »¹²⁹ et son insistance sur l'immédiateté de l'existence du *cogito* tacite comme existant corporel. De la même manière, son interprétation est à la fois l'expression de la fécondité du sens modifié continuellement par les changements de la situation existentielle du *cogito* tacite et son effort pour unifier les diverses dimensions du monde par le mouvement total qui n'est pas séparé de l'acte dans la primordialité du *cogito*.

4. Le passage du *cogito* tacite au corps parlant¹³⁰.

¹²⁸ Nous sommes ici en train de travailler en comparant strictement le *cogito* cartésien et le *cogito* merleau-pontien. Mais nous pouvons trouver un texte qui présente son accord avec Descartes sur le *cogito* originaire ou primordial qui peut être compris comme *cogito* tacite. Cf. Pascal Dupond, ' Du *cogito* tacite au *cogito* vertical ' dans *Merleau-Ponty : de la nature à l'ontologie ; Chiasmi International, Volume 2*, Paris, Vrin ; Milan ; Mimesis, 2000, p. 281.

¹²⁹ *L'oeil de Merleau-Ponty*, op.cit., p. 32.

¹³⁰ En fait, on ne peut pas trouver le terme de *corps parlant* dans les œuvres de Merleau-Ponty. On ne peut trouver que les termes comme *le sujet parlant* ou *la puissance parlante*, lorsqu'il insiste sur l'expressivité du corps. Mais, on utilisera malgré tout le terme de "corps parlant", d'abord pour insister sur la puissance parlante par laquelle le *cogito* tacite échappe à son caractère fermé et individuel, et

Nous venons de consulter la conception merleau-pontienne du *cogito* cartésien et du *cogito* tacite où il insiste sur la situation existentielle du *corps propre* introduit pour surmonter la limite du *cogito* cartésien. La parole joue un rôle crucial, quand nous voulons distinguer le *cogito* tacite et le *cogito* parlé. Sur la question du langage, Merleau-Ponty se distingue de l'empirisme et de l'intellectualisme de la manière suivante : pour l'empirisme, le langage se présente comme langage sans sujet parlant, comme s'il était réduit au processus mécanique de la stimulation et de la réaction, par laquelle les « images verbales » sont représentées comme traces ou conditions de la conscience¹³¹. Au contraire, le langage de l'intellectualisme a un sujet, mais ce sujet est le sujet de la pensée, plutôt que le sujet parlant. Selon l'intellectualisme, le langage est rendu possible par l'opération de la conscience pouvant catégoriser les données sensibles : par exemple, l'aphasique qui ne peut pas se rappeler du nom de la couleur ne peut pas parler de la couleur, parce qu'il ne peut pas catégoriser les couleurs¹³². Cette analyse de l'intellectualisme montre que le langage ne peut se constituer que par la catégorisation effectuée par la conscience. Le langage devient ici ce qui fait l'écart entre le sujet et le monde, comme médiateur de l'expérience sensible ou comme instrument simple de la pensée. Mais pour Merleau-Ponty, le langage comme médiateur ou "vêtement" de la pensée n'est que la parole secondaire, instituée, car il n'est que « la répétition d'idées déjà exprimées »¹³³. Je ne possède pas la puissance d'exprimer la situation de la puissance dont la parole secondaire et parlée est née. Le langage vrai pour Merleau-Ponty, est celui par lequel l'expérience du champ primordial peut être montrée, la puissance qui peut engendrer la pensée, la réflexion, et finalement la conscience, le langage dans sa primordialité, doit être originaire, constituant, parole parlante qui n'arrive pas après la pensée, mais a lieu simultanément avec la pensée, et en même temps, l'exprime et l'achève. Comme le sens ne relève pas d'une situation séparée du moi, mais exprime l'événement créé originairement du moi, la parole originaire doit être sans écart. Par conséquent, nous pouvons considérer la parole comme acte de l'expression existentielle, en ce sens que l'acte expressif qui est l'événement même ne possède spontanément la puissance de l'expression. Voilà la raison pour laquelle Merleau-Ponty présente le sujet comme sujet parlant. Comme le corps ne peut pas se

aussi parce qu'il faut la nature médiatrice de la puissance parlante qui n'est pas détenue par les deux sujets, mais existe entre les deux, pour assurer leur continuité.

¹³¹ *PhP*, p. 203.

¹³² Cf, *PhP*, p. 205.

¹³³ *La phénoménologie de Merleau-Ponty : une recherche des limites de la conscience*, op.cit., p. 127.

réduire au sujet ou à l'objet selon la nature du *corps propre*, le *cogito* tacite en tant que conscience existentielle ne peut pas être transparent. Désormais, le sens saisi par ce *cogito* est seulement le sens vécu et phénoménal, et non le sens conceptuel. Que le phénomène comme sens vécu, pour Merleau-Ponty, soit le fond de la réflexion et de la pensée, du langage et l'histoire, n'est pas simplement la conséquence des limites de la démonstration logique dans la notion de l'existence. Cette fondamentale du vécu est plutôt acceptée comme puissance dans la nouvelle ontologie par ce que le sens existentiel est généré par la situation, sans écart entre le sujet et l'objet, et qu'il ne permet jamais un tel écart. Autrement dit, du point de vue phénoménologique, une expérience sans objet serait contradictoire : l'expérience présuppose nécessairement une distance d'*ob-jet*. Par conséquent, pour rendre possible le sens existentiel, il faut un sens transcendantal. Si ce sens est possible, il doit nécessairement être énoncé pour rendre possible la science ou la philosophie de ce sens, et si nous parlons de ce sens, notre énonciation devra insister sur la distance ou l'écart entre le moi et l'objet, au moment où nous commençons à parler de ce sens. L'affirmation de Merleau-Ponty, selon laquelle le sens se forme dans le premier contact entre le corps et le monde, et selon laquelle la philosophie doit parler de ce sens originaire, conduit sa phénoménologie à redéfinir la notion de parole. Il s'agit de comprendre l'expression comme absence d'écart entre le corps et la parole, entre la parole et le monde, et de découvrir la parole existentielle par laquelle le sens et l'expression sont simultanés et immédiats. C'est pour cela que Merleau-Ponty considère le sujet comme sujet parlant et que le *cogito* tacite doit passer au sujet parlant corporel.

Nous allons analyser le *cogito* tacite et le corps parlant pour répondre au « problème du passage du sens perceptif au sens langagier, du comportement à la thématization »¹³⁴. Le *cogito* tacite et le corps parlant peuvent être compris comme deux dimensions différentes d'un même être, en appartenant au même *corps propre*. Bien que ces deux concepts appartiennent à la même couche ontologique, la couche du sens qu'ils révèlent est différente. Le corps parlant qui est rendu possible par la puissance parlante devient un médiateur du passage du champ phénoménal au champ transcendantal ou du pré-réflexif à la possibilité de l'apparition de la puissance réflexive. De la même manière, si le corps parlant présentant la puissance parlante n'est pas institué, l'écart entre le silence pré-réflexif et la conscience réflexive resterait toujours insurmontable. Le *cogito* tacite s'institue en corps parlant qui est le revers du *cogito* tacite, par le phénomène de la parole corporelle qui provient du champ perceptif du

¹³⁴VI, p. 227.

silence et montre aussi la puissance de l'expression. Le corps parlant ne serait pas ici séparé du silence, mais il commencerait aussi à être lié à la parole. Il serait plutôt l'existant corporel dans le cours continué du silence au langage. Pour vérifier l'immédiateté, la simultanéité et la continuité entre le pré-réflexif et le réflexif, la parole et la pensée à travers la notion de corps parlant, il nous faut d'abord comprendre l'insistance que la perception est l'expression, comme le dit Merleau-Ponty¹³⁵.

¹³⁵ En général, le *cogito* tacite et le sujet parlant - dans ce texte, le corps parlant - sont acceptés comme expression désignant le *corps propre* pré-réflexif et de la même manière, les deux notions ne sont que les aspects différents du même *corps propre*. Mais nous ne pouvons pas expliciter le passage inévitable de la dimension silencieuse à la dimension parlante, si nous voyons l'opération et l'aspect des deux notions du point de vue de la parole et l'expression. Par exemple, Lucia Angelino identifie l'auto-ouverture du *cogito* tacite à la parole authentique, en considérant le *cogito* tacite comme présence au soi et, à la fois, présence au monde : « le *cogito* tacite s'expose à coïncider avec la parole *initiale*, originaire, authentique ». *L'œil de Merleau-Ponty*, op.cit., p. 41. Mais si nous considérons directement le sens même du vécu perceptif dans la dimension du *cogito* tacite comme première expression, « le problème du passage du sens perceptif au sens langagier, du comportement à la thématization » (VI, p. 227.) ne peut pas être montré clairement, bien qu'il y ait la puissance de la parole dans l'événement originaire par lequel le corps et le monde se contactent - parce que le *cogito* tacite est le même corps que le corps parlant. Autrement dit, si le *cogito* tacite comme *cogito* véritable n'est pas constitué abstraitement en transcendant le temps, mais *cogito* formé avec son épaisseur temporelle, ce *cogito* tacite est aussi le corps qui s'est ouvert à la dimension de la thématization, car le concept qui rend possible la thématization est rendu possible par la sédimentation en sens. Le *cogito* tacite a donc deux caractères : il est, d'abord, le *cogito* enfermé dans sa situation. Comme il ne peut pas se séparer lui-même du monde, il n'a pas son extérieur et il se laisse donc dans lui-même. En même temps, il est le *cogito* qui est ouvert à une dimension hors de lui, par exemple la dimension de la conceptualisation ou de la conscience réflexive, dans l'épaisseur temporelle. Il nous faut donc expliciter la contradiction du *cogito* tacite. Nous pouvons ici trouver la raison pourquoi Merleau-Ponty emploie les termes de "sujet parlant" et de "puissance parlante", lorsqu'il veut expliquer le passage du *cogito* tacite au langage. Dans le processus du passage, il est nécessaire d'avoir un motif par lequel le *cogito* tacite s'ouvre à l'extérieur de lui et ceci est le geste, le comportement ou le mouvement corporel qui s'exprime comme parole. Le geste, le comportement et le mouvement corporel sont ici les conditions qui rendront possible la catégorisation. Autrement dit, l'intercommunication entre le corps et le monde est l'élément latent par lequel les sensibles deviendront les concepts à travers la thématization. Cela signifie que le problème de la thématization ne peut même pas être soulevé, si le mouvement corporel n'est pas présupposé. Le terme de puissance

4-1. Le sens de « tacite » comme façon d'être originaire.

Pour Merleau-Ponty, comme «la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, qu'elle est une expérience renouvelée de son propre commencement, qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale»¹³⁶, « Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais le sens qui transparait à l'intersection de mes expériences et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, par l'engrenage des unes sur les autres »¹³⁷, ce que sa philosophie et sa phénoménologie, ou sa philosophie phénoménologique doit rechercher serait de décrire le sens présenté dans le monde pré-réflexif comme lieu à partir duquel la réflexion est commencée. Mais il y a une sorte de contradiction dans son projet. Comme nous l'avons vu au chapitre, le champ primordial du sujet corporel par la perception est le champ du vécu silencieux et tacite. Le sens tacite peut être considéré de deux manières : d'une part, au sens où l'expérience perceptive elle-même n'assigne pas la *conscience* à une telle expérience, il désigne l'immédiateté de la perception dans notre expérience, c'est-à-dire l'intimité ou à l'adhésion entre la perception et le monde, qui est donnée à notre existence : « notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment où elle s'y jette »¹³⁸. Autrement dit, pour que l'expérience perceptive se présente comme expérience vécue, il faut comprendre cette expérience comme un vécu, et pour cela, il faut aussi la classifier ou la catégoriser par la pensée. Mais, dans la première situation perceptive, nous ne nous laissons rien de plus que dans la situation de l'expérience perceptive elle-même : nous ne catégorisons pas cette expérience. Comme nous ne pensons pas le vécu originaire, l'expérience perceptive originaire est donc le champ silencieux et tacite. Ainsi,

parlante en tant que comportement pour affirmer la nature ouverte du *cogito* tacite, contraste avec sa nature close sur soi. Par conséquent, il nous semble que la différence entre le *cogito* tacite et le corps parlant doit être acceptée, bien qu'ils signifient le même *corps propre*. Le *cogito* tacite est l'événement ou la situation comme fond du *cogito* cartésien ou réflexif. Au contraire, la raison pour laquelle la notion de corps parlant est requise, c'est qu'elle insiste sur la propriété active du *cogito* tacite ou exprimer la nature d'ouverture du *cogito* tacite, qui est incompatible avec sa nature fermée sur soi.

¹³⁶ *PhP*, p. ix.

¹³⁷ *PhP*, p. xv. Souligne moi-même.

¹³⁸ *PhP*, p. ix.

cette expérience qui est l'événement primordial, le vécu de voir, comme le dit Merleau-Ponty de la vision, et non la pensée de voir¹³⁹, la situation la plus proche entre le corps et le monde, est pré-verbale en ce sens qu'elle n'est pas formée par la pensée ou la réflexion qui demandent nécessairement le langage. Il nous semble que cette situation peut être décrite comme état de la perception primordiale et du silence du vécu existentiel, qui précède toute conceptualisation.

Que l'expérience perceptive demeure dans le silence pourrait aussi signifier la limite du concept langagier qui ne peut pas intégralement expliciter le spectre du vécu perceptif. Le silence signifie plutôt l'impuissance de la conscience qui ne peut pas parler du sens dans le champ perceptif. Autrement dit, le monde perceptif est transcendant pour le langage, en ce sens que le sens dépasse la définition langagière ; par exemple, quand nous regardons la lumière traversant le prisme, bien que nous puissions percevoir la différence séquentielle des couleurs constituantes de la lumière, nous ne la catégorisons qu'à travers des termes comme le rouge, l'orange, le jaune etc, parce que le spectre de lumière n'est pas défini intégralement par le langage. Si le champ perceptif est le monde silencieux, s'il faut considérer le sujet de ce vécu comme *cogito* tacite, c'est que le sens du monde vécu transcende ainsi l'effort verbal et que le sens de ce lieu transcendant ne peut pas être dit par le langage en tant que catégorisation conceptuelle. Mais ce silence devient paradoxalement la parole véritable en transcendant le concept. Merleau-Ponty désigne de ce caractère langagier du silence par le terme de *voix du silence* : « Ce qui est parole au sens du langage empirique, - c'est-à-dire le rappel opportun d'un signe préétabli, - ne l'est pas au regard du langage authentique. C'est, comme Mallarmé l'a dit, la pièce usée que l'on met en silence dans ma main. Au contraire la parole vraie, celle qui signifie, qui rend enfin présente l'"absente de tous bouquets" et délivre le sens captif dans la chose, elle n'est, au regard de l'usage empirique, que silence, puisqu'elle ne va pas jusqu'au nom commun »¹⁴⁰. Enfin, le silence dans le champ perceptif ou le *cogito* tacite signifie à la fois l'impossibilité de la conceptualisation du vécu primordial à cause de l'*absence d'écart* entre le sujet corporel et le champ perceptif pré-réflexif et l'impossibilité de la catégorisation du sens dans le champ pré-verbal. Cela montre que le sens originaire dans le premier champ perceptif ne peut jamais être explicité, à cause de l'impossibilité de la conceptualisation selon laquelle le sens du vécu primordial n'est pas compris comme vécu ou expérience et en même temps, de l'impossibilité de la catégorisation qui procède du spectre infini du sens perceptif, l'expression intégrale du sens perceptif est,

¹³⁹ Cf, *PhP*, p 404.

¹⁴⁰ *Signes*, p. 56.

dès le début, impossible par le seul langage. Il faut surmonter ces deux impossibilités en maintenant la notion de sujet : pour cela, Merleau-Ponty procède à la subjectivation du corps en identifiant le sujet et l'objet de manière élargie. Cette extension du sujet fait du corps *une conscience incarnée*. Par ailleurs, il faut clairement montrer la différence entre le *cogito* tacite et le corps parlant pour expliciter la conscience incarnée, parce que, la situation qu'ils expriment est différente, bien qu'ils signifient le même corps percevant - perçu. Nous essaierons de présenter la différence de la situation que le *cogito* tacite et le corps parlant veulent montrer, parce que nous pensons que la nécessité pour le sujet de passer du *cogito* tacite au corps parlant apparaît clairement, lorsque cette différence est explicitée.

L'impossibilité de la conceptualisation du sens perceptif à cause de l'impossibilité de la séparation entre le sujet pensant et le moi existentiel, révèle la présence immédiate du corps dans le monde. Autrement dit, nous pouvons paradoxalement considérer la situation corporelle et la présence matérielle du corps comme événement primordial. Même si le monde ne peut pas être posé devant le sujet pensant - car le sujet se sépare de l'objet dans le champ perceptif, et le monde n'est pas indépendant du moi - et même si le sujet ne surgit pas *sans écart* au monde, le fait que le corps propre constitue son schéma corporel en structurant le comportement selon sa manière propre montre que le corps est en train de percevoir le monde et qu'il y a intercommunication effective entre le corps et le monde. C'est cette situation que Merleau-Ponty voulait désigner par le *cogito* tacite. Cette notion n'exige pas une explication verbale déjà conceptualisée : elle est plutôt la notion qui permet d'accepter l'existence du corps en tant que fond dans lequel apparaît la nécessité de la conceptualisation du sens vécu. Toutefois par la notion de *cogito* tacite, nous ne pouvons pas présenter le deuxième sens du silence que nous avons exposé, c'est-à-dire, la situation dans laquelle il est impossible de catégoriser le spectre du sens perceptif à cause de sa fécondité. Parce que le *cogito* tacite ne peut présenter allusivement que le « contact avec ma propre vie et ma propre pensée »¹⁴¹ et l'existentialité comme contact avant toute parole, plutôt que d'expliquer le spectre infini même du sens perceptif - car le *cogito* tacite est l'être avant le langage. Par contre, le corps parlant insiste sur l'expressivité du sujet corporel comme être au monde. Cette expressivité du corps se montre déjà dans *La structure du comportement* qui a considéré le comportement comme structure organique et réciproque entre l'organisme et son environnement. Comme Merleau-Ponty l'a montré, le corps accomplit son rapport avec le monde par son comportement. Le comportement est organisé par la *forme* comme structure

¹⁴¹ *PhP*, p. 461.

significative, et les "structures significatives" désignent ici l'acte de l'expression du corps vers le monde. Autrement dit, le fait que l'organisme coordonne son comportement au monde pour s'adapter à l'environnement signifie qu'il y a le sens relatif à l'environnement exprimé par ce comportement. Le comportement comme forme totale montre donc le sens que le corps et le monde forment ensemble. De même, le fait que le comportement de l'organisme dans le monde est formé comme sens coordonné à un certain but montre que l'organisme se projette vers le monde pour exister dans le monde par sa motricité corporelle. Par ailleurs, le comportement de l'organisme n'est pas seulement organisé par la seule réaction aux stimulus. Merleau-Ponty critique l'attitude réductrice qui considère le comportement comme structure simple de stimulation et de réaction : pour lui, le comportement est organisé par la *totalité du stimulus*¹⁴². Cette expression désigne ici une totalité réciproque entre la stimulation neuve du monde et la réaction de l'organisme¹⁴³, c'est-à-dire une simultanéité entre la stimulation qui provoque la réaction de l'organisme et la réaction comme puissance par laquelle l'organisme constitue lui-même la propre forme des stimulations extérieures¹⁴⁴. La réaction n'est pas unilatéralement et aveuglément provoquée par les stimulations, mais choisie par l'organisme selon sa nature : dans cette situation, « les propriétés de l'objet et les intentions du sujet [...] non seulement se mélangent, mais encore constituent un tout nouveau »¹⁴⁵. Cette réciprocité implique que le comportement est l'acte expressif exprimant le report intentionnel de l'organisme au monde. Le comportement comme acte expressif montre plus clairement la nature du sujet humain comme être au monde, en se cristallisant dans la dimension du comportement humain. Le chapitre « le corps comme expression et la parole » dans la *Phénoménologie de la perception* insiste sur la nature expressive du comportement du corps. Nous comprenons alors pourquoi il faut que le *cogito* tacite et le corps parlant, qui semblent appartenir à la même dimension, apparaissent, comme deux expressions différentes : c'est pour insister sur le spectre du sens perceptif avant la conceptualisation et la catégorisation, qui ne peut pas être constitué par le *cogito* tacite. Comme le corps ne peut pas être réduit au

¹⁴² SC, p. 10.

¹⁴³ Cf, SC, pp. 11-12.

¹⁴⁴ SC, p. 11. « L'organisme, justement, ne peut être comparé à un clavier sur lequel joueraient les stimuli extérieurs et où ils dessineraient leur forme propre pour cette simple raison qu'il contribue à la constituer ».

¹⁴⁵ SC, p. 12. Cité par Merleau-ponty, dans Weizsäcker, *Reflexgesetze*, p. 45. « L'organisme est, dit Weizsäcker, Reizgestalter. »

sujet pur et à l'objet pur, ne peut intervenir ni totalement activement, ni totalement passivement dans la formation du sens perceptif, selon sa nature ambiguë, ce sens perceptif ne peut pas devenir un sens explicite indiqué par la parole conceptuelle. Le spectre du sens perceptif ne peut donc s'exprimer que par le comportement corporel en tant qu'expression directe. Le langage corporel comme parole authentique peut montrer le sens perceptif et, pour s'approcher du sens authentique contraignant le *cogito* à garder le silence, il faut questionner le corps parlant qui exprime l'existence par son geste¹⁴⁶. Car le *cogito* qui n'est pas passé à l'expression est le *cogito* inachevé, et n'est révélé qu'à travers l'expression¹⁴⁷.

4-2. Le sens et la fécondité du sens perceptif au-delà de la dichotomie.

Il semble désormais que l'interrogation « Pourquoi le corps parlant doit-il être exigé pour présenter le sens perceptif ? » est résolue. C'est à cause de la limite du langage, à cause de la séparation entre le sujet et l'objet, de laquelle cette limite langagière procède, et finalement parce que l'expression du sens perceptif dépassant langage demande un langage transcendant le langage, c'est-à-dire le langage sans écart entre le sujet et l'objet. En conclusion, l'ambiguïté du corps devient paradoxalement la présupposition pour s'approcher du langage

¹⁴⁶ Cela signifie par conséquent que le sens véritable de l'être ou du monde n'est pas de se penser, mais de vivre, et que ce sens ne peut pas donc être explicité. De ce sens de l'être, nous pouvons déduire pourquoi la notion de la *chair*, la plus importante à sa dernière philosophie, ne peut pas se présenter explicitement. Comme le sens de l'être n'est pas exprimé par l'écart entre le sujet et l'objet, le sens de la *chair* rendant possible la continuité entre le moi et le monde, c'est-à-dire faisant disparaître l'écart entre les deux, n'est pas pensé mais ne peut existentiellement se saisir qu'à travers le vécu. La compréhension de ce *sans écart* dans une couche la plus originaire de l'être humain devient le point de départ pour sa philosophie de la *chair* : « The most original level of human life, therefore, must precede this distinction: This is most important for understanding Merleau-Ponty in the last phase of his thinking and we will return again to this point ». Remy C. Kwant, *From phenomenology to metaphysics*, Pittsburg, Duquesne Univ. press, 1966, p. 38.

¹⁴⁷ « Du *cogito tacite* au *cogito vertical* », op.cit., p. 283. « Il en résulte que le *cogito* est, inséparablement, dans la vérité et dans la non vérité et appelle l'expression comme condition de son accomplissement. L'expression est l'acte d'une conscience qui ne se possède pas elle-même et ne se rejoint que dans la transcendance de l'expression ».

authentique.

En cherchant à décrire le phénomène de la parole et l'acte exprès de signification, nous aurons la chance de dépasser définitivement la dichotomie classique du sujet et de l'objet¹⁴⁸.

Mieux encore que nos remarques sur la spatialité et l'unité corporelles, l'analyse de la parole et de l'expression nous fait reconnaître la nature énigmatique du corps propre¹⁴⁹

La remarque de Merleau-Ponty sur la parole et le sens, et sur le sens et l'expression nous explique la raison de son intérêt pour la parole. L'analyse de la parole de Merleau-Ponty vise à transcender la dichotomie traditionnelle, comme les autres analyses : elle est un essai pour dépasser la limite de la philosophie intellectualiste et empiriste par le phénomène de la parole : comme, dans l'analyse de la parole par la psychologie intellectualiste et empiriste, il n'y a pas le sujet parlant, nous pouvons échapper à la conception analytique de la parole qui demande toujours la séparation du sujet et l'objet en conférant le statut de *sujet parlant* au corps exprimant sa signification gestuelle dans sa situation existentielle, c'est-à-dire, dans sa condition d'être au monde. Comment peut-on donner ce statut au corps propre ? Pourquoi seulement le corps parlant peut-il surmonter la dichotomie du sujet et de l'objet ? Tout d'abord, il faut insister sur le fait que l'analyse de la parole de Merleau-Ponty s'appuie sur la simultanéité de la pensée et de la parole, la simultanéité du sens et de l'expression, appuie sur la simultanéité de la pensée et de la parole et finalement sur l'immédiateté sans écart entre le sujet et l'objet, qui s'appuie sur la simultanéité de la pensée et de la parole, du sens et de l'expression. Comme la remarque de Merleau-Ponty, citée plus haut, la simultanéité et l'immédiateté entre la pensée et la parole, le sens et l'expression, sont explicitées par le contraste avec l'attitude de la psychologie intellectualiste et de la psychologie empiriste. D'abord, la psychologie empiriste comprend le mot comme une sorte de trace ou la simple existence effective d'images verbales, en considérant l'acte du langage comme acte de la représentation.¹⁵⁰ Dans cet acte langagier, le mot est donc considéré comme résultat de

¹⁴⁸ *PhP*, p. 203.

¹⁴⁹ *PhP*, p. 230.

¹⁵⁰ Cf, *PhP*, p. 203.

l'effort associatif selon une sorte de mécanisme nerveux. Autrement dit, l'acte qui énonce le mot est compris comme opération de la causalité physique et objective, plutôt qu'en tant qu'acte montrant le sens propre du mot. En outre, la psychologie intellectualiste considère l'acte langagier comme signe présentant le contenu de la pensée. Le mot qui présente le contenu de la pensée possède ici la signification, mais cette signification appartient au contenu de la pensée et le mot est laissé comme une enveloppe vide qui contiendrait le contenu de la pensée¹⁵¹. Ainsi, l'attitude de la psychologie empiriste efface la signification du mot en la considérant comme représentation mécanique. De la même manière, l'attitude de la psychologie intellectualiste suppose l'absence de la signification dans le mot, parce que, du point de vue intellectualiste, la signification appartient à l'extérieur du mot, c'est-à-dire à la conscience du sujet, plutôt qu'au mot même. Ces deux interprétations du phénomène du langage procèdent de la séparation entre le sujet et l'objet. L'acte langagier doit présupposer l'objet extérieur qui attend d'être représenté, lorsqu'il devient simplement l'acte de la représentation et, en revanche, quand il exprime la signification interne du sujet, cette signification de la pensée perd l'adhésion avec l'objet ; si le mot consiste à montrer simplement le contenu interne du sujet, c'est que le contenu interne est catégorisé par un certain mot - par exemple, il y a beaucoup de différences délicates des couleurs qui ne peuvent jamais s'exprimer par le nom des couleurs que nous employons. Ce contenu est donc séparé de sa signification individuelle et il y a donc un écart entre l'objet et le sujet - parce que ce contenu n'est que par la conscience du sujet : « Car nommer un objet, c'est s'arracher à ce qu'il a d'individuel et d'unique pour voir en lui le représentant d'une essence ou d'une catégorie »¹⁵². Nous pouvons donc dire que les deux attitudes psychologiques sont identiques en ce sens qu'elles ont besoin de l'écart entre le sujet et l'objet. Par conséquent, le mot n'a pas de sens, soit que le sens réside dans l'univers physique, soit qu'il réside dans la conscience interne. Bref, le sens ne réside jamais dans le monde ; il réside soit dans l'objet, soit dans le sujet. Par ailleurs, la séparation dans le phénomène du langage, plus précisément, dans le phénomène de la relation entre le mot et sa signification, est due au fait que le sens et l'expression, la pensée et la parole se séparent. Mais, Merleau-Ponty efface cet écart entre le sens et l'expression, la pensée et la parole par le fait que « le mot a un sens »¹⁵³ et n'est pas le signe de la pensée, mais il effectue la pensée et il achève donc la pensée, plutôt qu'il ne la

¹⁵¹ Cf, *PhP*, pp. 205-206.

¹⁵² *PhP*, p. 205.

¹⁵³ *PhP*, p. 206.

présuppose. Pour Merleau-Ponty, le fait que le mot ait un sens signifie que le sens du mot n'est pas séparé de la nature physique du mot comme le son de la parole et la forme de la lettre ; le mot est donc comme « l'une des modulations, l'un des usages possibles de mon corps »¹⁵⁴ : Le mot désigne ici l'acte langagier correspondant à « une parole authentique, qui formule pour la première fois »¹⁵⁵ et le moyen par lequel ce premier mot exprime le sens coïncide exactement avec la façon par laquelle le corps exprime son existence par son geste. Il faut donc dire que le premier geste exprimant son existence est à la fois le mot authentique et la parole directe, car le corps est « un pouvoir d'expression naturelle »¹⁵⁶. Désormais, nous pouvons voir le mot dépasser la dichotomie entre le sujet et l'objet par le fait que le mot a un sens, car le geste corporel comme premier langage ne présuppose pas le sens et la pensée comme contenus de la conscience, n'emploie pas la parole comme moyen montrant ce contenu et ne la considère comme simple réaction mécanique. Autrement dit, le geste du corps comme première parole ne suppose ni la condition subjective, ni la condition objective, mais la simultanéité et l'immédiateté entre les deux termes. La séparation classique entre le sujet et l'objet, le sens et l'expression, la pensée et la parole, qui étaient symétriquement opposés est donc surmonté en une unification ou une adhésion entre le sujet et l'objet. Par conséquent, nous pouvons dire que le langage ne présuppose pas la pensée, comme l'expression n'est pas arrivée après le sens par le geste, mais elle est en même temps, sens et expression. En fait, nous ne pouvons pas penser sans parler. Notre pensée est formée par notre parole interne : nous continuons à penser en parlant dans notre tête, la parole est ainsi ce qui rend possible le commencement et l'achèvement de la pensée, et non le résultat de la pensée. Il faut donc conclure que la parole est ici la pensée et que la pensée est la parole, en un mot, l'unification entre la pensée et la parole. De la même manière, comme la parole vise à la rationalité de la pensée et comme elle est aussi enracinée dans le corps, elle montre nécessairement la nature vitale du corps. Par contre, comme la pensée est identifiée à la parole, sa rationalité ne peut pas être séparée de la nature vitale du corps. Enfin, le phénomène de la parole devient le phénomène ultime en correspondant au champ phénoménologique ou au monde perceptif au sens merleau-pontien, c'est-à-dire, au « champ total de l'inhérence vitale et de l'intention rationnelle »¹⁵⁷, et en ce sens, il devient aussi le

¹⁵⁴ *PhP*, p. 210.

¹⁵⁵ *PhP*, p. 207.

¹⁵⁶ *PhP*, p. 211.

¹⁵⁷ Cf. *PhP*, p. 65.

phénomène montrant le plus évidemment « la nature énigmatique du corps propre »¹⁵⁸. Il semble, en conclusion, que Merleau-Ponty fasse une double découverte en affirmant que le mot a un sens : d'une part, cette proposition révèle l'unification et l'adhésion entre le sujet et l'objet par le corps parlant, en insistant sur la simultanéité et l'immédiateté entre la pensée et la parole, le sens et l'expression qui ne peuvent pas être explicités par la psychologie empiriste et intellectualiste. D'autre part, cet aspect du corps, qui est à la fois subjectif et objectif, rend possible l'accès au sens perceptif infini dont le *cogito* tacite fait l'expérience, par le geste et le comportement en tant que langage élargi. Ce qui forme ce comportement est la perception, et l'expression du sens perceptif ne peut montrer que la vie même comme vrai transcendantal¹⁵⁹ : le sens perceptif ne peut donc pas être explicité par le langage conceptuel, mais justement par le langage corporel dans le champ existentiel du corps : le sens perceptif n'est exprimé que spontanément dans le champ existentiel, car « la parole est un geste et sa signification un monde »¹⁶⁰.

4-3. De la critique du paradoxe de la composition idéaliste à l'ouverture du nouvel être.

En analysant la proposition que le mot a un sens explicite par la notion de corps parlant comme champ originaire de la genèse du langage, nous avons abordé la notion de *cogito* tacite comme dimension originaire du champ phénoménal au corps parlant. Du fait que le corps est l'expression, nous avons aussi compris le langage comme résultat de l'idéalisation de l'être de la chose, de l'organisme et de l'homme, en élargissant la situation expressive du sens de la notion de langage jusqu'à la notion de l'expression. Nous avons vu que le *cogito* tacite et le corps parlant sont deux termes différents qui indiquent un même concept : *le corps propre*. De même que l'événement et son expression ne sont que deux aspects de la même réalité. Le corps propre comprend le monde, en tant qu'il le saisit par sa spatialité et son schéma corporel. Au cours de sa saisie du monde, il est le *cogito* tacite en ce sens qu'il ne

¹⁵⁸ *PhP*, p. 230.

¹⁵⁹ Theodore F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale : La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus nijhoff, 1971, p. 161 : «Le vrai transcendantal, c'est la vie ou l'expérience, origine des transcendances, origine même de l'opposition entre sujet et objet ».

¹⁶⁰ *PhP*, p. 214.

peut pas séparer le monde de lui et qu'il ne peut pas l'explicitier à cause de la limite de la conceptualisation de son sens perceptif, et il est aussi le corps-sujet parlant en ce sens qu'il peut exprimer sa situation existentielle par son geste, et dans ce geste langagier, est impliqué le sens perceptif infini qui ne peut pas être explicité par le langage conceptuel. Mais ces deux termes sont les aspects différents du même corps. La différence entre l'aspect *tacite* et l'aspect *parlant*, quant à elle, est plus profonde. Cette différence montre le changement de la relation entre le sujet-corps du *moi* et le monde, et, par ce mouvement, la modification de mon univers dans lequel le *Je* est lié à autrui, ainsi que le monde naturel au monde culturel. Autrement dit, bien que le monde silencieux du *cogito* tacite s'appuie sur l'interaction entre le corps et le monde, ce monde ne reste encore que le monde d'« un soi percevant anonyme »¹⁶¹, et par la marque d'un *Je* concret - parce qu'il n'y a pas encore d'écart entre le moi et les autres -, ou le monde comme « existence non qualifiée qui en moi et en autrui marque les limites de toute sympathie »¹⁶². Ce qui est trouvé dans la dimension du *cogito* tacite est seulement la nécessité de son être au sens existentiel, la « fièvre vague »¹⁶³ du sujet moteur qui n'est pas encore cristallisé comme moi conscient, et l'opacité de cette situation affective. Nous pourrions donc dire que ce que le *cogito* tacite désigne, la dimension corporelle du langage authentique, et l'insistance sur cette nature corporelle du langage sert à critiquer la conception intellectualiste de la conscience transcendantale qui ne peut pas atteindre la primordialité du corps perceptif. Lorsque Merleau-Ponty considère le *cogito* tacite comme "subjectivité indéclinable", il risque notre existence corporelle, sa vérité indéclinable qui ne peut pas être réduite au Je transcendantal ou au *cogito* réflexif. Cette présence indéclinable du *cogito* tacite n'est trouvée que dans le champ phénoménal et si le *cogito* cartésien "oublie" le *cogito* tacite, c'est parce que le *cogito* cartésien perd la concrétude de la vie dans le champ phénoménal. Si le sujet passe au *cogito* tacite, puis au sujet parlant et finalement au *cogito* vertical, et non au sujet pensant, c'est parce que ce lieu où se dissimule le secret de l'existence ne peut pas être abordé par la réflexion et que ce lieu où la pensée n'est pas séparée de l'Être, ne peut pas être indiqué par l'attitude positive¹⁶⁴. C'est pourquoi il est dit *tacite*, et comme il a le droit originaire de ne pas appuyer sa légitimité sur les autres horizons, il est aussi *vertical*. Mais il y a encore un problème. Comme nous l'avons déjà dit, le *cogito* parlé procède du *cogito* tacite,

¹⁶¹ *Chair et langage*, op.cit., p. 30.

¹⁶² *PhP*, p. 414.

¹⁶³ *SNS*, p. 32.

¹⁶⁴ Cf, *NC*, pp.258-259.

et, la pensée surgit en contact avec ce lieu silencieux. Le *cogito* tacite rend donc possible l'existence du sens de la parole, car le *cogito* doit être parlé. De la même manière, s'il est possible de transcender la pensée dans la parole, si la genèse et la création d'une nouvelle pensée est possible à partir du langage ancien, c'est parce que le *cogito* tacite rend aussi possible l'apparition du nouveau sens. Mais comment peut-on affirmer le contact direct entre cette nouveauté et le *cogito* tacite ? S'il n'est pas possible de trouver la nouveauté dans le *cogito* - parce que le *cogito* est formé par le langage ancien, et que la nouveauté dépasse le langage ancien -, le surgissement d'un nouveau sens serait impossible. Le *cogito* tacite qui maintient l'existence de la pensée ne peut pas devenir le *cogito* réflexif, parce qu'une pensée qui n'aurait pas du sens serait impossible. En revanche, s'il est possible de comprendre l'émergence d'un nouveau sens dépassant la pensée sédimentée, ce phénomène signifie que le nouveau sens est déjà parlé, et que le *cogito* tacite en tant que sujet rendant possible l'accès au sens, doit donc être compris comme *cogito* parlant : le *cogito* tacite dans la *Phénoménologie de la perception* ne peut pas surmonter cette limite.

Quand le corps propre en tant que *cogito* tacite est considéré comme corps parlant qui parle par son geste, c'est-à-dire parle *une parole neuve*¹⁶⁵ qui est à la fois l'incarnation du sens et le sens comme expression même, le monde du *soi anonyme* commence d'abord dans le monde cristallisé par mon geste. Ainsi, en tant que le corps est compris comme corps parlant, le monde est ouvert à la dimension du nouveau et, par cette ouverture, un nouveau rapport à l'être est aussi ouvert. Bien sûr, le monde ne modifie pas sa nature : « Quand on passe de l'ordre des événements à celui de l'expression, on ne change pas de monde : les mêmes données qui étaient subies deviennent système signifiant »¹⁶⁶. L'événement exprimé dans la dimension du corps parlant n'est pas la transformation de l'événement dans la dimension du *cogito* parlant, mais une nouvelle ouverture au même événement. Cependant, lorsque nous voyons le même corps sous un aspect différent, le rôle du corps vers le monde est changé, et par conséquent le sens du monde est aussi ouvert à la dimension neuve ; autrement dit, dans la dimension du *cogito* tacite qui est la subjectivité indéclinable, le sujet comme *cogito* tacite et le monde ne peuvent pas finalement être compris comme certitude¹⁶⁷. S'il n'y a pas d'écart

¹⁶⁵ Cf. préface de Claude Lefort de *L'œil et l'esprit*, dans *Œuvres : Maurice Merleau-Ponty* ; édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010, p. 1590.

¹⁶⁶ *Signes*, p. 80.

¹⁶⁷ Cf. *PhP*, p. 462.

dans la simultanéité de la « présence de soi à soi »¹⁶⁸ et de la présence au monde, si la simultanéité de cette présence signifie paradoxalement l'absence de *Je*, le *cogito* tacite désigne simplement encore le sujet moteur sans *Je*. En revanche, la notion de corps parlant insiste à la fois sur l'expressivité du corps et montre aussi l'activité effective de la puissance remplissant la distance entre le *cogito* tacite comme pré-réflexif et la puissance constituante de l'esprit.

De même que Merleau-Ponty parle de l'absurdité de la réduction du *cogito* pré-réflexif au *cogito* parlé, il souligne aussi de l'absurdité de la réduction du *cogito* parlé cartésien au *cogito* tacite : « Toute la question est de bien comprendre le *cogito* tacite, de ne mettre en lui que ce qui s'y trouve véritablement et de ne pas faire du langage un produit de la conscience, sous prétexte que la conscience n'est pas un produit du langage »¹⁶⁹. Cependant, il y a une double relation à la fois fondante et fondée entre le *cogito* tacite et le *cogito* parlé : le *cogito* parlé ne peut pas se cristalliser au sens concret sans l'existence du champ perceptif primordial, tandis que, le *cogito* tacite comme champ primordial ne peut pas se présenter sans sa réflexion par le *cogito* parlé. En un mot, le parler se fonde dans le tacite, et le tacite ne peut s'exprimer seulement que quand il est parlé. S'il faut donc qu'il existe un écart entre le tacite et le parler et néanmoins que les deux se rendent possibles l'un à l'autre, nous devons nécessairement trouver un mouvement ou une puissance liant l'un à l'autre dans cette situation paradoxale. Le fait que Merleau-Ponty a fait de la formulation une puissance parlante, et finalement une expression, montre à la fois le mouvement nécessaire du corps qui est structuré pour extérioriser le sens invisible du *cogito* tacite dans cette dimension silencieuse, et indique le rôle inévitable du corps qui est requis de prendre position dans le monde du sens : énoncé « liberté conditionnée » par Merleau-Ponty¹⁷⁰. La puissance parlante du corps parlant désignerait donc la puissance qui fait se diriger le champ silencieux comme potentialité du sens infini vers le champ de certaines significations, par le corps structuré par sa possibilité de parler¹⁷¹. L'attitude qui prend une certaine position dans la dimension du sens infini, est une sorte d'exercice préparatoire pour passer à la pensée catégorisante ou constituée. En effet,

¹⁶⁸ *PhP*, p. 624.

¹⁶⁹ *PhP*, p. 461.

¹⁷⁰ *PhP*, p. 518.

¹⁷¹ *PhP*, p. 448 : « s'il n'y avait pas eu un homme avec des organes de phonation ou d'articulation et un appareil à souffler,- ou du moins avec un corps et la capacité de se mouvoir lui-même, il n'y aurait pas eu de parole et pas eu d'idées ».

elle signale une certaine signification que le corps choisit en visant par son intentionnalité opérante, et que le signifiant, par exemple le comportement ou le geste, effectue déjà la réduction ou la catégorisation du sens perceptif dans la dimension corporelle, bien qu'il n'en soit pas conscient. Le corps parlant en tant que puissance parlante qui médiatise le champ du *cogito* tacite et le champ du *cogito* parlé devient donc un paradoxe en lui-même, c'est-à-dire que la puissance parlante montre le sens perceptif, mais le limite. Ce processus paradoxal de l'expression est un essai du corps pour saisir le sens authentique - ou déjà donné - dans la dimension tacite, et la parole du corps qui exprime la situation par son choix, c'est-à-dire limite le sens perceptif, prépare donc la genèse de la pensée en tant que catégorisation authentique. La puissance parlante elle-même est un paradoxe. Selon, par la distinction de Merleau-Ponty entre la mauvaise dialectique et la bonne dialectique¹⁷², entre la bonne et la mauvaise ambiguïté¹⁷³, cette nature paradoxale de l'expression relève de la bonne ambiguïté de la puissance d'ouverture de l'être qui ouvre la dimension neuve dans l'opacité du sensible¹⁷⁴. Elle ne demeure donc pas un paradoxe. Son analyse de la parole et de l'expression par le corps explique donc sa vision de l'être, parce que, pour lui, la séparation entre le sens et l'expression est fondamentalement impossible, car le sens indique l'objet même perçu selon le but que le *cogito* tacite poursuit dans le monde. Le sens s'incarne dans l'expression. Dans cette situation, le sens est l'expression même et l'expression est le sens même : c'est que l'événement advient simultanément entre le sujet et l'objet dans le corps. Par ailleurs, le corps parlant en tant qu'adhésion entre le sujet et l'objet est à la fois le sujet parlant et le sujet parlé, parce que la passivité du sens et l'activité de l'expression se mélangent dans l'expression créatrice, parce que le corps parlant est formé comme charnière entre le sens et l'expression. Autrement dit, dans le langage corporel authentique générant simultanément le sens et l'expression, le sens n'est pas retenu à la passivité qui attend sa manifestation par l'expression, l'expression n'est pas non plus enfermée dans la situation active de l'expression, c'est-à-dire, l'opération active de l'expression présentant le sens. L'événement simultané du sens et de l'expression, concernant la genèse du langage authentique dans la situation perceptive, est l'événement de la perception en elle-même. Comme la perception n'accepte pas la séparation des éléments sensibles, la parole authentique ne peut pas être réduite à l'ensemble des deux termes qui sont le sens et l'expression. C'est la même situation, lorsqu'on dit « La

¹⁷²VI, p. 127 s.

¹⁷³Notes de cours de l'origine de la géométrie de Husserl, op.cit., p. 338 s.

¹⁷⁴Cf. PM, pp. 58-59, 145.

signification musicale de la sonate est inséparable des sons qui la portent », ou bien « l'actrice devient invisible »¹⁷⁵ en se cachant derrière son rôle. Si l'enfant trouvant l'histoire dans un livre ne peut pas réussir¹⁷⁶, c'est parce que le sens et l'expression sont ainsi dans l'événement simultané du sens-expression, où le sens et l'expression ne sont respectivement pas réduits à la passivité et à l'activité. Le sujet parlant dépasse donc la limite entre l'activité et la passivité par le langage corporel authentique et ce fait signifie la limite du langage, la genèse du nouvel être ou de la nouvelle ontologie qui n'est que dans le champ pré-réflexif. Dès lors que le sujet de la parole authentique ne reste pas *dans* cette dichotomie ou dans l'ordre réflexif, le langage formé par la puissance constituante et séparatrice de la conscience ne peut pas entrer directement en contact avec le sujet parlant authentiquement. À cause de l'impossibilité du contact direct entre le langage et la parole authentique, le sens évident serait aussi impossible : en un mot, le sens évident du langage qui est dérivé de la parole comme geste articulé est impossible dès le début. La philosophie qui doit comprendre l'être par le langage ayant son origine dans le corps parlant ne doit pas seulement viser le champ pré-réflexif comme origine de la vérité ou de l'être, mais aussi doit effectuer ce travail par le langage, ce qui ne peut pas être évident. S'il est possible de constituer la philosophie en procédant du sujet-corps, il faut donc surmonter ce double paradoxe¹⁷⁷. Ainsi, le phénomène de la parole corporelle qui ne se réduit pas à l'un des termes entre l'activité et la passivité, la nouveauté et l'ancienneté de la parole, n'est pas seulement confronté au paradoxe de l'expression, mais encore au paradoxe de l'être. B. Waldenfels dit que le paradoxe de l'expression est aiguisé jusqu'au paradoxe de l'Être¹⁷⁸. Cette insistance signifierait, autrement dit, que l'ambiguïté par laquelle l'expression ne peut pas être surmontée du point de vue du positivisme logique, est la nature même de l'Être. Le phénomène de l'expression par le corps parlant montre, désormais,

¹⁷⁵ *PhP*, p. 213.

¹⁷⁶ Cf. *PhP*, p. 460.

¹⁷⁷ En plus de la situation paradoxale entre le langage et la philosophie, le paradoxe de l'expression serait à distinguer du paradoxe du passage entre l'individualité et l'universalité, entre le physique et le spirituel, le paradoxe entre le sens exprimé et le sens de l'acte expressif et le paradoxe entre la nouveauté et l'ancienneté de l'expression. Ainsi, le problème de l'expression qui commence à partir de la question sur la relation avec la signification passe à travers le problème de *l'universalité*, et s'étend finalement jusqu'au problème de la formation de la philosophie et de la possibilité de l'accès au champ de la vérité.

¹⁷⁸ *Notes de cours sur "L'origine de la géométrie" de Husserl*, op.cit., p. 334.

le nouvel Être, c'est-à-dire l'Être qui ne se réduit jamais à sa dimension évidente. C'est pour cela que nous pouvons considérer la dernière philosophie de Merleau-Ponty comme philosophie de la philosophie : elle nous enseigne pourquoi la phénoménologie du langage doit être traitée comme méthode pour accéder au champ de la vérité ultime.

CHAPITRE II :

LA STRUCTURE DU LANGAGE DU SUJET CORPOREL PARLANT.

Il nous faut faire attention au fait que la dialectique entre ces deux termes, le corps et la conscience ou le *cogito tacite* et le *cogito parlé*, est formée sous l'aspect de la continuité, et non pas de la rupture. Cette relation continue de deux termes constituera le monde du sens en tant que totalité rassemblée dans la dimension du langage. De la même manière, le mouvement de la continuité et de l'unification entre le sensible et le sens sera présenté comme sujet central traversant toute la philosophie de Merleau-Ponty, malgré les nombreuses questions qu'elle nous pose et les vues diverses sur la relation entre sa première et sa dernière période, il est devenu le noyau qui permet le mouvement ontologique de la chair. Cette caractéristique de la continuité et de l'unification est particulièrement visible dans sa phénoménologie du langage. Nous voulons d'abord chercher l'indice de ce mouvement dans la notion d'ordre, de totalité, que Merleau-Ponty mentionne dans *La structure du comportement*.

1. La structure du langage dans *La structure du comportement* : la continuité du passage de la sensation au sens.

La spécificité de la pensée de Merleau-Ponty sur le langage concerne avant toute la recherche de la naissance de l'objet idéal en lien avec la sensibilité et le concret, mais aussi la question de la possibilité du passage du sens de la sensation en idéalité, et enfin, l'éclaircissement de la relation paradoxale entre le champ de la vérité qui est le monde silencieux et la mission de la philosophie visant à thématiser ce champ de la vérité. Ses objectifs et ses démarches se trouvent déjà dans son premier ouvrage *La structure du comportement*, et il n'est pas étonnant que l'on puisse retrouver le problème du langage dans ce premier livre. Car le problème du langage chez Merleau-Ponty, comme sa thématique philosophique centrale, ne se définit pas comme un sujet indépendant, mais au contraire, renvoie à la question de la relation entre la nature et l'homme – moi et autrui - ou le monde culturel, entre l'extériorité et l'intériorité de la sensation et de la conscience. La relation

intime entre l'organisme et le monde soulignée dans cet ouvrage implique, quoique ce ne soit pas explicite, l'impossibilité de la séparation entre l'idéal comme langage – ce que signifie "l'ordre culturel" dans cet ouvrage - et le sensible. Certes, il est plus ou moins impossible de lier le sujet central de *La structure du comportement* au problème du langage et il s'agirait plutôt de la recherche de la dialectique de l'extériorité et de l'intériorité.¹⁷⁹ Mais les analyses de *La structure du comportement* supposent l'analyse préalable de la genèse du langage, car les exemples introduits dans ce livre sont utilisés pour montrer qu'il y a un certain sens dans les comportements de l'organisme, qui sont apparus d'abord comme réactions mécaniques et primitives dans la dimension matérielle. Nous pouvons donc comprendre que l'organisme saisit le monde comme sens. Dans ce point de vue, la recherche concernant le langage dans *La structure du comportement*, est nécessaire, parce que l'analyser du point de vue de la perception signifie analyser le processus du passage du sens de la dimension matérielle à la dimension idéale, si bien que la signification du comportement dans l'univers naturel devient l'origine de la signification dans le monde culturel, c'est-à-dire le langage. L'importance de sa problématique correspondrait à l'origine du langage en tant que totalité rendant possible la formation du sens¹⁸⁰, par laquelle l'unification entre l'idéal et le non-idéal ou bien la

¹⁷⁹ Cf. Stephen A. Noble, *Silence et langage : Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*, Leiden, Brill, 2014, p.31-33.

¹⁸⁰ Il semble que la notion de la totalité soit plus ou moins contradictoire. La philosophie de Merleau-Ponty commence à partir de l'acceptation de l'apriorité du monde et cela implique l'idée que le monde est une totalité. Cependant, lorsqu'il dit que le monde est perçu comme total, et qu'il le dit de la spatialité et de la temporalité du corps dans la *Phénoménologie de la perception*, ce qu'il veut montrer est bien la limite du corps dans le monde, c'est-à-dire, le monde comme totalité limitée perçue par le corps et ne pouvant pas transcender l'espace et le temps. Autrement dit, puisque le monde est conçu comme "total" en s'étendant au-delà de l'horizon de notre perception, nous ne pouvons percevoir qu'une partie du monde. À ce moment, cette partie du monde n'est pas saisie comme « clarté de première vue » (VI, p. 321.), mais elle comme une autre partie dans la limite spatiale et temporelle. De cette idée de totalité - peut-être vue comme contradictoire - émergera le fait qu'elle est la logique supportant la fécondité du sens, si nous pouvons voir l'inachèvement du monde ou de la figure perçue dans la limite et la possibilité du sens qui naît de cet inachèvement : si nous pouvons considérer le fait que la figure à venir, lorsque notre corps s'échappe de la limite présente spatiale et temporelle, est en train d'être ouverte d'une situation inachevée en puissance. Ce fait sera répété au moment d'argumenter sur la similitude entre le schéma corporel et la grammaire en effet la nouvelle totalité est ouverte par la totalité limitée, c'est-à-dire le schéma corporel et la grammaire qui rendent possible la

continuité entre les deux est assurée. Ce que nous comprendrons au moment où nous verrons l'unité entre le monde et l'organisme serait le sens primordial du comportement comme totalité de la sensation et de la réaction et la possibilité de la formation de l'idéalité qui est immanente au corps comme expérience qui rend possible ce sens primordial.

Alors que la différenciation entre l'idéal et le réel est aussi ancienne que celle entre le réalisme et l'idéalisme et qu'il y eut plusieurs essais pour réconcilier ces deux idées, la relativité entre les deux existe toujours. Le domaine réel et le domaine idéal, l'objectif et le subjectif, voire le conscient et le non conscient, demeurent toujours divergents et impossibles à unifier comme les pôles d'un aimant. La question se poserait alors de savoir comment ces différents domaines s'unissent aux dimensions opposées. Certes, la phénoménologie s'inscrit dans le champ de l'idéalisme transcendant au sens kantien, dans le sens où le Noème – objet présenté –, la Noèse – fonction de présentation –, et la Hylè – moment matériel –, forment l'expérience – la structure intentionnelle dans laquelle le Noème, la Noèse, et l'Hylè s'articulent –, et le sujet perçoit le phénomène d'être comme l'être intentionnel de la conscience à travers l'épochè phénoménologique de l'attitude naturelle et la réduction. Pourtant, lorsque Merleau-Ponty s'efforce de comprendre la relation entre la conscience et la nature –organique, ou psychologique, le comportement humain comme un sens ou un ordre total par la structure de l'ordre physique, vital, et humain¹⁸¹– ou bien le champ physique, le champ physiologique, et le champ mental¹⁸² –, il veut surmonter l'opposition entre la matière et l'esprit, entre l'en-soi et le pour-soi¹⁸³. L'opposition entre l'idéal et le non-idéal se transforme alors en relation réciproque où une dimension garantit d'autres dimensions du rapport de cause à effet mécanique. Selon Merleau-Ponty, la particularité du comportement humain ne se réduit jamais à un, même si elle est considérée d'abord comme la relation entre stimulation et réaction dans le monde physique, mais elle passe du champ physiologique au comportement réel, en communiquant avec l'environnement de l'organisme. Il est évident ici

création.

¹⁸¹ Cf. *SC.*, op. cit., Chapitre III.

¹⁸² *SC.*, p. 141.

¹⁸³ *SC.*, p. 141. « C'est ici que la notion de forme permettrait une solution vraiment nouvelle. Applicable également aux trois champs qui viennent d'être définis, elle les intégrerait comme trois types de structures en dépassant les antinomies du matérialisme et du spirutualisme, du matérialisme et du vitalisme ». Ces trois termes correspondent encore à la quantité, l'ordre, la signification.

que la relation entre le champ physique et le champ physiologique n'oppose pas l'un à l'autre, mais au contraire, il s'agit d'une relation réciproque où le premier champ génère le second, et où la genèse du second champ reconstruit la structure entière du premier. La relation entre l'organisme et l'environnement pour Merleau-Ponty n'est pas une relation de causalité linéaire, mais de causalité circulaire. Par ailleurs, l'analyse du comportement humain – en particulier du comportement symbolique – demande une introduction dans un champ de niveau plus élevé qui ne s'explique pas seulement à partir du champ physiologique et du champ physique.¹⁸⁴ L'introduction de ce champ, dit nommé "champ d'esprit", est une base qui permettra l'élargissement au champ intersubjectif au-delà de la perception interne du comportement humain, et cet élargissement du champ empirique – le champ d'esprit en tant que base de l'expérience externe du sujet – posera inévitablement le problème du langage lorsque se posera la question de savoir comment le sens pré-verbal formé par le comportement fonctionne dans le champ d'esprit, et si le sens verbal se construit à ce niveau. Malheureusement, on ne peut pas trouver une mention claire de ce problème dans cet ouvrage. On pourrait seulement supposer que le problème du langage dans cet ouvrage aurait partagé le même questionnement que la *phénoménologie de la perception*, en lien avec la question de l'expérience perceptive constituant le comportement et le sens de l'expérience. Dans cette perspective, il serait pertinent de dire que le problème du langage révélé dans *La structure du comportement* concernerait aussi la constitution de la signification et sa manière de se présenter. Mais avant de faire une telle interprétation, du problème du langage dans cet ouvrage, nous voulons noter les trois points suivants : d'abord, la conscience vitale en tant que base du phénomène du langage, puis le travail et l'outil en tant que résultats de la perception secondaire (culturelle). Ces deux derniers n'ont pas un rapport direct avec le langage, mais ils s'entrelacent avec lui dans la mesure où ils permettent sa genèse existentielle. Ensuite, afin de faire une analyse plus directe, il soit nécessaire de rechercher le sens de la « fonction du sens interne »¹⁸⁵ dans laquelle le problème du langage, notamment le problème du sens de la perception implicite est sous-entendu. Ce dernier point explique les conditions humaines de la formation de l'idée, en devenant une motivation qui rend possible la dualité de la perception, c'est-à-dire la composition du monde de la double perception par la différenciation des expériences perceptives qui permettent le comportement et la particularité de la formation du sens, mais il établit également le cadre du langage dans la

¹⁸⁴SC., pp. 140-141.

¹⁸⁵SC, p. 170.

construction de l'ordre humain.

1-1. Les éléments de la genèse du langage et son système dialectique.

A. Le première élément : la conscience vitale.

En ce qui concerne le phénomène vital¹⁸⁶, Merleau-Ponty affirme ceci :

Ce que nous cherchons dans l'idée de vie, ce n'est pas la pierre terminale d'un édifice, mais cet édifice même, où les phénomènes partiels d'abord insignifiants apparaissent comme liés en un ensemble unifié, ordonné, relativement constant, de structure déterminée.¹⁸⁷

Pour expliquer le *comportement* qui est la notion phénoménologique d'où part Merleau-Ponty, ce que nous devons noter tout d'abord, c'est le fait qu'il se montre comme forme : « La structure du comportement telle qu'elle s'offre à l'expérience perceptive, n'est ni chose ni conscience [...] le comportement n'est pas une chose, mais il n'est pas davantage une idée, il n'est pas l'enveloppe d'une pure conscience et, comme témoin d'un comportement, je ne suis pas une pure conscience. C'est justement ce que nous voulions dire en disant qu'il est une forme »¹⁸⁸. Son insistance sur le fait que la structure du comportement n'est ni chose ni conscience montre que Merleau-Ponty s'approche du champ phénoménal par le phénomène du comportement. Autrement dit, le comportement n'est pas saisi par le point de vue objectif centré sur la chose, ni par la vision subjective insistant sur l'idée ou la conscience. Le comportement révèle la situation dans laquelle l'organisme se condamne au monde, et il n'est

¹⁸⁶ En fait, il n'est pas facile d'unir le phénomène de la vie dont parle Merleau-Ponty au problème du langage. Mais s'il est vrai que, de la situation perceptive d'organisme à la formation du monde idéal, chacun des événements d'organisme n'existent pas indépendamment, mais ont la puissance du mouvement intentionnel pour former leur relation, s'il est vrai que cette puissance intentionnelle existe aussi entre le dedans et le dehors de l'organisme, et que le sens se forme toujours à partir de cette relation, le sens est toujours compris dans le phénomène de la vie, et finalement il est nécessaire que le problème de la compréhension de ce sens par le langage soit soulevé. Nous ne pourrions pas donc négliger le phénomène de la vie en tant que source de la formation du sens.

¹⁸⁷ Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, p. 242, cités par Merleau-Ponty, *SC.*, pp. 165-166.

¹⁸⁸ *SC.*, p. 138.

pas causé purement par le monde des choses, ni formé arbitrairement par les parties de l'organisme. Au contraire, un certain comportement est formé par la situation qu'un organisme doit vivre dans un univers : « le comportement se détache de l'ordre de l'en soi et devient la projection hors de l'organisme d'une *possibilité* qui lui est intérieure »¹⁸⁹. C'est-à-dire, que le comportement de l'organisme se forme en fonctionnant synchroniquement avec la contrainte que l'univers impose à l'organisme et le projet où l'organisme se tourne vers l'univers, et cela présuppose une certaine relation entre l'univers et l'organisme. Cette relation présupposerait une texture structurelle commune pouvant s'appliquer à tous les deux. Par conséquent, nous pourrions dire que le comportement est une forme comme totalité formée par cette texture structurelle et cette relation. De ce point de vue, l'essentiel est que le phénomène vital saisi comme totalité ne se réduit pas à la somme des parties, mais qu'il est une sorte d'« élan vital »¹⁹⁰ ou une *Gestalt* qui ne peut être perçue que comme une totalité. Le phénomène vital, le comportement et le fait que le comportement soit formé comme forme totale en tant que structure signifie et que la vie maintenue par ce comportement s'appuie aussi sur la structure totale comme forme : la vie continue d'exister comme structure du comportement, et comme la structure de la vie s'appuie sur le comportement, la vie est formée comme forme en tant que structure totale.

Il est clair que la motivation directe par laquelle se forme le comportement comme forme est le désir de l'organisme de continuer sa vie : « les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal, c'est-à-dire un certain milieu caractéristique de l'espèce, ils ne laissent pas transparaître une conscience, c'est-à-dire un être dont toute l'essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d'« être au monde » ou d'« exister » »¹⁹¹. Bien sûr, nous ne pouvons pas considérer ce comportement comme conscient : parce que le comportement pour exister approche de l'instinctif, il est pré-conscient, et ce comportement pré-conscient montre une sorte d'*inclination* pour que l'organisme s'oriente vers le monde ou pour qu'il existe. Nous pouvons ici substituer l'*inclination* à la notion phénoménologique de

¹⁸⁹SC., p. 136.

¹⁹⁰SC, p. 168. Malgré ce que Merleau-Ponty dit du retour à la notion d'élan vital de Bergson concernant l'origine des catégories de vie, il ne partage pas le vitalisme de Bergson. Ce qu'il souligne est la spécificité de la vie qui ne peut jamais être comprise par le mécanisme et le vitalisme.

¹⁹¹SC, p. 136.

l'intention : nous pouvons définir le comportement comme l'intention pré-consciente de l'organisme en tant que volonté d'exister dans le monde. Nous pouvons donc dire que la vie elle-même est l'intention ultime du comportement. En même temps, nous pouvons aussi en déduire que l'organisme en étant comme la réalité matérielle ou physique de la dimension pré-consciente est une forme structurelle par les faits que la vie s'appuie sur la structure totale du comportement et que le comportement est pré-conscient :

La notion de forme qui nous a été imposée par les faits se définissait comme celle d'un système physique, c'est-à-dire d'un ensemble de forces en état d'équilibre ou de changement constant, tel qu'aucune loi ne soit formulable pour chaque partie prise à part et que chaque vecteur soit déterminé en grandeur et en direction par tous les autres. Chaque changement local se traduira donc dans une forme par une redistribution des forces qui assure la constance de leur rapport, c'est cette circulation intérieure qui *est* le système comme réalité physique, [...] Unité intérieure inscrite dans un segment d'espace, et résistant, par sa causalité circulaire, à la déformation des influences externes, la forme physique est un individu.¹⁹²

Selon cette citation de Merleau-Ponty, un individu comme forme physique peut être interprété comme une réalité physique en tant que système circulaire interne dans laquelle la relation concordante des forces des parties multiples reste toujours comme un ensemble de forces en état d'équilibre. Un individu ou une forme physique serait donc une sorte d'équilibre acquis par les conditions données de ses termes extérieurs. Dans ce cas, le comportement physique de l'organisme peut-il être aussi compris comme forme en tant qu'individu ? Il faut affirmer ensemble les deux positions. D'abord, à condition que l'organisme soit une réalité physique, il doit se maintenir comme système circulaire interne en état d'équilibre : dès lors que la vie de l'organisme est un individu comme forme physique, elle doit s'entretenir comme totalité en balançant des forces au terme extérieur. Mais si le système physique ne se fonde que sur l'équilibre des forces, nous ne pouvons que nous tenir en face d'un monde constant, et le comportement serait toujours voué à l'immuable ou à la répétition. Autrement dit, si le système physique se définit seulement par la relation de causalité, la modalité du comportement ne dépend que des forces extérieures. Le comportement de chaque organisme

¹⁹²SC, pp. 147-148.

montrerait justement le même style de comportement par la relation dynamique au monde qui fonctionne par la même causalité que la nature. Mais comme il est montré dans *La structure du comportement*, le comportement est l'action réciproque entre l'organisme et le monde, et le style du comportement de chaque organisme n'est pas pareil, puisque la causalité physique du monde est régulière, nous devons inévitablement accepter la différence des éléments ou des motivations du comportement qui entraîne des comportements différents des organismes. La différence de la cause principale interne de l'organisme rend possible la variété du comportement. Merleau-Ponty parle en ces termes de la virtualité du comportement :

Nous parlons au contraire de structures organiques, lorsque l'équilibre est obtenu, non pas à l'égard de conditions présentes et réelles, mais à l'égard de conditions seulement virtuelles que le système amène lui-même à l'existence, — lorsque la structure, au lieu de procurer, sous la contrainte des forces extérieures, une détente à celles dont elle est traversée, exécute un travail hors de ses propres limites et se constitue un milieu propre¹⁹³

Autrement dit, de la structure comme totalité, nous devons dire qu'elle est équilibre de l'ensemble du réel physique et de l'équilibre interne de l'organisme. Ceci signifie que la structure de la vie n'est ni totalement vitale - car elle ne s'échappe pas pleinement de la causalité qui rend possible le réel physique -, ni totalement mécanique - car l'organisme s'acclimate de manière créative à sa situation. La structure de la vie est donc comprise comme structure affectée à la fois de la puissance de la causalité du réel physique et de la puissance autonome de l'intérieur de l'organisme. Or, la structure de l'équilibre interne de l'organisme doit être comprise comme structure *comprise* par le *norme*, et non *expliquée* par la causalité¹⁹⁴. Comme la structure vitale différente de chaque organisme est formée par les conditions virtuelles des relations entre chaque organisme et l'univers, lesquelles dépassent la causalité, cette structure vitale a donc une *norme* comme « nécessité intérieure d'un équilibre vital »¹⁹⁵, et cette norme n'est comprise que dans la situation de chaque organisme. La conscience étant ici une conscience de ces nécessités intérieures d'une norme vitale, la conscience vitale se forme lorsque la situation constituée dans cette relation interne autonome

¹⁹³SC., p. 157.

¹⁹⁴Cf., SC, pp. 160-161.

¹⁹⁵SC., p. 160.

se présente en se cristallisant comme comportement.

Il n'est pas question, nous l'avons assez dit, de revenir à une forme quelconque de vitalisme ou d'animisme, mais simplement de reconnaître que l'objet de la biologie est impensable sans les unités de signification qu'une conscience y trouve et voit s'y déployer.[...] Le phénomène de la vie apparaissait donc au moment où un morceau d'étendue, par la disposition de ses mouvements et par l'allusion que chacun d'eux fait à tous les autres, se repliait sur lui-même, se mettait à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur.¹⁹⁶

Lorsque les mouvements organiques et internes des matériaux étendus ne cessent pas à l'extérieur, mais se présentent en interaction constante avec l'intérieur, se montrent en un sens par le comportement, c'est alors que le phénomène vital se présente. Malheureusement, nous ne pouvons trouver nulle part dans toute son œuvre une explication concrète du mouvement *se repliant sur lui-même*. Nous ne pouvons donc que supposer que ce mouvement se porte vers l'intérieur, par le fait que le sens est toujours un sens de la relation. Le fait que la vie est générée par la formation de la relation interne des matériaux signifierait que la conscience n'est pas formée par l'intervention de l'extérieur d'éléments particuliers, mais en réagissant au monde par la relation interne des choses physiques - lorsque la puissance d'un équilibre parmi les relations internes a un dynamisme par lequel l'équilibre de la puissance dans l'organisme n'est plus maintenu au dedans, et lorsque l'équilibre interne de l'organisme jaillit au-dehors. Enfin, l'apparition de la conscience vitale signifie que la puissance qui entretient l'ordre interne de l'organisme se manifeste comme sens par le comportement qui vise à la relation avec l'univers. La puissance qui génère la vie et la conscience vitale s'appuie donc sur le sens de l'être de l'organisme par lequel l'organisme veut s'exprimer dans le monde.

B. Le deuxième élément : la situation perçue-travail.

D'ailleurs, cette conscience vitale formée à travers l'ordre vital ne finit pas là, mais elle se déploie encore dans l'ordre humain.

¹⁹⁶SC, pp. 174-175.

Tandis qu'un système physique s'équilibre à l'égard des forces données de l'entourage et que l'organisme animal s'aménage un milieu stable correspondant aux *apriori* monotones du besoin et de l'instinct, le travail humain inaugure une troisième dialectique, puisqu'il projette entre l'homme et les stimuli physico-chimiques des « objets d'usage » (*Gebrauchsobjekte*),— le vêtement, la table, le jardin, — des « objets culturels », — le livre, l'instrument de musique, le langage, — qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement. De même qu'il nous a paru impossible de réduire le couple situation vitale-réaction instinctive au couple stimulus-réflexe, de même il faudra sans doute reconnaître l'originalité du couple situation perçue-travail.¹⁹⁷

La naissance de la conscience vitale forme un nouvel environnement basé sur la situation perceptive de l'homme. La dialectique de la situation perçue-travail, comme dialectique de la conscience et de la perception formant l'objet d'usage de la demande physique et l'objet culturel de la demande de l'esprit, constitue l'environnement humain en s'abstrayant de l'ordre interne de l'organisme et en entrant en relation avec le monde. Il faut noter ici le concept de « situation perçue – travail ». En général, le travail est considéré comme une action consciente ayant un objectif et effectuée par le sujet conscient. Merleau-Ponty, qui n'accepte pas cette définition commune, insiste sur le caractère naturel du travail en mettant en relation le travail avec la situation perçue. En d'autres termes, le travail dans ce contexte renvoie à l'action du sujet humain attachée naturellement et inévitablement à la situation perçue, et il correspond à une sorte de mouvement de la formation du sens au moment de la perception du sujet. Le travail est en tant qu'action précédant une conscience, il est le pré-constitué dans la relation avec le monde comme le comportement simple de l'organisme. La génération du travail est déjà impliquée dans la structure corporelle de l'homme et la transcendance de la structure corporelle se trouve dans la possibilité du travail. C'est aussi à travers le travail en tant que mouvement de construction du sens que l'homme peut construire le monde culturel. En somme, nous pouvons dire que la construction du monde culturel serait le monde construit par la conscience vitale inséparablement du monde physique et latente de la structure corporelle par laquelle cette conscience vitale pourrait évoluer vers le travail correspondant à la situation perçue. Nous considérons cette situation comme aspect dialectique du sens formé par l'ordre humain qui rend possible le travail. C'est-à-dire, l'ordre

¹⁹⁷SC, pp. 175-176.

humain pouvant travailler correspondant à la situation perçue pourrait être défini comme ordre dialectique faisant modifier le milieu en projetant la cognition sur la situation qui est rendue possible par l'ordre vital aux choses et aux environnements, comme si l'organisme exprimait le sens de son être par son comportement dans le monde. Le fait que l'homme modifie sa situation à la nouvelle signifie ici que la situation perçue exprimée comme travail est changée d'un sens au nouveau sens. Le travail dans l'ordre humain serait une sorte d'essai de l'expression pour modifier le monde déjà formé comme sens au nouveau sens. Et bien que l'ordre humain de Merleau-Ponty se base sur l'ordre vital, dans cet ordre humain, son originalité qui n'est pas réduite à l'ordre vital est également impliquée. Autrement dit, il faut que soit souligné le fait que l'ordre humain concerne l'ordre vital, pour ainsi dire l'infrastructure comme l'instinct de l'organisme, sans pourtant qu'il ne dépende purement de cette structure instinctive, donc, qu'il ait son originalité qui n'est pas séparée de la structure intellectuelle propre plutôt qu'il se laisse simplement comme prolongement de l'ordre vital. Cet ordre est similaire à ce que Merleau-Ponty explique de la perception comme union entre l'infrastructure instinctive et la superstructure intellectuelle. Ce qui est important, c'est le fait que par cette originalité, chaque ordre ne reste pas une relation linéaire, mais s'entrelace. C'est-à-dire, la relation entre l'ordre vital et humain n'est pas une relation arbitraire, mais une « causalité circulaire »¹⁹⁸ par laquelle l'ordre humain peut être formé par l'ordre vital, en même temps, que l'ordre vital non séparé purement de la conscience dans l'ordre humain donne le nouveau sens à l'ordre humain par le comportement réajusté en formant la nouvelle relation. La conscience vitale et la situation perçue-travail forment la structure du sens de cette façon : tout d'abord, la conscience pour Merleau-Ponty se produit en interaction avec la vie lorsque les parties d'un organisme se présentent en formant une relation interne. Ce qui signifie que la naissance de la conscience se fonde sur la vie en soi, et cette conscience forme une nouvelle perception à travers le travail et l'outil et construit l'ordre humain, voire la dimension culturelle. Dans le phénomène vital, s'il existe dans cette structure de la vie certains sens potentiels, par exemple, si une certaine façon d'entrer en contact avec le monde, ou bien des événements implicites mais nécessaires pour que la vie maintienne son être dans le monde existent comme une forme ou totalité implicite, il faut donc définir les concepts de vie, de totalité, et de forme comme des « dimensions fondamentales »¹⁹⁹ du sens. En particulier, l'ordre humain, qui ne peut être réduit ni aux choses physiologiques ni aux

¹⁹⁸SC, p. 13, 16, et 148.

¹⁹⁹SNS, p. 42.

pensées conscientes, mais se définit comme un mouvement d'aller-retour entre les deux, peut poursuivre le changement qualitatif des stimulations qui apparaissent dans le monde. Il est rendu possible par les différentes perspectives de l'ordre vital de l'homme – différente du comportement de l'animal dont l'ordre matériel, vital, et spirituel est simplifié par l'instinct vital –, et ce changement qualitatif signifie le changement de la valeur ou du sens du comportement établi par le contact avec le monde, d'où provient la structure significative de ce comportement et de l'action simultanée de l'ordre vital et humain qui rend possible la formation du sens.

C. Le troisième élément : la signification immanente.

En outre, il est nécessaire de comprendre la « signification immanente », le concept qui nous intéresse en lien avec la formation du sens et la vie, la conscience vitale et la situation perçue – le travail. Merleau-Ponty mentionne le caractère direct de la signification humaine en expliquant la « signification immanente » de la manière suivante :

La signification humaine est donnée avant les prétendus signes sensibles. Un visage est un centre d'expression humaine, l'enveloppe transparente des attitudes et des désirs d'autrui, le lieu d'apparition, le point d'appui à peine matériel d'une multitude d'intentions.²⁰⁰

La signification humaine, c'est-à-dire le sens comme une narration silencieuse perçue directement à l'intérieur de l'homme, ne peut pas être perçue par des contenus sensibles fragmentés comme des parties de mosaïque²⁰¹. « Ce qui compte, c'est le type de totalité, la signification de la totalité ».²⁰² Mais l'objet primitif de cette signification n'est pas le « solide inorganisé » mais, les actions d'autres sujets humains.²⁰³ Cela signifie que le fondement de la signification se base sur la relation à l'autrui ou l'intersubjectivité, et comme la signification se fonde sur l'expression non verbale, elle est individuelle et différente de la signification propre

²⁰⁰ SC, p. 181.

²⁰¹ Cf. SC, p.180.

²⁰² SC, p. 146. C'est une phrase que Merleau-Ponty a tiré de Wertheimer, *Ueber Gestalttheorie*, p. 20.

²⁰³ SC, p. 179.

à la couche socio culturelle. Mais pourtant, elle ne peut pas être considérée comme signification limitée au sujet puisqu'elle comprend aussi l'objet extérieur comme terme relatif. Cette dualité de la signification immanente, autrement dit, la structure spécifique des comportements et des actions du corps phénoménal – ne se forme pas par la similitude avec des actions d'autrui, mais d'une manière pré-objective²⁰⁴. Son intentionnalité et son caractère inter-subjectif – le fait que l'intention de cette structure ou son objet soit autrui et que la structure s'applique à tous les hommes – impliqueraient le concept de corps qui permet la signification et le point de vue selon lequel l'ordre du monde serait constitué par ce comportement corporel, le geste²⁰⁵. Néanmoins, il faudrait supposer un certain cadre primitif afin de comprendre la constitution immanente de la signification avant l'expérience de l'extérieur du sujet, et pour Merleau-Ponty, ce cadre primitif n'est pas différent de la structure consciente vitale générée au moment où chaque partie de l'organisme forme une certaine relation en se repliant à l'intérieur. Par conséquent, il est naturel de considérer que ce cadre existe dans une certaine forme – structure. Nous pourrions en conclure premièrement que : la vie humaine et cette conscience, ainsi que la signification immanente possèdent toutes une puissance potentielle sur la genèse du sens comme cadre pré-verbal : deuxièmement, que cela explique la base physique des choses idéales qui dissout la dissociation entre idéal et physique ; c'est-à-dire que, quand il s'agit du langage, ce pouvoir implique la thèse de base de Merleau-Ponty sur le langage ; la matérialité du langage²⁰⁶. Enfin, toutes ces conditions, la vie en tant que relation entre les choses physiques, la conscience vitale, la situation perçue émergente de la conscience vitale et le travail qui est l'expression, la naissance de l'environnement formé par la situation perçue, ainsi que le pouvoir de la signification immanente constituée dans le cadre primitif, tout cela forme la dialectique de l'ordre humain selon Merleau-Ponty, et cette nouvelle dialectique, mise en lumière par le comportement humain, révèle qu'il s'agit de l'homme en tant que *Dasein* révélé par la structure humaine existentielle, c'est-à-dire l'homme en tant qu'être-au-monde structuré de façon à ce qu'il

²⁰⁴ SC, p. 170.

²⁰⁵ SC, p. 170. « Il faut donc que les gestes et les attitudes du corps phénoménal aient une structure propre, une signification immanente, qu'il soit d'emblée un centre d'actions qui rayonnent sur un " milieu ", une certaine silhouette au sens physique et au sens moral, un certain type de conduite.»

²⁰⁶ Ce que la matérialité du langage signifie ici désigne tout ensemble la nature matérielle du sujet et du monde en tant que motif du langage et la nature matérielle inhérente dans le langage même comme voix ou signe visuel.

doive participer au monde dans la formation du sens.

1-2. La parole comme *a priori* et sa totalité.

Est-ce que nous pouvons trouver un phénomène pouvant expliquer synthétiquement les trois éléments de la formation du sens : la conscience vitale, le travail montrant la situation perçue et l'action interne de la signification ? Si nous pouvons le trouver, pourrions-nous expliquer la simultanéité du sens et de l'expression et l'aspect dialectique de sens-expression qui est défini comme flux séquentiel de la dimension matérielle à la dimension idéelle ? La conscience du langage du nourrisson, sa conscience d'autrui et sa réaction perceptive que Merleau-Ponty revendique en critiquant l'innéisme de Kant, montre comment les éléments du sens-expression qui les exécutent synthétiquement, la fonction du sens et de l'expression dans une structure entière en réagissant entre eux continuellement. Merleau-Ponty souligne la limite de l'innéisme de deux points de vue : d'une part, l'innéisme ne peut pas expliquer le phénomène réel, c'est-à-dire qu'il existe des exemples où l'environnement influence la formation de l'esprit. D'autre part, il est difficile d'expliquer le contenu de l'expérience externe dans la conscience interne²⁰⁷. Surmonter cette limite de l'innéisme demande de redéfinir *l'a priori* et *l'a posteriori*. Pour Merleau-Ponty, *a priori* et *a posteriori* ne sont pas définis à la manière de Kant. Pour lui, « *l'a priori* est ce qui ne peut être conçu partie par partie et doit être pensé d'un seul coup comme une essence indécomposable, *l'a posteriori*, au contraire, désigne ce qui peut se construire devant la pensée pièce à pièce et par un assemblage de parties extérieures »²⁰⁸. Kant dit que les *a priori* définissant tous les phénomènes sont l'espace et le temps, qui sont des formes *a priori de la sensibilité*, et les douze catégories *a priori* de l'entendement qui s'unissent symboliquement avec l'espace et le temps. Mais si nous acceptons la théorie de Kant, la conscience commençante qui se trouve chez le nourrisson ne montre pas la distinction entre les formes *a priori* et le contenu *a posteriori* ou expérimental. Autrement dit, le comportement du nourrisson réagissant aux gestes de sa mère et à la voix de son entourage est vu apparemment *a priori*, car il semble correspondre aux stimulations sans l'expérience du sens de ces gestes ou de cette voix. Mais en même temps, son comportement a le contenu concret du point de vue de la réaction correspondant aux stimulations qui lui sont

²⁰⁷ Cf., *SC*, p. 184.

²⁰⁸ *SC*, p. 185.

données. Enfin, la conscience commençante n'est pas séparée de l'intuition sensible des gestes ou de la voix, mais ne peut pas être expliquée par la distinction de Kant qui définit le contenu expérimental en s'appuyant sur l'intention sensible comme *a posteriori*. Si nous acceptons donc la définition de l'*a priori* et l'*a posteriori* de Merleau-Ponty, nous devons considérer la conscience commençante du nourrisson comme un *a priori* synthétique auquel la distinction entre l'*a priori* comme intuition sensible et l'*a posteriori* unifiant les contenus de cette intuition sensible ne peut pas être appliquée. Ce qui est trouvé dans cet *a priori* qui est appelé *a priori matériel*²⁰⁹ par Merleau-Ponty, c'est la présence simultanée du sens et de l'expression. Le sens est ici un sens naturel dans la dimension qui n'est pas constitué après l'expérience, c'est-à-dire qui ne présuppose pas l'action intellectuelle comme médiatrice coordonnant les contenus sensibles, et l'expression, ne se limite pas à représenter le sens, mais devient la situation existentielle comme sens lui-même. Nous pouvons trouver la matérialité du langage et la possibilité de l'idéalisation de la matière qui appartient à l'ordre humain. L'action de la communication du nourrisson du point de vue de l'intuition sensible par laquelle cette communication est rendue possible montre que le sens n'est pas formé en séparant l'environnement de l'organisme, et qu'il ne peut pas être séparé de l'instinct organique et de la conscience vitale. Ceci montre que la dimension fondamentale du langage ne peut pas être séparée de la matérialité, dans la mesure où la parole devient le langage, en faisant abstraction du sens. De la même façon, la conscience commençante du nourrisson implique la possibilité de l'idéalisation en faisant abstraction du sens vital puisque l'action humaine de communication ne montre pas seulement la dimension de l'ordre vital, mais possède aussi une cohérence avec l'expérience donnée. Le langage comme action, qui se montre dans la communication du nourrisson, justifie donc le fait que l'ordre vital et instinctif dans la dimension matérielle n'est pas dissocié de l'ordre humain, social et culturel de la dimension idéale. Autrement dit, la possibilité de l'ordre du sens humain dérivé de la situation perçue à partir de la conscience vitale doit être considéré comme immanent à la conscience commençante du nourrisson. Par ailleurs, la totalité déjà présente dans la conscience commençante explique la totalité de la signification interne. Nous pourrions supposer que la totalité de la parole comme *a priori matériel* - la réaction même du nourrisson est déjà une parole comme geste - est une autre explication de la signification interne, car le sens est ici formé comme signification de la totalité, n'est pas donné comme signes divisés et présuppose

²⁰⁹ SC, p. 186. Merleau-Ponty cite ici de Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Werthethik*.

autrui comme son objet. Par conséquent, l'*a priori* que Merleau-Ponty comprend comme total et le phénomène de la parole qui est introduit comme exemple de cet *a priori* montrent une dialectique de l'ordre humain à travers la dimension matérielle et vitale et son flux continu, et ils doivent se comprendre comme insistance sur l'intégration du phénomène langagier qui n'est expliqué que par le langage en acte - comme le comportement a déjà la structure du sens, nous pourrions utiliser ce mot de *langage en acte*. Le langage dans *La structure du comportement* est expliqué par le phénomène de sens-expression fondamental formé comme acte, ce qui souligne que le langage a une structure dialectique dans laquelle la dimension humaine succède à la dimension matérielle et que le langage est présenté comme structure de simultanéité qui ne peut pas être comprise par un rapport d'antériorité-postériorité entre le contenu sensible et l'action intellectuelle.

2. La structure du langage perceptif dans la *Phénoménologie de la perception*.

Enfin, ce que nous pouvons saisir dans *La structure du comportement*, c'est le trait langagier du comportement qui a la structure du sens, et le trait de ce langage en acte serait de garder la fundamentalité du sensible du réel. Par ailleurs, comme ce qui est souligné dans *La structure du comportement* est l'aspect dialectique du comportement humain, plutôt que la structure même du langage, notre analyse pourrait être vue comme un travail discursif qui dégage la structure du langage par la dialectique du sens-expression qui se montre dans l'ordre humain. Nous pouvons retrouver un lien plus direct entre la perception et le langage dans la *Phénoménologie de la perception* publiée après *La Structure du comportement*. Il y a dans ce livre de la *Phénoménologie de la perception* deux grandes parties portant sur le langage. Ces deux parties traitent la question du langage du point de vue du phénomène fondamental du corps, mais il est nécessaire de distinguer l'argument central. La première partie insiste sur le fait que la pensée comme génération du langage : le phénomène du langage représenté par la parole semble transmettre les contenus idéaux, mais cette genèse se base sur la mobilité du corps, c'est-à-dire sur la privilège du corps sur le langage²¹⁰. La deuxième se centre sur le phénomène du langage révélé dans un processus qui met en lumière,

²¹⁰ Cf, *PhP*, pp. 203-239.

à travers le phénomène du langage, la contradiction entre corps et sujet qui renvoie à la spécificité du corps-sujet à la fois dépendant et absolu, ce qui révèle le phénomène de rayonnement du langage et la capacité de la parole²¹¹. Il faudrait aborder soigneusement ces deux analyses afin de comprendre la conception de Merleau-Ponty sur le langage à l'époque de la *Phénoménologie de la perception*. Dans ce chapitre, nous allons d'abord analyser « le corps comme expression, et la parole » pour nous focaliser sur le sensible et la continuité du sens. L'analyse du langage du *cogito* du premier chapitre de la troisième partie concerne plutôt la relation paradoxale entre la perception implicite et le langage, et cette analyse a une grande importance pour expliquer la phénoménologie du langage de Merleau-Ponty. Nous allons ici nous efforcer de saisir la relation dynamique entre le *cogito* tacite et le *cogito* parlé, c'est-à-dire la relation entre la compréhension du monde du *cogito* tacite comme perception corporelle et le langage qui est son expression comme *cogito* parlé.²¹²

2-1. La simultanéité et la continuité entre le langage et la pensée, le langage et le geste.

Il serait pertinent de considérer le corps comme expression et parole et le chapitre VI de la première partie comme un renforcement des arguments de la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty, mais aussi comme un exemple de phénomène dans lequel le corps en tant que

²¹¹ Cf, *PhP*, pp. 423-468.

²¹²En fait, l'essentiel de la relation entre le langage et le corps dans la *Phénoménologie de la perception* est la question de la relation entre la pensée et la perception. Autrement dit, la recherche de la perception corporelle de Merleau-Ponty conteste la théorie classique du langage selon laquelle le langage exprime la conscience, ou est constitué par la conscience. Pour Merleau-Ponty, la conscience s'achève par le langage et ne le constitue pas : le rapport entre la pensée et le langage n'est pas un lien causal, mais un chiasme qui s'entrelace. La relation entre la pensée et le langage est considérée comme interdépendance, et non pas relation arbitraire par laquelle l'un limiterait l'autre. Ce fait montre, d'une part, la fécondité du sens du *cogito* tacite comme corps perceptif et la limite de la pensée exprimée par le langage du point de vue selon lequel le langage est enfin généré par le corps, et en même temps, il montre aussi la dépendance du langage à la pensée, du point de vue de la possibilité d'une nouvelle expression, c'est-à-dire que la sédimentation de la pensée par le langage rend possible la naissance du nouveau langage. À partir de ces deux conceptions de la relation entre le langage et la pensée chez Merleau-Ponty, nous allons traiter précautionneusement au chapitre suivant de la relation entre le langage et la pensée.

champ fondamental maintient son influence sur le secteur idéal. Autrement dit, à partir des stéréotypes classiques sur le corps (chapitre I : le corps comme objet et la physiologie mécanique, et chapitre II : l'expérience du corps et la psychologie classique), après la démonstration du fait que le caractère physique et la nature existentielle du corps sont le champ fondamental du monde phénoménologique(du chapitre III : la spatialité du *corps propre* et la mobilité au chapitre V : le corps comme sujet sexuel), Merleau-Ponty se confronte finalement au problème de l'unification du monde physique et du monde idéal. À ce point, c'est le langage qui se traduit par un événement montrant le monde idéal. Son argument central se dirige sur la relation entre parole et pensée, sur la simultanéité de la parole et de la pensée, ce qui signifie que la parole n'est pas l'enveloppe de la pensée, mais que le sujet pense en parlant. Cet argument se dirige également, sur la corporéité de l'activité linguistique, ce qui veut dire que le langage, comme objet idéal, n'est qu'un des comportements ou des gestes du corps.

Selon Merleau-Ponty, lorsqu'on tente d'aborder le langage, il est possible de dépasser la vision classique du langage « en cherchant à décrire le phénomène de la parole et l'acte exprès de signification »²¹³, plus précisément par une proposition montrée dans le phénomène de la parole et la signification : « le mot a un sens »²¹⁴. Contrairement à l'idée reçue, l'activité linguistique ne concerne pas une évocation mécanique des images verbales attribuées à un mot par une causalité (empirisme), ni des pensées catégorisées à travers la raison (intellectualisme). Si l'on prend la vision de l'empirisme selon laquelle le langage est quelque chose que « les stimuli déclenchent, selon les lois de la mécanique nerveuse, les excitations capables de provoquer l'articulation du mot »²¹⁵, on ne pourrait pas expliquer le cas des patients aphasiques qui se rappellent ou oublient des mots en fonction des situations données. De plus, une telle explication du langage comme correspondance univoque et partielle entre les mots et l'organisation nerveuse n'impliquerait aucune explication sur la constitution d'une nouvelle expression créative au-delà du cadre socioculturel existant. C'est aussi le cas du concept de langage, intellectualisme. Cette théorie, voulant surmonter les limites du concept empirique de langage comme relation de correspondance locale entre mot et cerveau, semble pouvoir expliquer l'usage du langage des patients aphasiques qui est le point difficile à

²¹³ *PhP*, p. 203.

²¹⁴ *PhP*, p. 206.

²¹⁵ *PhP*, p. 203.

expliquer par le concept du langage empiriste. Pourtant, si l'on considère, dans une telle logique, les troubles langagiers comme des troubles intellectuels qui affectent la catégorisation des données sensibles, il est naturel de conclure que c'est la pensée qui gère l'usage du langage, ce qui signifie la séparation du sujet et de la pensée. Car, le phénomène où des patients aphasiques ne peuvent pas utiliser dans le «langage gratuit» les mots qu'ils utilisent du point de vue du langage automatique²¹⁶ signifie que le sujet parlant ne peut pas diriger son usage du langage, c'est-à-dire qu'il y aurait des écarts entre le sujet du langage qui perçoit ses données sensibles et utilise les mots désignant les données sensibles dans une situation d'inconscience, et le sujet de pensée qui ne peut pas utiliser ces mots puisqu'il ne peut les catégoriser, ni les verbaliser. Le langage dans ces deux situations différentes ne possède pas de sens interne : d'une part, il demeure dans une réaction mécanique d'un système, et d'autre part, s'il a un sens, « c'est la pensée qui a un sens et le mot reste une enveloppe vide ».²¹⁷ De cette manière, Merleau-Ponty veut dépasser les limites du concept de langage de l'empirisme, et de l'intellectualisme à travers le concept de langage pratique et simple voulant dire que « le mot a un sens ». Cela étant, ce que veut dire un mot par son sens n'est pas le contenu ou la forme de la pensée, mais c'est le mot tel quel et le sens révélé par le mot ne se produit pas par un système mécanique, mais suppose une demande du sens voulant se révéler par le mot. La relation entre signe et sens est fondamentalement interne plutôt qu'externe²¹⁸. Le sens du signe n'est donc pas expliqué ou interprété par l'action médiatrice de l'esprit, mais montré dans le signe lui-même. Ce phénomène réel serait largement présent, ce qui veut dire que le mot n'est pas une enveloppe de la pensée mais qu'il est simultanément à la pensée. La parole n'est pas utilisée comme si l'on cherchait dans le dictionnaire des mots nécessaires pour décrire la pensée après la pensée. Au contraire, notre pensée se constitue déjà par la parole silencieuse: nous parlons par une voix silencieuse dans notre tête. Par

²¹⁶²¹⁶ Cf, *PhP*, p. 204. Selon Merleau-Ponty, le langage gratuit signifie un langage comme système de la langue qui est constitué par le processus de la réflexion de la conscience et le langage automatique, au contraire, la langue en tant que système auto-formé.

²¹⁷ *PhP*, p. 206.

²¹⁸ Cf. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, cop. 1991, p. 61. « Selon un rythme immuable, la démonstration consiste d'abord à récuser les interprétations empiristes et intellectualistes du langage qui ont en commun de poser à part le signe et sa signification, c'est-à-dire d'ignorer le fait que le mot a un sens [...] Il faut donc récuser l'extériorité du sens vis-à-vis du signe ».

conséquent, la parole –appelée la parole originaire par Merleau-Ponty– ne suppose pas la pensée mais elle achève la pensée.²¹⁹

S'il est vrai que la parole et la pensée s'engendrent simultanément, où serait l'origine de notre langage ? Serait-elle dans le sujet, dans le monde, ou tous les deux ? Merleau-Ponty affirme la chose suivante :

C'est donc que la parole ou les mots portent une première couche de signification qui leur est adhérente et qui donne, la pensée comme style, comme valeur affective, comme mimique existentielle, plutôt que comme énoncé conceptuel.²²⁰

Il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme.²²¹

Comme c'est mentionné dans *La structure du comportement*, le corps en tant qu'à la fois être-au-monde et pouvoir d'expression naturelle interagit forcément avec le monde du fait qu'il appartient au monde, et cette relation fondamentale avec le monde signifie la communication entre le monde et le corps, c'est-à-dire l'influence de l'environnement sur mon corps, et réciproquement, l'adaptation à la situation du monde ainsi que la modification de l'environnement faites par mon corps. Mon corps, réagissant pour autant que l'environnement du monde l'influence opère un geste, dont le sens n'est guère explicite mais présente un sens ajouté par le monde à mon corps. Cependant, ce sens n'est pas réduit au silence pour la raison qu'il n'est pas explicite. Comme le corps en lui-même est un moyen de prononcer le mot, le corps, ce pouvoir d'expression, « convertit en vocifération une certaine essence motrice, déploie en phénomènes sonores le style articulaire d'un mot, déploie en panorama du passé l'attitude ancienne qu'il reprend, projette en mouvement effectif une intention de mouvement ».²²² Dans ces remarques de Merleau-Ponty, on peut retrouver les arguments suivants : premièrement, le corps est une substance qui reçoit le sens du monde.

²¹⁹Cf. *PhP.*, pp. 206-209.

²²⁰*PhP*, p. 212.

²²¹*PhP*, p. 219.

²²²*PhP.*, p. 211.

Ce sens du monde se traduit par le comportement, réaction affective de base de notre corps. Car, « un comportement dessine une certaine manière de traiter le monde ». ²²³ Ensuite, l'affection dans ce sens s'exprime au monde à travers notre geste. Ce geste comporte le tremblement de cordes vocales qui articule des mots et fait advenir la voix comme la vibration du corps. Enfin, un geste déployé dans l'écoulement du temps ou l'essence de mouvement se transforme en vocifération, et dans ce mouvement réel de vocifération, une intention du geste cumulé dans la dimension de temporalité est impliquée. Cela montre que la genèse du langage ne serait possible qu'à partir du mouvement réel de notre corps en interaction avec le monde, et, cela insiste sur le fait que la base matérielle de l'idéal, donc la relation entre le matériel et l'idéal doit être considérée dans une dimension de continuité, et non comme rupture ou séparation et par conséquent il faut considérer la continuité de ces deux termes comme une conséquence de la priorité du sensible sur l'idéal.

2-2. L'inter-fondation entre le *cogito* parlée et le *cogito* tacite.

Il semble que le fait que le comportement comme expression et la parole comprise comme prolongement du comportement s'effectuent simultanément avec la pensée désarticule l'adhésion entre le corps et la parole, c'est-à-dire la structure de la continuité, et de la simultanéité entre les deux termes, lorsque le langage apparaît comme une manière d'exprimer l'idéalité. Cette idée se met en évidence dans la situation où la fécondité du sens perceptif contraste avec la limite expressive du langage. Autrement dit, la question de la fonction du langage suggère l'écart entre la parole comme expression corporelle et le sens comme contenu perceptif du corps. Cette opposition entre le sens perceptif et la parole est abordée de deux points de vue différents dans la philosophie de Merleau-Ponty : par la notion de corps comme langage élargi et, plus originairement, par l'inter-fondation entre le *cogito* tacite et le *cogito* parlé. Lorsque le geste corporel est considéré comme langage élargi, l'écart devient latent, en faisant du langage le geste incarné. Nous pouvons voir ce phénomène dans la communication primordiale. Ce qui fait la communication primordiale est de pouvoir transmettre le sens, et la parole peut exprimer le sens incarné par le geste. Comme le geste est ici la parole avant d'être catégorisée idéalement, son sens ne peut pas être enfermé dans le cadre du langage constitué : le sens obscur du geste comme parole n'est pas de limiter le sens,

²²³ *PhP*, p. 369.

mais d'être compris en dépassant la limite du langage et il n'y aurait pas d'écart entre le sens perceptif et l'expression langagière dans cette expression corporelle, dès lors que nous considérons le geste comme parole primordiale. En effet, la parole-geste est à la fois le sens et l'expression, parce qu'il est le pré-langage avant l'intervention du langage constitué. Si Merleau-Ponty insiste sur le corps comme expression et sur la parole comme geste, c'est que c'est par cette simultanéité entre le sens et l'expression dans le corps que l'écart entre l'infini du sens perceptif et la limite expressive du langage peut être surmonté. Cependant, cette réponse reste superficielle. Le problème ne se limite pas au sens perceptif et à la limite de l'expression par le langage, mais le problème du rapport entre le corps propre comme entité étendue et la conscience transcendante, est aussi impliqué, c'est-à-dire le problème de l'identité du vrai *cogito*. En somme, comme nous sommes à la fois sujet-corps perceptif et être pensant par la conscience, et comme la conscience est développée par le langage, le problème de la limite ou de l'écart entre le sens perceptif et son expression renvoie au problème originaire de la genèse du champ phénoménal du sujet corporel et du champ transcendantal du sujet conscient.

Selon Merleau-Ponty, le *cogito* cartésien est tout d'abord formé par le langage : « C'est là un *Cogito* sur parole »²²⁴. Comme le langage est le constitué universel, le *cogito* parlé est donc le *cogito* séparé de la situation existentielle de l'individu, c'est-à-dire le *cogito* dans l'idéalité. Puisque le *cogito* est formé par le langage qui s'idéalise en se séparant de l'existence de l'individu, cela implique que le langage n'est pas achevé par la conscience : « Ni le mot ni le sens du mot ne sont, en effet, *constitués* par la conscience »²²⁵. Au contraire, il nous faut dire que la conscience est achevée par la parole, parce que la conscience, en tant qu'elle est conscience de quelque chose, a besoin du concept ou de l'idée qui peut expliquer cette chose, et ce concept ou cette idée ne peut être constitué que verbalement. Autrement dit, nous parlons intrinsèquement, même si nous sommes en train de penser en silence. Le corps devient donc l'horizon originaire soutenant la conscience, parce que le geste est l'expression primordiale que la parole est « une certaine modulation de mon corps comme être au monde »²²⁶ et que l'achèvement de la conscience est impossible sans la présence du corps, puisque l'origine de la parole est le corps comme être-au-monde. Le *cogito* parlé ne peut pas donc

²²⁴ *PhP*, p. 459.

²²⁵ *PhP*, p. 461.

²²⁶ *PhP*, p. 461.

devenir le vrai *cogito* transcendantal. Le *cogito* parlé deviendrait en effet la subjectivité dépendante qui attend de transparaître dans le langage, tant que le *cogito* parlé est "parlé" verbalement. Parce que, tant qu'il est "parlé" par le langage, le *cogito* parlé ne peut pas être considéré comme transparent sur le langage, mais qu'il est considéré comme être qui attend de se diriger par le langage.

« La subjectivité dernière »²²⁷ qui n'est pas dépendante, doit être le fond originaire, qui rend possible le *cogito* parlé, et cette subjectivité doit être le *cogito* tacite qui est nécessairement pré-réflexif²²⁸ puisqu'il précède le langage. Le *cogito* tacite, symbolisant la primordialité du corps perceptif, signifie à la fois la présence à soi et la présence au monde, et cette présence aux deux sens montre qu'il est le *cogito* rendant possible la présentation de champ phénoménal ; le *cogito* tacite n'est pas la conscience en tant que principe transcendantal, « structure transcendantale de toute expérience »²²⁹, mais le Moi originaire qui reste dans le champ phénoménal, qui est le contenu même de l'expérience, ne sépare pas l'expérience du Moi, et ne peut pas voir l'expérience à distance. En même temps, puisque nous ne pouvons pas nier la puissance pensante de notre conscience, le *cogito* tacite peut aussi passer au *cogito* parlé²³⁰. Par conséquent, nous pouvons dire que « le *cogito*, dans la *Phénoménologie de la perception*, se tient à l'articulation du champ phénoménal et du champ transcendantal. Le champ phénoménal devient champ transcendantal au moment où le champ de présence (présence à soi et présence au monde) n'est plus compris comme contenu de l'expérience mais comme ouverture au monde ou comme structure transcendantale de toute expérience »²³¹. Désormais, il s'agit de savoir comment il est possible de considérer le champ phénoménal comme structure transcendantale de l'expérience, et non comme contenu de l'expérience. Ce qui est évident, c'est que le *cogito* même n'est pas le motif de ce passage ou de cette transformation, puisque le *cogito*, ici, n'est que l'être vécu de sa situation comme champ phénoménal ou transcendantal, au lieu d'être la puissance qui rend possible le passage. Autrement dit, le *cogito* se saisit seulement comme situation du champ perceptif ou conscient,

²²⁷ *PhP*, p. 463.

²²⁸ VI, p. 82. « *le cogito* comme expérience de mon être est *cogito* pré-réflexif ».

²²⁹ Pascal Dupond, Du *cogito* tacite au *cogito* vertical dans *Merleau-Ponty*, op.cit., p. 283.

²³⁰ N'oublions pas que Merleau-Ponty n'accepte pas la réduction arbitraire du *cogito* parlé au *cogito* tacite ou du *cogito* tacite au *cogito* parlé : « Toute la question est (...) de ne pas faire du langage un produit de la conscience sous prétexte que la conscience n'est pas un produit du langage ». *PhP*, p.461.

²³¹ Du *cogito* tacite au *cogito* vertical dans *Merleau-Ponty*, op.cit., p. 283.

mais il n'est pas devenu lui-même la force du passage. Il faut donc comprendre la relation entre le *cogito* tacite comme champ phénoménal et le *cogito* parlé comme champ transcendantal, pour trouver la force motrice du passage. S'il y a insistance sur la primordialité du *cogito* tacite, c'est parce qu'elle est le fond originaire soutenant l'existence du *cogito* parlé ou cartésien. Autrement dit, c'est seulement au moment où l'existence du corps propre est possible, que la genèse du *cogito* parlé est possible : « je ne pourrais pas même lire le texte de Descartes, si je n'étais, avant toute parole, en contact avec ma propre vie et ma propre pensée et si le *Cogito* parlé ne rencontrait en moi un *Cogito* tacite »²³². Enfin l'existence du *cogito* tacite devient la première vérité : « La première vérité est bien "Je pense", mais à condition qu'on entende par-là "je suis à moi" en étant au monde »²³³. En ce sens que le *cogito* tacite devient l'horizon du *cogito* parlé, il fonde le *cogito* parlé, ce qui veut dire que le *cogito* consiste à être parlé, que le silence de la perception fonde le langage. Mais le *cogito* parlé fonde aussi le *cogito* tacite ; nous pourrions considérer la relation de fondation du *cogito* parlé par le *cogito* tacite, de deux points de vue. D'un côté, le *cogito* tacite est fondé par le *cogito* parlé en ce sens que l'être du *cogito* tacite est cristallisé par le *cogito* parlé. Autrement dit, le *cogito* tacite ne peut pas se présenter parce qu'il n'est pas encore parlé, de sorte qu'il est l'être qui «ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé »²³⁴ : « le *cogito* tacite n'est *cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même »²³⁵. D'un autre côté, le *cogito* tacite, c'est-à-dire la situation perceptive qui n'a pas encore jailli dans la conscience, qui reste dans le silence de la conscience, élargit son monde par la puissance parlante du *cogito* parlé, en ce sens que la situation tacite est connue, quand elle est parlée. Cette extension par la conscience du soi du *cogito* tacite par le *cogito* parlé se modifie sans intervalle : Par exemple, les situations inconscientes que mon *cogito* tacite est en train de percevoir, deviennent les motivations par lesquelles mon monde est élargi au nouveau monde, tandis que mon *cogito* parlé commence à s'exprimer sur ces situations. En un mot, le *cogito* parlé fonde le *cogito* tacite en rendant possible la présence et l'extension du monde du *cogito* tacite. Pour Merleau-Ponty, le *cogito* véritable est donc présenté en même temps comme celui qui achève la conscience et l'expression et qui est achevé par la conscience, comme être qui est l'origine de la vérité par le mystère de l'expression.

²³² *PhP*, pp. 460-461.

²³³ *PhP*, p. 466.

²³⁴ *PhP*, p. 462.

²³⁵ *PhP*, p. 463.

Nous pouvons ainsi conclure de la manière suivante : Il semble que notre opinion qui définit le pré-sens du *cogito* tacite comme le premier contact avec le monde correspond à la description de l'Être ou au sens de chose dans *Le visible et l'invisible*²³⁶. Les interprétations préexistantes sur le *cogito* tacite en tant que *zone préréflexive* se centrent sur deux catégories. D'abord, le *cogito* tacite exprime le *Logos du Lebenswelt* (monde de la vie)²³⁷ qui n'est pas conceptualisé, et il est aussi interprété comme le synonyme du sens perceptif. Le *cogito* tacite dans la *Phénoménologie de la perception* joue un rôle qui pose la question de la stabilité du *cogito* cartésien en s'appuyant sur le sens perceptif et démontre le monde de la vie originaire qui soutient le *cogito* parlant cartésien, plutôt que d'être constitué par lui. En un mot, la notion de *cogito* tacite dans la phénoménologie de Merleau-Ponty est utilisée comme moyen pour la réfutation du *cogito* en sens traditionnel, et en même temps, pour expliquer le phénomène de la subjectivité originaire. Mais même s'il insiste autant sur la primordialité du *cogito* tacite, il faut dire qu'elle est fondée par le langage et par le *cogito* parlé, pour autant que le *cogito* tacite est présenté ou cristallisé par l'expression, et autant que l'extension du monde est rendue possible par la conscience constituée par le langage. La parole dans la *Phénoménologie de la perception* est enfin décrite comme ce qui fonde le *cogito* tacite et le *cogito* parlé, comme inter-fondation entre le silence de la conscience sur le sens perceptif et la pensée comme expression limitée qui essaye de briser ce silence. Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception*, le langage est décrit comme structure de la simultanéité, de l'immédiateté entre le sens et l'expression, autant qu'il est considéré comme être provenant du corps, et en même temps, il est aussi compris comme la puissance qui rend possible l'inter-fondation entre le *cogito* tacite et le *cogito* parlé, c'est-à-dire le passage du champ phénoménal au champ transcendantal et du champ transcendantal au champ phénoménal.

²³⁶Cf VI, pp. 75-77. « On dira donc qu'avant la réflexion, et pour la rendre possible, il faut une fréquentation naïve du monde, et que le *Soi* auquel on revient est précédé par un *Soi* aliéné ou en extase dans l'Être. [...] La seule manière d'assurer mon accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité : il n'y a pas même de " subjectivité " ou d' " Ego ", la conscience est sans " habitant ", il faut que je la dégage tout à fait des aperceptions secondes qui font d'elle l'envers d'un corps, la propriété d'un " psychisme ", et que je la découvre comme le " rien ", le " vide ", qui est capable de la plénitude du monde ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité ».

²³⁷VI. 219.

3. La structure du langage dans *signes* : la dialectique de la langue et la parole.

Dans la période de *La structure du comportement* et de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty trouve de la continuité entre le geste qui forme le sens perceptif et le sens langagier qui est plus idéal, de la simultanéité entre la pensée et le langage et qu'il approche le phénomène du langage à travers le sujet parlant comme sujet de l'acte, de la parole. Dans *Signes* - « Sur la phénoménologie du langage »²³⁸, et « Le langage indirect et la voix du silence »²³⁹, montrent qu'il commence l'analyse phénoménologique du langage par une interprétation originale des concepts linguistiques de Saussure²⁴⁰. Nous pouvons dire que son interprétation des concepts saussuriens est originale, découle de son point de vue sur le langage. Du point de vue de la linguistique, le langage est formé comme langue et parole, la langue comme système des signes suppose les distinctions entre signifiant et signifié, et entre synchronie et diachronie. Selon cette classification, le langage comme objet de la linguistique, c'est-à-dire comme objet de pensée, est accepté comme système ou structure des éléments constitutifs du sens. Mais Merleau-Ponty dit que nous ne pouvons pas arriver à l'essence du langage de cette manière.

Mais on pourrait alors croire que la phénoménologie ne se distingue de la linguistique que comme la psychologie se distingue de la science du langage : la phénoménologie ajouterait à la connaissance de la langue l'expérience de la langue en nous, comme la pédagogie ajoute à la connaissance des concepts mathématiques

²³⁸*Signes*, pp. 105-122.

²³⁹*Signes*, pp. 49-104.

²⁴⁰Nous allons ici traiter principalement de « Sur la phénoménologie du langage », parce que son intérêt phénoménologique pour le langage apparaît mieux que dans « Le langage indirect et la voix du silence » et parce que nous pensons que « Le langage indirect et la voix du silence » tente de montrer la créativité de l'expression et l'art comme langage qui est une sorte de système élargi du sens, plutôt que de montrer la structure du langage, bien qu'il se réfère la linguistique de Saussure et explique la totalité du langage dans cet écrit. L'analyse du langage dans « Le langage indirect et la voix du silence » sera effectuée au chapitre sur la chair comme être, car, pour Merleau-Ponty, l'art est une manière de présenter la chair qui est l'être invisible.

l'expérience de ce qu'ils deviennent dans l'esprit de ceux qui les apprennent. L'expérience de la parole n'aurait alors rien à nous enseigner sur l'être du langage, elle n'aurait pas de portée ontologique.

C'est ce qui est impossible. Dès qu'on distingue, à côté de la science objective du langage, une phénoménologie de la parole, on met en route une dialectique par laquelle les deux disciplines entrent en communication.²⁴¹

Dans la vision de Merleau-Ponty, le langage relève des deux points de vue husserliens sur le langage : *le langage comme objet de pensée* et *le langage comme mien*. Le langage n'est pas seulement la relation et la structure des notions comme objet analytique de la linguistique, mais aussi le champ génétique du sens créé par la parole comme acte concret. Est donc nécessaire une dialectique par laquelle la langue comme système et la parole comme acte concret s'échangeraient. Merleau-Ponty considère *la langue et la parole, quasi-corporéité du signifiant*, et *la sédimentation* comme des phénomènes, qui rendent possible cette dialectique. Nous allons donc analyser la notion de *l'ineinander*, de *la totalité variable*, et de *la possibilité de l'extension du champ de la communication* comme structure langagière.

3-1. L'ineinander entre synchronie et diachronie.

Pour Saussure, le langage est composé deux catégories qui sont la langue et la parole. D'abord, la langue comme système social est comprise par la synchronie du langage. La langue comme objet de recherche de la linguistique doit devenir une série de connaissances, de normes et de systèmes, et dans cette langue comme système, la subjectivité de la parole qui est l'acte langagier individuel et la différence diachronique du langage qui ne pourrait pas être intégrée au système de la langue présente doivent être exclues. Mais Merleau-Ponty nie cette dichotomie de Saussure. Selon Merleau-Ponty, la subjectivité de la parole et « la série des faits linguistiques »²⁴² qui sont rendus possibles par la parole subjective deviennent la condition de formation de la langue. La langue qui est formée comme un système présent est un effet du fait que la structure du langage est sédimentée dans l'histoire, autrement dit, le système synchronique en tant qu'objectivité systématique de cette langue présente s'est formé

²⁴¹Signes., pp. 107-108.

²⁴²Signes., p. 108.

du point de vue diachronique. Ce fait justifie que la langue présente implique aussi le changement préparant la langue comme système qui sera formé dans le futur. C'est pourquoi, Merleau-Ponty dit « D'abord le point de vue « subjectif » enveloppe le point de vue « objectif » ; la synchronie enveloppe la diachronie²⁴³ [...] Si donc, considéré selon une coupe transversale, le langage est système, il faut aussi qu'il le soit dans son développement »²⁴⁴. Cependant, nous pouvons dire aussi que la diachronie enveloppe la synchronie. Lorsque Saussure limite sa recherche à la langue comme système ou structure, le sens de cette limite serait de souligner l'importance de la langue synchronique comme objet de sa recherche. Cette limite présuppose la distinction rigoureuse entre synchronie et diachronie, cette distinction serait comprise comme insistance sur l'indépendance de chaque terme. Mais pour Merleau-Ponty, cette distinction ne peut pas être acceptée. La langue comme système sédimenté est posée dans le changement et pour être formée comme système, elle implique nécessairement déjà les événements accidentels langagiers qui seront sédimentés : « Si, considéré selon une coupe longitudinale, le langage comporte des hasards, il faut que le système de la synchronie à chaque moment comporte des fissures où l'événement brut puisse venir s'insérer »²⁴⁵. La langue et la parole, la synchronie et la diachronie, ne sont donc pas rigoureusement séparées, et, nous pouvons dire que la diachronie enveloppe la synchronie comme celle-ci enveloppe celle-là. Par ailleurs, le fait que la diachronie enveloppe la synchronie signifie d'abord que le sens n'est pas fixé, mais qu'il est toujours en train de changer, et montre que le langage qui est formé par ces sens variables est toujours « un équilibre en mouvement »²⁴⁶, le mouvement du sens et de l'expression par lequel un nouveau sens et une nouvelle expression naissent et s'effacent. De plus, selon la possibilité du changement du langage, nous arrivons à la conclusion que le système de la synchronie, n'étant qu'une coupe transversale de la diachronie, ne peut pas être complet : la langue

²⁴³Stefan Kristensen explique cette situation enveloppée « de penser le système en tant qu'il permet et rend possible sa propre évolution» et aussi, la situation renverré, c'est-à-dire, sur la diachronie enveloppée par la synchronie « de penser l'évolution du système comme donnant lieu à des formes stables ». Cf, « Foi perception et foi expressive » dans *Chiasmi international*, : Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire : Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 5, 2003, p. 264.

²⁴⁴*Signes*, p. 108.

²⁴⁵*Signes*, p. 108.

²⁴⁶*Signes*, p. 108.

comme système synchronique ne peut pas avoir de signification univoque par « le regard d'une conscience constituante transparente »²⁴⁷. Nous devons dire enfin que le système de la langue qui est vu comme une structure totale est rendu possible par la synthèse des éléments éventuels ou accidentels dans l'histoire. Donc, l'*ineinander* entre la synchronie et la diachronie montre que la phénoménologie du langage n'est pas une recherche effectuée figeant le changement dans un système fixe : le langage est « logique dans la contingence, système orienté, et qui pourtant élabore toujours des hasards, reprise du fortuit dans une totalité qui a un sens, logique incarnée »²⁴⁸. En fait, cette conception de Merleau-Ponty était déjà esquissée dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsqu'il distinguait la parole parlante et la parole parlée. La créativité et l'expressivité de la parole parlante deviennent la parole systématique ou sociale comme parole parlée, en s'échappant de l'acte de parler individuel. Ce phénomène correspond au cours de formation de la langue : un phénomène dans lequel l'expressivité subjective de la parole comme acte de parler de individuel se sédimente dans un système langagier. Autrement dit, la thèse que la diachronie enveloppe la synchronie exprime le trait constituant de la parole parlante à l'égard de la parole parlée selon la linguistique. De la même manière, le système ou la régularité de la parole parlée est la base de la parole parlante et l'expressivité de la parole parlante est rendue possible par la langue sédimentée d'une parole parlée. La parole peut alors déployer sa puissance créative par la langue comme système de la parole sédimentée et, en enveloppant la diachronie, la synchronie rend possible le changement de la langue. L'interprétation de Merleau-Ponty sur la relation d'*ineinander* entre la parole parlante et la parole parlée se fonde sur sa recherche sur la relation des concepts linguistiques de Saussure comme la parole, la langue, la synchronie et la diachronie²⁴⁹.

²⁴⁷ *Signes*, p. 109.

²⁴⁸ *Signes*, p. 110.

²⁴⁹ Nous pouvons aussi trouver la créativité de la parole parlante dans « Le langage indirect et la voix du silence ». Merleau-Ponty dit de l'usage de la parole comme langage créatif, après avoir distingué l'usage empirique du langage et l'usage créateur du langage : « Distinguons l'usage empirique du langage déjà fait, et l'usage créateur, dont le premier, d'ailleurs, ne peut être qu'un résultat. Ce qui est parole au sens du langage empirique, - c'est-à-dire le rappel opportun d'un signe préétabli, - ne l'est pas au regard du langage authentique. C'est, comme Mallarmé l'a dit, la pièce usée que l'on met en silence dans ma main. Au contraire la parole vraie, celle qui signifie, qui rend enfin présente l'« absente de tous bouquets » et délivre le sens captif dans la chose, elle n'est, au regard de l'usage

3-2. La totalité mouvante dans l'acte de parler et la corporéité du signe.

L'*ineinander* entre la synchronie et la diachronie nous enseigne que le langage comme logique dans la contingence et logique incarnée est un système subsumé par une totalité qui a un sens. Mais, que signifie *la totalité qui a un sens* ?

En général, nous pensons que le langage est formé par la combinaison des sens auxquels chaque signe renvoie. Mais Merleau-Ponty en suivant Saussure nie cette correspondance : « ils font système dans la synchronie en ce sens que chacun d'eux ne signifie que sa différence à l'égard des autres, - les signes, comme dit Saussure, sont essentiellement "diacritiques"²⁵⁰ et « Ce que nous avons appris Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres »²⁵¹. Chaque signe ne montre que la différence avec les autres signes, son sens n'est pas fixé. Par exemple, un signe *blanc* désigne tantôt la nature visuelle, tantôt exprime un certain sentiment : ou un état : un mariage blanc. Autrement dit, le sens des signes change selon la situation dans laquelle ces signes sont donnés, nous pouvons seulement savoir que les signes eux-mêmes se différencient diacritiquement des autres signes. Nous ne devons donc pas définir l'acquisition du langage comme un processus où l'on comprend d'abord le sens d'un mot, puis le sens de l'autre mot où l'on acquiert pas à pas la connaissance de la syntaxe en apprenant les sens des mots comme des termes autonomes. Au contraire, les enfants parlent en sachant la différence des mots. Ce qui signifie que « la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux »²⁵², c'est-à-dire que la langue comme totalité s'installe déjà dans la parole de l'enfant, si bien que le phénomène de parler doit être compris : « La puissance parlante que l'enfant s'assimile en apprenant sa langue n'est pas la somme des significations morphologiques, syntaxiques et lexicales »²⁵³. Enfin, il faut reconnaître que la puissance parlante ne naît pas par l'acquisition, la comparaison et l'association des mots, mais qu'elle s'installe en même temps et dans son ensemble chez l'enfant. Lorsque nous parlons, nous ne

empirique, que silence, puisqu'elle ne va pas jusqu'au nom commun ». *Signes.*, p.56.

²⁵⁰*Signes*, p. 110.

²⁵¹*Signes*, p. 49.

²⁵²*Signes*, p. 110.

²⁵³*Signes*, p. 110.

parlons généralement pas en faisant attention à notre parole. Nous ne parlons pas en pensant à un autre mot qui est correspondant au mot que nous disons présentement. Au contraire, notre parole est parlée comme phrase entière, en étant achevée d'emblée. Cependant, cette totalité ne peut pas être une totalité positive saisie par une règle cohérente. Autrement dit, lorsque la langue fonctionne comme totalité dans la parole d'un enfant, une certaine règle existerait dans cette totalité, mais cette règle ne s'appuie jamais sur un système d'idées positives. Si nous pouvons parler métaphoriquement, nous pouvons dire qu'il n'y a pas d'Idées de la langue au sens platonicien. La totalité de la langue n'est pas une totalité qui est « le tout explicite et articulé de la langue complète » et qui s'appuie sur les grammaires et les dictionnaires, c'est-à-dire qui est produite déductivement sous une règle fixe, mais elle doit être comprise comme une totalité variable formée « par l'articulation interne d'une fonction déjà complète à sa manière »²⁵⁴. Cette totalité ou unité qui est appelée par Merleau-Ponty « unité de coexistence, comme celle des éléments d'une voûte qui s'épaulent l'un l'autre »²⁵⁵, signifie que le sens langagier n'est pas la somme des valeurs expressives de chaque signe. Le sens langagier sait faire « allusion à une signification toujours en sursis, quand on considère les mots un à un, et vers laquelle je les dépasse sans qu'ils ne la contiennent jamais »²⁵⁶. Par conséquent, le fait que ma langue parlée a la structure de la totalité sous-entend le fait que la parole a aussi la structure de la totalité par l'interdépendance entre la langue et la parole. Autrement dit, la totalité de la langue est la totalité de la manière dont je la parle, c'est-à-dire mon style de parole.

Ce dont je parle est parlé à travers mon style de parole. Et comme la parole a la structure d'une totalité ou d'une *Gestalt*, je parle dans la structure de la totalité de mon style de la parole et, comme ma manière de parler a toujours la possibilité de changer, mon style de parole n'est pas limité par une règle immuable. De la même manière, le fait que ma parole mène à la dimension du sens qui est plus que la somme des signes pris ensemble, justifie le fait que ma parole n'est pas constituée dans l'arrangement conceptuel et méthodique des signes. Cela signifie enfin que le sens des signes qui est organisé dans ma parole est formé par la puissance par laquelle je peux organiser mon style de parole, non par la pensée. Pour Merleau-Ponty, cette puissance procède de l'expressivité du corps propre : la puissance

²⁵⁴ *Signes*, p. 50.

²⁵⁵ *Signes*, p. 50.

²⁵⁶ *Signes*, p. 110.

expressive du corps se trouve déjà chez le nourrisson au niveau prélinguistique. Lorsqu'un nourrisson essaie de communiquer par sa propre parole²⁵⁷ que nous ne pouvons jamais comprendre - par exemple, le gazouillis, le vagissement, le geste -, ce que ce phénomène nous enseigne, c'est que la première parole n'est pas le système consistant des signes, mais la puissance expressive du corps correspondant à son style de parler comme limite de l'expression que son corps lui impose, c'est-à-dire au style d'expression de son corps, à son schéma corporel formé seulement de telle manière, car son corps ne prend contact avec le monde que de cette manière. Cela exprime l'aspect pré-réflexif de la parole. Étant donné que cette expression n'est pas née de la pensée, mais du schéma corporel de chaque nourrisson, l'expression corporelle du nourrisson montre déjà le sens de sa demande corporelle à l'instant où son geste se forme. Son expression prélinguistique possède aussi la puissance expressive tout autant qu'il peut percevoir le monde par son schéma corporel. Comme, pour Merleau-Ponty, le schéma corporel s'élargit en « arc-intentionnel », la puissance expressive a aussi la possibilité de se développer autant que son schéma corporel. À cause de cette aspect pré-réflexif qui ne peut pas être achevé par la pensée, comme arrangement conceptuel des signes, l'acte de parler fonctionne comme si le corps percevait le monde, et il est déjà une intentionnalité corporelle. L'acte pré-réflexif parlant qui ne représente pas le sens visé exprime la corporéité comme origine du sens et de la totalité de la parole, et en même temps, il implique aussi une continuité de la dimension de la corporéité à l'idéalisation.

3-3. L'extension de la communication par la sédimentation et l'*ineinander*.

L'acte de parler montre que le sens n'est pas constitué comme somme des signes, mais s'approche de son achèvement par l'acte de parler : cet acte a une intention significative orientée vers le sens comme « sourde présence »²⁵⁸. L'acte de parler devient l'acte pour combler « un vide déterminé »²⁵⁹ qui se met en travers du sens visé par l'intention significative. Comme le sens perceptif précède implicitement le comportement dans la relation entre la parole et le sens, le sens qui attend d'être parlé précède l'acte de parler : « La

²⁵⁷ Sur la communication du nourrisson, voir Jérémie Sauvage, *L'acquisition du langage : un système complexe*, Louvain, Academia-L'Harmattan, 2015, pp. 60-63.

²⁵⁸ *Signes*, p. 112.

²⁵⁹ *Signes*, p. 112.

signification anime la parole comme le monde anime mon corps »²⁶⁰. Pour Merleau-Ponty, ce fait signifie ceci :

a) que les significations de la parole sont toujours des Idées au sens kantien, les pôles d'un certain nombre d'actes d'expression convergents qui aimantent le discours sans être proprement donnés pour leur compte ; b) que, par suite, l'expression n'est jamais totale. [...] c) que cet acte d'expression, cette jonction par la transcendance du sens linguistique de la parole et de la signification qu'elle vise n'est pas pour nous, sujets parlants, une opération seconde, à laquelle nous n'aurions recours que pour communiquer à autrui nos pensées, mais la prise de possession par nous, l'acquisition de significations qui, autrement, ne nous sont présentes que sourdement.²⁶¹

L'énoncé (a) désigne l'objectivité de l'intention significative. Le sens que nous voulons exprimer en parlant devient un terme des actes d'expression. Or, la signification intentionnelle comme but de la parole ne peut jamais être accomplie par l'expression présente. Lorsque je suis en train de parler, mon intention significative se tient en face d'*un vide déterminé* qui attend toujours d'être comblé, elle devient donc « l'excès de ce que je veux dire sur ce qui est ou ce qui a été déjà dit »²⁶² à cause de ce vide déterminé. Cependant, nous croyons que l'expression est achevée par notre parole ; en effet, l'expression n'est pas réellement achevée, mais nous la croyons réalisée à cause de notre familiarité avec le langage. Aussi, le sens intentionnel n'est pas achevé par l'expression, mais l'expression s'efforce de s'approcher du sens intentionnel. Et l'on peut donc affirmer l'antériorité de l'expression à l'égard du sens, c'est-à-dire « un dépassement du signifiant par le signifié que c'est la vertu même du signifiant de rendre possible »²⁶³. Ce que "le signifiant" signifie ici, ce n'est pas seulement la

²⁶⁰ *Signes*, p. 112.

²⁶¹ *Signes*, pp. 112-113.

²⁶² *Signes*, p. 112.

²⁶³ *Signes*, p. 112. La mention de Derrida, comme suivant, serait une autre expression sur *un dépassement du signifiant* du point de vue d'expliquer l'appartenance du sens à la signification : « Le sens serait donc déjà une sorte d'écriture blanche et muette se redoublant dans le vouloir-dire » . J. Derrida, *Marge de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 197.

trace phonique en contraste avec le signifié, mais aussi tous acte de communication exprimé par le corps, si bien que l'antériorité du signifiant désigne le mouvement du corps précédant le sens. En même temps, si cette antériorité de l'expression est possible, c'est parce que le sens comme but se dissimule et reste implicite pour moi, plutôt que de se montrer de manière explicite. Autrement dit, nous pouvons revendiquer l'antériorité de l'expression, lorsqu'il serait possible de présupposer que le sens comme domaine *sauvage*, comme l'appellera plus tard Merleau-Ponty, attendant d'être exprimé par mon acte de parler, m'est déjà donné implicitement. Le sens intentionnel portée par le sens perceptif du corps est à l'état de latence, d'une manière qui nous est cachée, avant que la parole comme acte de l'expression ne soit transférée au discours. Ma parole présente comme effet de l'intention significative ne peut pas être achevée avant la parole, au cours de l'acte de parler ; car la parole comme expression est un acte qui éveille pour mon moi parlant quelque chose que ma parole vise. L'expression est l'acte d'éveiller quelque chose à autrui aussi bien qu'à moi. Le changement de la manière de percevoir de mon corps signifie de trouver le nouveau domaine du sens qui n'était pas exprimé jusqu'à maintenant dans ma parole parlée par mon style de parler, ce qui signifie que le sens en dehors de mes signes préexistants est incarné à neuf. Puis mon acte de parole rendant possible le nouveau sens est sédimenté à nouveau comme mon nouveau style de parole. Bien sûr, ce nouveau style de la parole converge encore vers la nouvelle intention significative. C'est par cette sédimentation et ce chiasme que les possibilités de la culture et de la communication avec autrui sont rendues possibles. Comme si la synchronie et la diachronie s'entrelaçaient, comme si l'ancien et le nouveau style de la parole se substituent à la langue parlée et à la parole parlante, la manière de mon ancienne et de ma nouvelle expression perceptive corporelle s'entrelacent pour que l'un et l'autre se rendent possibles ; la sédimentation du sens et du style de la parole qui rend possible un tel chiasme élargit le monde du sujet parlant par la sédimentation du sens et en même temps, du côté d'autrui, elle devient un moyen pour comprendre le nouveau sens dépassant le système de l'ancienne langue, ce qui finalement assure la communication. En effet, si nous ne communiquons que par le système de l'ancienne langue, nous saurions déjà quel est le sens que chacun veut signifier à l'autre, et la nécessité elle-même de la communication en viendrait à disparaître.

Par conséquent, le phénomène trouvé dans notre acte de parler montre que la sédimentation du sens et l'*ineinander* sont des structures qui sont organisées pour la communication dans notre usage de la parole. De même, dans *Signes*, l'*ineinander* ou le chiasme entre la

synchronie et la diachronie, entre la parole et la langue, et la sédimentation du signifiant et du signifié montrent que Merleau-Ponty s'efforce d'instituer une théorie synthétique du langage soutenue par son rapport à la perception, en surmontant la dichotomie de la linguistique saussurienne - car la perception ne se réduit ni à l'idée, ni à la sensation, ni au signifié, ni au signifiant.

CHAPITRE III :

LA SIMILITUDE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ENTRE LE CORPS ET LE LANGAGE.

Jusqu'à maintenant, nous examinons des structures du langage dans les œuvres du premier Merleau-Ponty. On peut cependant se demander comment garantir la spécificité de la simultanéité et de la continuité, de l'*ineinander* et de l'entrelacement, et la totalité variable entre les deux termes dans la constitution matérielle du corps, et la constitution idéale du langage, montrées dans *La structure du comportement*, la *Phénoménologie de la perception* et *Signes*. Nous allons procéder avant tout à une analyse de l'analogie entre le corps et le langage qui fonde la simultanéité et la continuité des deux termes. L'analogie structurelle dans ce contexte renvoie à l'analogie montrée dans l'application du concept phénoménologique identique à ces deux termes, et, cette analyse a pour objectif de comprendre comment appliquer les concepts d'intentionnalité, de schéma corporel, et de réduction au corps et au langage, mais aussi comment mettre en relation analogique les deux termes qui semblent contraster. Si l'intentionnalité est une fonction fondamentale qui montre le caractère du corps et du langage, le fait que la structure de l'intentionnalité de deux objets différents soit similaire serait lié à l'analogie entre ces deux termes, et cette analogie serait reliée aux éléments matériels et idéels, ou à l'analogie fonctionnelle du corps et du langage, et fonderait leur simultanéité et leurs continuité à travers la relation entre le schéma corporel et la grammaire du langage, formée sur la base de cette intentionnalité, il serait possible de trouver une loi qui fonctionne à la fois pour le corps et pour le langage, et une telle analyse visant à traiter la conception qu'à Merleau-Ponty de la réduction phénoménale pourrait expliquer pourquoi l'approche de la phénoménologie du langage de Merleau-Ponty doit se fonder sur sa dimension corporelle.

1. L'analogie entre la passivité de l'intentionnalité opérante du corps et le phénomène du langage passif ²⁶⁴.

²⁶⁴ Il est nécessaire de préciser ce que nous appelons la passivité. La passivité du corps dont nous voulons parler pourrait être comprise au sens exact du terme comme la nature du corps dont la

Husserl qualifiait l'intentionnalité comme un thème fondamental de la phénoménologie, et le concept d'intentionnalité devient une des méthodes importantes pour déployer la phénoménologie à la fois au niveau de la méthodologie phénoménologique, et au niveau de la problématique inhérente à ce concept. Nous pourrions catégoriser l'intentionnalité de Husserl en trois grands types : le concept d'intentionnalité qu'il saisit à l'étape de la psychologie descriptive et celui qui correspond à la phénoménologie transcendantale, l'intentionnalité de la phénoménologie statique et celle de la phénoménologie génétique.

Comme on le sait, l'intentionnalité désigne le caractère essentiel de la conscience, à savoir que « toute conscience est conscience de quelque chose ». La structure intentionnelle de la psychologie descriptive se fait par l'analyse descriptive qui vise à comprendre l'essence du vécu intentionnel. Autrement dit, on peut appeler la phénoménologie visant à la fois à saisir l'essence du vécu conscient et à décrire la structure de l'intentionnalité d'un certain vécu phénoménologie descriptive psychologique. Cependant, notre conscience ne se contente pas de viser l'objet tel quel. Selon Husserl, la conscience peut *constituer*, sur la base du sens déjà donné sous l'horizon temporel, un nouveau sens dépassant le sens donné existant, tout en anticipant un sens qui va être donné sous l'horizon temporel du futur. Cette attitude qualifiant l'intentionnalité comme une *constitution* rend possible la phénoménologie transcendantale qui est dépassée la phénoménologie descriptive psychologique. Or, la phénoménologie transcendantale de Husserl se divise en phénoménologie statique et phénoménologie génétique en fonction de l'influence du temps sur le phénomène de constitution. La première prend le sujet transcendantal d'un point de vue transcendant à la temporalité, autrement dit, la constitution par le sujet transcendantal est comprise de manière statique, en transcendant le temps. La seconde le saisit, au contraire, dans le flux du temps, c'est-à-dire que le phénomène de constitution se forme de ce flux. En d'autres termes, on peut distinguer l'intentionnalité ;

conscience est exclue. La passivité signifie, ici, l'état du corps dans lequel l'intervention du sujet n'est pas encore effectuée, elle sous-entend donc la puissance autonome du corps qui exécute l'opération sensitive sans se soucier de l'intention du sujet. Le but de cette partie est de découvrir cette puissance du corps dans le sujet conscient, c'est-à-dire, la nature passive du sujet conscient dans le phénomène du langage, et de présenter la similitude entre le corps et le langage. E. Holenstein définit la passivité en deux sens. La passivité dont nous parlons renverrait au sens de *untätigt* (ne pas agir) ou *unbeteiligt* (ne pas participer). Cf. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Martinus Nijhoff: Den Haag, 1972, p. 31.

d'une part, l'intentionnalité du sujet, extraite de la « position générale de l'attitude naturelle »²⁶⁵ par la réduction phénoménologique transcendantale et prise comme évidence apodictique dans une dimension extratemporelle, et d'autre part, celle qui est extraite avec la temporalité, dans la situation temporelle des phénomènes culturels et historiques : autrement dit, l'intentionnalité peut être distinguée selon sa relation avec la temporalité : l'intentionnalité de la conscience transcendantale dans la phénoménologie dont on appelle ici "statique", peut être interprétée comme transcendant de la temporalité à cause de sa transcendantalité du temps, et l'intentionnalité du sujet comprise dans l'attitude de la phénoménologie génétique peut être, au contraire, interprétée comme celle qui est interne au temps à cause de son caractère qui est compris dans la situation temporelle. Alors que la particularité du sujet transcendantal concerne l'insistance sur le caractère actif de ses activités de constitution dans la phénoménologie statique, le sujet transcendantal de la phénoménologie génétique en relation avec la génération passive renvoyée à la passivité profonde de la conscience soutenant la formation du sujet actif. La conscience du sujet actif implique qu'il pourrait renouveler le sens d'un objet en synthétisant les objets particuliers, et pour cela, il faut que l'expérience préconçue *a priori* préexiste pour permettre cette action de la conscience. Par exemple, afin d'attribuer un sens géométrique à l'objet, il faut que soit expérimenté le fait qu'un objet puisse être catégorisé ou synthétisé numériquement avant que la conscience n'attribue un sens numérique à un objet ; plus radicalement, l'objet sur lequel le sens géométrique peut être projeté doit être expérimenté comme quelque chose. Cette expérience radicale peut se révéler lorsque le sujet et l'objet admettent qu'ils coexistent dans l'horizon temporel, non par une abstraction idéale ; par conséquent, le fait que le sujet et l'objet soient expérimentés dans l'écoulement du temps signifie que le temps est l'être transcendant le sujet.²⁶⁶ Du fait que le sujet est sous-tendu par la temporalité, il existe dans l'activité du sujet qui constitue le monde actuel, des événements affectant le sujet dans l'horizon temporel, et pour cela, la légitimité du sujet transcendantal se constitue originairement dans la passivité, plutôt

²⁶⁵ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*. [Tome premier], [Introduction générale à la phénoménologie pure] ; traduit de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 94.

²⁶⁶ Enfin, la transcendance du temps de sujet signifie la dimension de *Urpassivität* de Husserl, c'est-à-dire le champ que l'opération constituante du sujet transcendantal ne peut pas atteindre de quelque façon que ce soit.

que par l'activité²⁶⁷. D'ailleurs, nous pouvons bien remarquer que le concept de sujet transcendantal passif de la phénoménologie génétique de Husserl est semblable au sujet percevant de Merleau-Ponty, c'est-à-dire la conscience incarnée qui perçoit le monde à partir de l'horizon du champ perceptif ou du *corps propre*. Pour Merleau-Ponty, le corps est à la fois un sujet anonyme qui influence la constitution de la conscience en étant avant que la conscience ne commence son activité par rapport au monde, mais aussi un schéma primitif qui permet d'obtenir le monde en synthétisant les sens perceptifs du monde-objet²⁶⁸, autrement dit qui fait du moi l'« être-au-monde ». Ce qui fait du corps l'activité inconsciente avant la conscience ou le possesseur silencieux du sens du monde serait l'intentionnalité du corps, c'est-à-dire « l'intentionnalité opérante »²⁶⁹. Cette intentionnalité opérante se distingue de l'intentionnalité d'acte qui concerne l'acte de la conscience kantien : elle est l'intentionnalité originaire ou une notion élargie de l'intentionnalité²⁷⁰ qui fonde l'intentionnalité du sujet transcendantal pour l'action de constitution active, et elle est en rapport avec l'expérience perceptive qui fonctionne avant l'action conscient visant l'objet. Selon Merleau-Ponty, « ce qu'on appelle la passivité n'est pas la réception par nous d'une réalité étrangère ou l'action causale du dehors sur nous : c'est un investissement, un être en situation, avant lequel nous n'existons pas, que nous recommençons perpétuellement et qui est constitutif de nous-mêmes »²⁷¹. Nous pouvons appeler l'intentionnalité opérante intentionnalité passive parce que notre corps comme l'a mentionné Merleau-Ponty précédemment, s'affecte de la sensation par rapport au monde-objet tout en étant posé dans le monde avant qu'on en soit conscient ; et ce sujet-corps ne serait pas transcendant au temps pour constituer le monde sensible, mais c'est plutôt l'inverse parce qu'il est un sujet passif qui *effectue* le sens du monde dans la temporalité comme écoulement *avant* l'intervention du sujet de la conscience²⁷² : parce que l'intentionnalité opérante fonctionne dans la dimension

²⁶⁷ Nam-In, Lee, *Husserl and Merleau-Ponty, The phenomenology of Perception*, Seoul, Hangilsa, 2014, pp. 114-118.

²⁶⁸ *PhP*, p. 240. « Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception. »

²⁶⁹ *PhP*, pp. XIII, 478, 490.

²⁷⁰ *PhP*, pp. XIII.

²⁷¹ *PhP*, p. 488.

²⁷² Cf. *PhP*, pp. 475-480. Cela ne signifie pas que la conscience n'intervient jamais l'opération de l'intentionnalité selon Merleau-Ponty. Il faut que la conscience intervienne pour donner sa signification de l'objet. Mais, chez Merleau-Ponty, la conscience ne peut pas devenir le motif de

inconsciente et non par l'intention consciente, nous pouvons identifier l'intentionnalité opérante avec l'intentionnalité passive.

On peut dire maintenant que le sujet corporel et perceptif de Merleau-Ponty possède l'intentionnalité opérante semblable à l'intentionnalité passive du sujet de la phénoménologie génétique de Husserl. Or, cette passivité du sujet de l'intentionnalité du corps semble pouvoir s'appliquer au langage. Avant tout, il paraît évident que le langage a une intentionnalité. Étant donné que la conscience intentionnelle au sens phénoménologique est « une conscience vers ~ » et que cette conscience est formée par le langage, on ne peut pas nier qu'il y ait une intentionnalité du langage. Ricoeur définit le langage comme le fait de « dire quelque chose sur quelque chose »²⁷³, et qualifie la fonction de dire quelque chose comme « l'âme même du langage »²⁷⁴. Il s'agit de l'intentionnalité du langage, donc la parole « de » quelque chose du sujet, qui révèle le caractère intentionnel commun entre le corps et le langage. Suivant cette idée, on peut retrouver l'intentionnalité passive dans le caractère du langage. Il est incontestable que le langage se dirige vers quelque chose comme le sens. Notre parole a pour but quelque chose, et elle interagit avec mon intention ou ma pensée, les exprime et les régule. Dans ce processus, on peut confirmer l'usage passif du langage qui au moins aussi important que l'usage du langage conscient exprimant notre intention et notre pensée. En ce qui concerne le langage des aphasiques évoqué souvent par Merleau-Ponty, lorsqu'ils utilisent les mots ou les phrases qu'ils n'emploient pas consciemment, le caractère passif de l'intentionnalité opérante inhérente au langage semble bien apparaître. Comme le corps possède une intentionnalité opérante qui régule sa position et celle du monde indépendamment de l'intention du sujet, le phénomène du langage exprime le contenu réceptif et les émotions qui sont formées par ce contenu perceptif, sans être contrôlées par la conscience. On pourrait qualifier ce que le langage poursuit comme le sens que le monde attribue au sujet, au moi. Ce sens ne se forme pas à travers notre conscience, mais il est ce que le monde attribue au sujet en tant que moi. Le langage montrant le sens est un exemple de la passivité de l'intentionnalité opérante. C'est dans l'usage du langage que l'on peut trouver la passivité inhérente au langage par rapport au sujet. On a parfois une expérience de l'usage pratique du langage dans laquelle l'expression s'achève en dehors de l'influence du sujet. Autrement dit, c'est moi qui construis l'expression, mais cette construction ne se fait

l'intentionnalité du corps, et elle ne fonctionne que par l'intentionnalité du corps.

²⁷³ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 85 et p. 96.

²⁷⁴ *Le conflit des interprétations*, op.cit., p. 87.

pas seulement par mon intention, et je sens qu'il y a une attraction entre les mots ou les phrases. Ce phénomène, précisé dans l'analyse de la *Phénoménologie de la perception* (à la première partie du chapitre VI), est ce qu'on appelle la puissance d'expression du langage en-dehors de la capacité de construire du sujet, Merleau-Ponty en parle comme d'une « liaison latérale du signe »²⁷⁵. La conception du langage de Merleau-Ponty où la genèse du sens du langage ne provient pas du sujet, mais de la différence phonétique des signes reconnaît l'autonomie du langage qui fonctionne au-delà de la capacité de construire du sujet dans la dimension pratique du langage. Au sens où le sujet est exclu de cette autonomie, on pourrait le définir comme un phénomène passif dans l'usage pratique du langage ou dans la structure réelle du langage. La passivité se trouve à la fois dans l'intentionnalité opérante du corps et dans l'usage du langage qui semble fonctionner avant l'intervention du sujet. L'insistance sur cette passivité montre un caractère fondamental de l'ontologie de Merleau-Ponty, qui essaie de traiter le langage même comme un être autonome, et non comme un instrument dépendant de la conscience pour exprimer la pensée. La conception de Merleau-Ponty montre par ailleurs le lien entre lui et Heidegger. Lorsque Heidegger a affirmé que la parole parle - « Die Sprache spricht » -, il voulait révéler, en s'appuyant sur le phénomène ontologique par lequel l'être s'adresse à l'homme, que l'homme n'est pas le sujet de la parole, lorsque l'énoncé qui dépasse le cadre conceptuel existant s'effectue, cette parole n'est plus un langage instrumental, mais elle est un langage qui dépasse le cadre conceptuel. Il faut donc souligner que la parole dans ce sens-là n'est pas le langage utilisé par le poète, mais elle est la parole qui parle elle-même en s'exprimant à travers le poète. De la même manière, Merleau-Ponty confirme le fait que « beaucoup plus qu'un moyen, le langage est quelque chose comme un être », dans sa recherche sur la passivité immanente au corps et au langage ²⁷⁶.

2. Le schéma corporel et la grammaire.

Le fait que notre corps forme le schéma corporel par l'intentionnalité opérante implique une autre similarité structurelle entre le corps et le langage. Merleau-Ponty mentionne que «

²⁷⁵ *Signes*, op. cit., p. 51.

²⁷⁶ *Signes*, op. cit., p. 54.

le *schéma corporel* est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde ». ²⁷⁷ Nous nous mettons en relation avec le monde à travers le schéma corporel, par conséquent, c'est notre schéma corporel qui justifie que notre corps soit un être-au-monde. Une telle perspective est davantage mise en évidence dans son affirmation sur l'habitude qui révèle le schéma corporel : « Elle éclaire ainsi la nature du schéma corporel. Quand nous disons qu'il nous donne immédiatement la position de notre corps, nous ne voulons pas dire, à la manière des empiristes, qu'il consiste en une mosaïque de « sensations extensives ». C'est un système ouvert sur le monde, corrélatif du monde ». ²⁷⁸ Le corps, pour Merleau-Ponty, et en particulier le *corps propre*, est un concept qui relaye la conscience transcendantale de Husserl. Cette conception selon laquelle le *corps propre* se substitue à la conscience transcendantale revient à admettre que dans la perception du monde, ce qui nous permet d'aborder le monde comme objet est la reconnaissance du corps percevant qui fonctionne déjà avant de constituer le sens du monde par la conscience comme subjectivité transcendantale. Autrement dit, chacun de nous admet que « Quels que puissent être les glissements de sens qui finalement nous ont livré le mot et le concept de conscience comme acquisition du langage, nous avons un moyen direct d'accéder à ce qu'il désigne » ²⁷⁹, c'est-à-dire d'admettre la transcendance du *corps propre* en tant que « moyen direct » pouvant relier le monde et le sujet. C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty décrit son objectif : « Notre but constant est de mettre en évidence la fonction primordiale par laquelle nous faisons exister pour nous, nous assumons l'espace, l'objet ou l'instrument, et de décrire le corps comme le lieu de cette appropriation ». ²⁸⁰ Le schéma corporel serait donc à la fois l'épaisseur du corps et la conscience incarnée qui transforme le *corps propre*, concept qu'il décrit, comme un système ouvert au monde et lié au monde. Par ailleurs, comment serait-il possible, si nous voulons analyser la similarité structurelle entre les concepts phénoménologiques qu'utilise Merleau-Ponty dans sa phénoménologie et le langage, d'obtenir une similarité structurelle entre le schéma corporel permettant l'expérience du monde et le langage? Tout d'abord, il faudrait remarquer qu'il y a un schéma, qui fonde la régularité de la grammaire permettant la parole et le langage. Le schéma corporel est le principe unificateur qui fonde le *corps propre* en tant que sujet existentiel, car « le *corps propre* se donne comme une totalité par tel schéma corporel. Ce que

²⁷⁷ *PhP*, p. 117.

²⁷⁸ *PhP*, p. 168. (Nous soulignons)

²⁷⁹ *PhP*, p. x.

²⁸⁰ *PhP*, p.180.

la totalité signifie, est que mes parties se rapportent les unes aux autres d'une manière originale ». ²⁸¹ Le fait que la relation, par rapport au *corps propre*, entre chaque partie du corps agit de manière unificatrice un double sens : d'abord, l'unité du corps signifie que lorsque le corps se dirige vers le monde, la relation entre chaque partie du corps est ajustée de manière plus appropriée et « unificatrice » en fonction de la position du corps au monde. Là, le terme corrélatif de l'unité du corps renvoie à une situation particulière dans laquelle le corps est posé dans le monde, et par conséquent l'unité du corps voulant s'adapter à la situation est toujours ouverte au changement du schéma corporel selon la situation qui change. Ensuite, ce changement du schéma corporel se constitue en principe au niveau de la téléologie du corps propre. Si le changement du schéma corporel se fait du point de vue de l'adaptation du corps au monde, cela signifie que le corps, posé dans sa situation d'être-au-monde, s'impose à soi-même son propre système pour atteindre son objectif. Les schémas corporels accumulés dans notre corps reflètent de nombreux objectifs que nous avons établis dans le monde. En un mot, l'unité de notre corps implique toujours implicitement le changement du schéma corporel et ce changement se fait toujours en fonction de l'objectif que porte le corps par rapport au monde. Ce qui permet à la fois l'unité du corps et le changement du schéma corporel serait l'intention elle-même et la structure qu'impose le monde au corps. Finalement, la constitution du *corps propre* en tant que subjectivité transcendante repose sur l'unité du corps qui accepte le changement du schéma corporel selon notre rapport au monde. Néanmoins, il faut insister sur le fait que le changement du schéma corporel n'est pas aléatoire, mais s'effectue systématiquement. Autrement dit, le schéma corporel change selon certaines lois, puisque son changement se limite toujours à la relation avec le monde. Le schéma corporel ne se modifie que dans la mesure où la situation du monde est imposée au corps ; et le monde comme cette condition forme la loi du schéma corporel en limitant le changement du schéma corporel à la situation dans le monde, et non de manière aléatoire. Par exemple, la mobilité de mon corps n'est jamais infiniment libre, ni indépendante de ma situation et de celle des membres de mon corps. Afin de réaliser l'objectif de dormir, le schéma de mon corps allongé sur le lit tente de former le schéma corporel tout en étant influencé par la situation, l'autonomie de mes pieds dans cette situation n'est pas sans rapport avec la position de ma tête et de mes bras. En d'autres termes, le schéma corporel fonctionnant sur le corps posé dans une situation forme une sorte de loi

²⁸¹ *PhP.*, p. 114.

limitative dans la mesure où il ne pourrait pas transcender la relation avec les membres de mon corps. La particularité de la loi du schéma corporel formée par ces relations internes du corps est analogue à la structure grammaticale immanente au langage. Le langage exige une certaine grammaire. La grammaire dans ce contexte se définit comme la loi de l'usage du langage, donc comme une relation régulière entre les mots et entre les phrases. De même que le schéma corporel, dans une situation du monde où est posé le corps, régule les relations des organes internes du corps en fonction d'un certain but, quand il s'agit de l'usage pratique du langage, nous pouvons trouver une loi interne selon laquelle le langage, ou une expression du point de vue individuel, s'organise à l'intérieur—et selon la règle propre — par rapport à l'extériorité de la situation du sujet de langage. L'expression de l'intention du locuteur se construit de manière adéquate à la circonstance, et cette expression, comme les membres du corps qui se construisent dans la limite posée par chaque membre, n'est pas indépendante des relations entre chaque mot, chaque phrase, et des expressions précédentes et suivantes. Autrement dit, une expression forme la loi de la grammaire dans la limite de relation de chaque membre composant l'expression, et c'est dans cette règle de grammaire que l'unité de l'expression se forme. Cette unité selon la loi limitée n'est pourtant pas accomplie de manière définitive, mais fonctionne toujours en tant qu'unité ouverte à une nouvelle expression. De même que le corps transforme son schéma corporel en se mettant en relation avec le monde, la grammaire modifie sa loi en interaction avec les changements du monde. La linguistique l'analyse à la fois synchronique et diachronique puisque l'unité, la structure du langage comme totalité, et la grammaire sédimentent leur schéma et se transforment dans l'historicité. Nous pouvons donc repérer des points communs entre le schéma corporel et la grammaire : en premier lieu, le schéma corporel et la grammaire forment une loi régulière de manière unificatrice en fonction de la relation entre les parties qui constituent le soi. En deuxième lieu, l'unité de cette loi n'est pas fixée au moment de son achèvement, mais elle est l'unité comme un système ouvert acceptant implicitement le changement, l'unité qui se reconstitue au fur et à mesure que le sens du monde change. En troisième lieu, la structure du changement du schéma corporel et de la grammaire comme unité ouverte au changement se déploie dans l'horizon temporel et forme l'épaisseur du corps et l'historicité de la grammaire. Le fait que la loi qui s'applique à la fois au schéma corporel et à la grammaire est influencée par le monde signifie que les deux termes sont constitués par le but qui relie le sujet au monde. D'ailleurs, la structure du changement potentielle des deux implique que la relation entre le sujet et le monde se prolonge toujours de manière incertaine, mais également que la structure

du sens que forment le monde et le sujet reste toujours imparfaite, et de ce fait, le caractère ouvert commun entre le schéma corporel et la grammaire montre l'infinitude du monde du sens.

2-1. La syntaxe du geste signifiant et sa transcendance pour la parole.

La similarité entre le geste et la grammaire se trouve plus directement dans la simplicité expressive du geste que dans le schématisme caractéristique du corps. D'ailleurs, il semble que cette économie du geste signifiant fonde la nature "grammaticale" du schéma corporel et en même temps, montre la puissance transcendante du geste pour le langage selon sa primordialité. La grammaire signifie un système, c'est-à-dire une relation entre des mots qui forment une grammaire et l'économie de l'expression corporelle possède une nature grammaticale du fait qu'elle est toujours une expression de l'événement relationnel : du point de vue philosophique sur le langage, la raison pour laquelle le geste est considéré comme une expression accessoire à la langue ou une expression primitive provient de la simplicité expressive du geste, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle l'expression par le geste ne peut pas être abordée à travers le langage. Ce caractère apparemment "primitif" du geste par opposition à la complexité de la parole²⁸² peut cependant être considérée comme grammaticale, parce qu'elle est en principe formée par la relation elle-même indépendamment de toute référence à la langue phonétique. Par exemple, un geste comme dessiner une ligne sur le cou avec la main peut avoir la signification symbolique qu'il s'est fait tuer, car il implique des éléments grammaticalisés tels que la main(c'est-à-dire le *sujet*) qui coupe(*verbe*) le cou(*objet*). Bien sûr, si un tel geste est possible, c'est parce qu'il est codifié dans une certaine culture. Mais nous pouvons trouver également cette nature relationnelle du geste dans des gestes plus naturels ; en fait, la nature grammaticale du geste se retrouve même dans le mouvement simple car l'enfant qui ne parle pas encore peut déjà désigner quelque chose, et la direction de sa main indique ici l'objet de *là-bas* pour son corps ou son espace. Ainsi, même dans un geste simple ou naturel, la caractéristique relationnelle de quelque chose pour quelque chose est révélée. Nous pouvons donc dire que le geste est grammatical dans la mesure où l'élément expressif du geste, formé à travers les mouvements des membres du corps, et ses relations peuvent être considérés comme une sorte de syntaxe. En un mot, la raison pour laquelle le geste signifiant

²⁸² Cf. Michel Guérin, *Philosophie du geste*, Actes sud, 1995, p. 13.

peut avoir une nature symbolique ou une puissance descriptive est qu'il y a un système grammatical primordial dans la transformation de la relation temporelle et spatiale de chaque organe du corps, c'est-à-dire dans un geste. Nous pourrions révéler plus clairement cette nature grammaticale primordiale des gestes en opposant des expressions phonétiques simples, puisque cette caractéristique relationnelle de l'expression corporelle, c'est-à-dire la nature descriptive impliquée dans un geste simple est contrastée clairement avec la nature référentielle immédiate de l'expression phonétique. En effet, il convient de noter que l'expression phonétique a une caractéristique référentielle plutôt qu'une caractéristique descriptive : par exemple, un cri instinctif pour signaler un danger est une indication pour un danger lui-même plutôt qu'une description du contenu d'un danger. Même s'il s'agit d'une expression phonétique plus spécifique, chaque expression phonétique individuelle est limitée par l'indication de l'objet lui-même plutôt que par la description du contenu du phénomène ou de la situation ; dans le cas de l'expression vocale de l'enfant qui représente un objet, ce que son expression vocale qui symbolise un chien ou un chat indique n'est limité qu'à l'objet qu'elle représente. Quand l'enfant s'exprime ce que nous pouvons comprendre ne mobilise pas seulement son expression vocale, mais aussi le geste accompagné par une telle expression vocale ; un langage corporel dans un pays étranger serait un exemple typique d'un tel cas. Ainsi, alors que l'expression phonétique se limite à indiquer un objet, le geste possède un pouvoir descriptif intuitivement compris dans la relation des membres par ses mouvements. Ce pouvoir descriptif du geste joue un rôle décisif dans la conception du langage chez Merleau-Ponty, qui cherche l'origine du langage dans le geste. Si nous cherchons l'origine du langage dans une langue parlée primitive, nous aurons de comprendre le processus par lequel les expressions individuelles sont concentrées et disposées selon un ordre grammatical, de savoir comment l'expression des dimensions matérielles et instinctives peut se transposer dans un système d'expression consciente et réfléchi. Tant que l'origine du langage est comprise à partir de la dimension sensible séparée de la puissance descriptive, c'est-à-dire de la syntaxe primitive, le problème de l'écart entre la dimension sensible et la dimension de la conscience par laquelle la description est rendue possible ne sera pas résolu. Mais si nous pouvons accepter ce pouvoir descriptif primordial du geste, nous pourrions au moins ne pas renoncer à la continuité de l'acte de la référence à l'acte descriptif dans le processus du développement de l'expression naturelle au langage conscient. Parce que la signification du geste est formée par la relation des membres du corps, il y a une sorte de grammaire primordiale dans une telle relation.

De même, nous pouvons affirmer la caractéristique grammaticale du geste signifiant de différentes manières. Nous pouvons dire que l'idéal de la grammaire est une expression complète. De ce point de vue, le geste demandé pour l'expression ou la communication complète n'est pas accessoire, mais nécessaire en tant que moyen réalisant l'idéal de la grammaire, et le geste lui-même est donc grammatical. En effet, dans le processus de la communication quotidienne, les gestes sont toujours mobilisés pour transmettre correctement notre pensée. Il faut donc que le geste soit considéré comme en relation avec le langage, non comme accessoire ou comme simple substitut : « Une chose, cependant, est de s'exprimer *par* gestes, une autre est de parler *avec* des gestes. Il s'agit cette fois d'accompagnement, non de substitution. La para-linguistique (et non plus sub-linguistique), le geste renforce, renchérit, concède, retire, supprime et surtout, comme on dit, "met le ton", c'est-à-dire souligne dans la parole, quel que soit son mode, les reliefs de l'expressivité. S'il n'a pas d'incidence directe sur les concepts, il détermine en revanche la valeur à leur accorder, il superpose ainsi à l'information une sorte d'information sur l'information [...] il lui offre une plate-forme de rythmes, une scansion susceptible d'accentuer l'intérêt. [...] Le geste opère une *schématisation* par le corps de la pensée abstraite »²⁸³. De plus, à partir du moment où cette relation de la parole au geste est reconnue, tout renversement de la relation entre la parole et le geste devient possible. La puissance descriptive du geste signifiant et sa nature para-linguistique semblent exercer un certain pouvoir tacite dans le discours ; si on accepte la thèse de Merleau-Ponty, que la puissance du langage ou du discours ne dépend pas de la pensée mais constitue plutôt la pensée, cette puissance signifiante et descriptive du geste doit être considérée comme une puissance primordiale de formation des idées avant le langage. Ce qui fait que la philosophie peut être considérée comme un « dialogue éperdu entre les *significations* transcendantes et l'immanence du *sens*, enchâssé, [...] dans la "foi perceptive" »²⁸⁴, que cette puissance signifiante du geste peut être reconnue.

Désormais, la similitude structurelle entre le geste et la grammaire nous amène à reconnaître la transcendance du geste signifiant pour le langage. Ici, la transcendance du geste signifiant peut être comprise dans deux sens différents. D'une part, elle signifie que le geste présentant une signification est formé en dépassant la forme prégnante du corps qui constitue le schéma corporel, c'est-à-dire la limite sur les autres parties d'une partie du corps, voire en dirigeant cette limite. Autrement dit, la transcendance du geste est une expression soulignant

²⁸³ *Philosophie du geste*, op.cit., pp. 14-15.

²⁸⁴ *Ibid*, p. 73.

la puissance de l'expression active du geste dépassant le geste passif en tant que l'acte expressif sur le monde : nous avons précédemment désigné le schéma corporel comme intentionnalité du corps et en même temps comme structure qu'impose le monde au corps. Cependant, malgré cette relation réciproque entre le corps et le monde, cela est encore une expression axée sur la mise en évidence des contraintes naturelles imposées au corps. Bien que nous insistions sur une coordination réciproque entre le corps et le monde dans la composition du schéma corporel, le mouvement d'un geste naturel dépend toujours de la puissance du monde en ce sens qu'il ne transcende pas intentionnellement la situation naturelle dans laquelle se trouve le corps, c'est-à-dire la structure qu'impose le monde au corps. À cet égard, dans les gestes naturels il n'y a pas d'écart entre le sens et l'action qu'ils sont censés exprimer. Autrement dit, l'acte naturel est le sens même qu'il veut exprimer : le mouvement des membres de notre corps n'est coordonné que par notre schéma corporel qui correspond à l'environnement du monde, et non constitué artificiellement ; par exemple, des mouvements *non naturels* qui ne sont pas liés au mouvement naturel que le schéma corporel impose au corps comme la torsion consciente du bras : ainsi, le geste naturel ne dépasse pas l'ordre interne du schéma corporel. Par contre, le geste signifiant dépassant le geste naturel rompt cette adhésion entre le geste naturel et le monde, et il obtient même une expressivité plus forte en contraignant le mouvement à s'éloigner de cette adhésion dans le processus d'échappée à l'ordre que le schéma corporel assigne au corps. La danse est un exemple typique d'un geste signifiant qui transcende le sens naturel que le monde impose au corps. En effet, le mouvement de danse essaie de dépasser le schéma stéréotypé imposé par le monde au corps, et ce geste est considéré comme un acte d'expression du sens en le modifiant intentionnellement à travers notre corps. Bien sûr, la danse n'est pas un geste formé uniquement par elle-même, mais l'acte de créer son propre mouvement dans l'interaction avec l'environnement comme avec d'autres gestes. Par exemple, la danse nécessite une stimulation externe un rythme, une mélodie ou une musique, par conséquent, elle peut aussi être considérée comme geste naturel provoqué par des stimuli environnementaux. Mais il y a une sorte d'auto-référence par laquelle le geste de la danse se distingue du geste naturel ; autrement dit, le geste de la danse implique le désir d'exprimer quelque chose au-delà des gestes naturels dérivés des stimuli environnementaux, en fonction du degré de liberté qui lui est donné²⁸⁵. Alors que le geste conforme au schéma corporel est formé dans un cadre qui

²⁸⁵ Ici, *l'auto-référence* et *le degré de liberté* signifient *l'attention à soi* de laquelle M. Guérin dit : «

limite le degré de liberté des membres, les gestes de danse, par exemple la contraction et l'étirement des membres, le saut, la rotation et les secousses, transcendent les gestes naturels dans la mesure où les formes que les gestes de la danse veulent révéler dans l'espace sont constituées de manière artificielle en dépassant les gestes naturels : « le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la *conservation de la vie*, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices comme la danse. Enfin tantôt la signification visée ne peut être rejointe par les moyens naturels du corps ; il faut alors qu'il se construise un instrument, et il projette autour de lui un monde culturel »²⁸⁶. Cette affirmation de Merleau-Ponty signifie qu'il y a un sens qui ne peut pas être exprimé par le geste naturel et qu'un tel sens n'est montré qu'à travers le mouvement artificiel du corps qui transcende le geste naturel. La danse est un moyen expressif qui révèle un sens créatif, c'est-à-dire un geste dépassant le schéma corporel, au sens où elle exprime une signification au-delà du geste naturel. Quand le geste de la danse est formé, ce qui forme un tel geste n'est pas la réflexion consciente, mais le corps subjectif lui-même, et il est une expression immédiate de la situation que le corps est en train de percevoir. Cela signifie-t-il la transcendance des gestes par rapport au langage? Mais dans ce geste expressif et créatif, nous pouvons clairement découvrir la transcendance du sens gestuel sur le langage. Si la transcendance du geste signifiant peut être reconnue, la thèse de Merleau-Ponty qui affirme ~~la transcendance de~~ la parole contre la pensée et que le geste transcende la parole pourrait être développée jusqu'à l'affirmation de la transcendance du geste signifiant par rapport au geste naturel et au langage.

La danse est d'abord attentive à soi. Ici, le geste s'attend et se recueille à travers une contention qui, étrangement, ne combat pas la grâce ; car il se récolte lui-même dans sa souveraineté désinvolte. Le corps ne veut rien que soi, que son exultation». *Philosophie du geste*, op.cit, p. 64.

²⁸⁶ *PhP*, p.171. Nous pouvons également affirmer la nature de la transcendance du geste de la danse par rapport au geste naturel chez Merleau-Ponty : « on pourrait montrer, par exemple, que [...] la danse se déroule dans un espace sans buts et sans directions, qu'elle est une suspension de notre histoire, que le sujet et son monde dans la danse ne s'opposent plus, ne se détachent plus l'un sur l'autre, qu'en conséquence les parties du corps n'y sont plus accentuées comme dans l'expérience naturelle : le tronc n'est plus le fond d'où s'élèvent les mouvements et où ils sombrent une fois achevés ; c'est lui qui dirige la danse et les mouvements des membres sont à son service». Ibid, p. 333-334.

De même, la nature transcendante du geste signifant peut être trouvée dans la limite du langage par rapport au geste signifant. La raison pour laquelle le geste de la danse, c'est-à-dire le geste signifant, peut signifier quelque chose, c'est qu'il symbolise quelque chose, mais nous ne pouvons pas expliciter clairement un tel symbole, Car la compréhension du geste qui s'exprime dans la danse est immédiate et pré-réflexive. C'est la même chose pour le danseur et la personne qui assiste à la danse. Contrairement aux gestes naturels, qui sont des réactions à l'environnement, les gestes de danse sont toujours symboliques et cette nature symbolique découle du geste créatif du danseur. Mais, ce geste créatif du danseur qui danse en improvisant a tendance à être instantanément formé, plutôt que composé de manière réflexive par la conscience. Le sujet de la danse n'est pas la conscience réflexive, mais le corps qui exprime son sens en projetant instantanément son intention au monde. Le geste de la danse peut donc être considéré comme acte signifant et exprimant de manière autonome et immédiate le contenu de la communication entre le corps et le monde. Enfin, nous pouvons dire que le geste signifant de la danse dépasse le langage, puisque la danse est un acte qui symbolise le sens invisible par la forme visible du geste.

Nietzsche évoque la danse de la manière suivante : « Élevez vos cœurs, mes frères, haut ! Plus haut ! Et n'oubliez pas non plus vos jambes ! Élevez aussi vos jambes, bons danseurs, et mieux que cela : vous vous tiendrez aussi sur la tête ! [...] -même la pire des choses a de bonnes jambes pour danser : apprenez donc vous-même, ô hommes supérieurs, à vous placer droit sur vos jambes ! »²⁸⁷. Cette admiration du danseur ne concerne pas seulement l'impulsion dionysiaque qui n'est pas subordonnée à l'idée ou à l'intellectualisation, mais à la valeur de l'expression créatrice dans la liberté. Ce qui fait que la danse peut être désignée ici en termes de créativité, c'est qu'elle symbolise quelque chose en dépassant le logos linguistique, et ce qui rend ce symbole transcendantal, c'est la puissance signifante immédiate du corps, c'est-à-dire une syntaxe primordiale du geste. À ce stade, le geste en tant que syntaxe primordiale est une expression directe du sens du monde, désormais le geste signifant devient aussi une charnière entre le geste naturel et le langage²⁸⁸.

3. Le corps et le langage ne permettent pas la réduction complète.

²⁸⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, La Gaya Scienza, 2012, p. 435.

²⁸⁸ *Philosophie du geste*, op.cit., p. 17.

Nous voulions démontrer, en s'appuyant sur les concepts d'intentionnalité et de schéma corporel, la similitude structurelle entre le corps et le langage. Ce dernier chapitre concernait la volonté de voir la relation entre l'ordre idéal du langage et l'ordre sensitif²⁸⁹ du corps du point de vue de la continuité et non de la rupture, mais aussi un essai pour élargir la totalité de la perception qui est la proposition profonde de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à l'ordre idéal. Cependant, nous pourrions, dans ce travail, appliquer au corps et au langage la conception de Merleau-Ponty du concept phénoménologique de réduction, afin de réfléchir sur une autre similitude structurelle entre le corps et le langage.

Merleau-Ponty aperçoit la limite du concept de réduction. Il insiste clairement, dans l'introduction de *Perception*, sur l'impossibilité d'une réduction complète²⁹⁰. Néanmoins, lorsque Merleau-Ponty le mentionne, on ne peut considérer qu'il admet l'impossibilité totale de la réduction. Puisqu'il affirme lui-même que la réduction au sens étroit ne serait pas la réflexion qui « se retire du monde vers l'unité de la conscience comme fondement du monde », mais prend recul pour voir le jaillissement immotivé du monde²⁹¹. Par ailleurs, dans *La structure du comportement*, en définissant « la perception comme un type d'expérience originaire », il qualifie l'aperception pour but d'appréhender la « structure ambiguë de l'expérience perceptive » et de permettre l'« accès au monde et à des significations » comme une sorte de réduction ; puis il affirme que ce travail de réduction phénoménologique a un sens identique à celui de la dernière philosophie de Husserl.²⁹² Dans cette perspective, l'« étonnement » et le « jaillissement immotivé du monde » dont il parle pourraient en quelque sorte représenter la possibilité de la « perception comme à un type d'expérience originaire », ce que refuse Merleau-Ponty, c'est la réduction comme « retour à une conscience transcendante »²⁹³, c'est-à-dire qu'il doit gérer la réduction des « philosophies transcendantales de type classique »²⁹⁴ qu'il mentionne lorsqu'il critique la phénoménologie statique de Husserl. Mais il maintient un rapport positif à la réduction phénoménologique de

²⁸⁹ Sur la raison qui met le langage à l'ordre idéal et le corps à l'ordre sensitif, voir *VI.*, p. 223.

²⁹⁰ *PhP*, p. viii. «Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction ».

²⁹¹ Cf. *PhP*, p. viii.

²⁹² Cf. *SC.*, p. 236.

²⁹³ *PhP*, p. V.

²⁹⁴ *PhP*, p. 74.

Husserl, et nous pouvons considérer son approche des champs phénoménaux et transcendants, et du *corps propre* comme un exemple de réduction phénoménologique transcendantale au sens de Husserl. Celui-ci a exposé, dans *Ideen I*, la phénoménologie transcendantale par la méthode de la réduction phénoménologique transcendantale en suivant la voie cartésienne. Comme nous l'avons vu dans l'analyse sur l'intentionnalité opérante du corps, il est possible de distinguer chez Husserl : une phénoménologie statique qui situe le sujet constituant dans la dimension extratemporelle, et la phénoménologie génétique qui saisit la constitution du sujet dans l'écoulement du temps. La différence entre les deux serait au niveau de leur question fondamentale : alors que la phénoménologie statique analyse comment les différents types de consciences s'appuient sur leurs fondements de validité, la phénoménologie génétique analyse ces différents types de consciences dans le processus de leur genèse. Autrement dit, la phénoménologie génétique s'interroge sur une dimension fondamentale de la genèse du processus de constitution de la conscience. Selon Husserl, les relations dans le champ immanent forment des relations de « synthèse passive », qui seraient possibles par la conscience du temps et surtout, par l'« association ».²⁹⁵ Néanmoins, selon Merleau-Ponty, une telle réduction ne serait pas la plus fondamentale. Pour lui, dans la réduction à la synthèse passive de Husserl, « Zeitbewusstsein » et « Assoziation » sont saisis dans une relation de motivation, la relation passive de motivation se fait dans le champ inférieur de l'émotion, et le phénomène d'association est lié à la relation passive de motivation pour définir l'association comme la loi générale de la génération passive²⁹⁶ - alors que dans la pensée de Merleau-Ponty, la signification du perçu serait plutôt l'établissement d'une relation ontologique avec le monde qui se fait dans une dimension corporelle avant que l'association ait lieu. De ce fait, dans la mesure où la signification qui se forme dans la dimension corporelle n'est pas le résultat d'une association, celle-ci ne serait jamais une dimension fondamentale mais une fonction de la conscience.²⁹⁷ La foi en la fondamentale du corps sentant-percevant²⁹⁸, qui est l'originalité de la philosophie de Merleau-Ponty,

²⁹⁵ Edmond Husserl, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie par Edmond Husserl*, trad. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953, § 39. pp. 67-68.

²⁹⁶ Cf. *Méditations cartésiennes*, op. cit., § 38, pp. 65-67.

²⁹⁷ *PhP*, pp. 22-23. « La signification du perçu, loin de résulter d'une association, est au contraire présupposée dans toutes les associations. »

²⁹⁸ Même si nous interprétons la théorie du corps de Merleau-Ponty comme l'originalité de sa philosophie, et si Husserl traite le problème du corps comme moyen préalable, l'analyse de Husserl

demanderait donc une nouvelle réduction et c'est pour cela que la réduction demeure pour lui impossible à achever. Il serait pertinent de considérer que cette impossibilité de la réduction totale résulte de la dualité du corps, c'est-à-dire du fait que le corps est un corps qui sent et est senti, un corps qui perçoit et est perçu. En insistant sur l'« être avec » l'objet et le monde du corps au lieu de placer l'objet et le monde dans la pensée, Merleau-Ponty affirme que la certitude de l'objet et du monde ne se situe pas dans la pensée du sujet ou la représentation, mais qu'il s'agit d'une "foi perceptive". Lorsque la pensée garantit la certitude du monde et attribue l'unité à l'objet et au monde, le sujet qui pense obtient son unité à travers celle du monde, mais cette unité ne pourrait jamais s'achever dans le corps percevant. D'abord, du fait que la perception du corps se fait à travers les « kinesthéses », le corps ne peut pas finaliser l'unité de l'objet qu'il perçoit. L'objet posé « maintenant », « devant » le corps percevant ne montre que sa facette présentée, sa « façade », et cela peut être à tout moment changé dans le changement du temps et de l'espace. Par conséquent, même si le corps percevant fonctionne comme la condition du champ d'apparition du monde et de la constitution du monde, le fait que l'objet ne serait qu'un aspect de l'objet montré dans le mouvement du corps ou « kinesthèse » démontre qu'une perception totale de l'objet serait impossible pour le corps en tant que sujet percevant. Le sujet corporel pourrait uniquement avoir la croyance qu'il perçoit l'objet, mais ne pourrait pas obtenir l'unité de l'objet dans une dimension idéale.²⁹⁹ De la

n'est pas moins importante que celle de Merleau-Ponty. Cette comparaison ne peut pas être constituée, si nous acceptons à la fois l'évidence de la philosophie de Husserl et l'originalité de la philosophie de Merleau-Ponty. Nous devons justement admettre qu'était différent le but des chaque philosophe. Cela dit, Merleau-Ponty développe sa philosophie en recherchant sérieusement la phénoménologie génétique de Husserl : à l'université de Louvain, sa recherche sur les manuscrits inédits de Husserl prouve l'importance de Husserl pour Merleau-Ponty. Les deux philosophies sont liées par la notion de *monde de la vie* (*Lebenswelt*). Il serait plus pertinent de dire que Merleau-Ponty constitue sa philosophie dans et par cette notion de *Lebenswelt*. De même manière, nous ne pouvons pas aussi exclure complètement l'influence de Husserl sur le chiasme de chair comme principe de sa dernière philosophie. L'originalité de la philosophie de Merleau-Ponty où la nature radicale du corps est soulignée ne doit pas être interprétée comme la limite de l'analyse de Husserl sur le corps. Au contraire, cette originalité est possible par la notion de Leibköper.

²⁹⁹ Il faut faire attention, ici, à l'expression d'avoir une croyance. Merleau-Ponty comprenait le problème de l'unité de l'objet selon lequel cette unité n'existe pas dans la structure de la perception en tant que figure-fond. Pour cette raison, il amène la notion de synthèse d'horizon comme synthèse pratique. . Cf. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*,

même manière, le fait que l'objet montré par le corps percevant appartient avec kinesthèses du corps rend impossible, en mettant l'accent sur la réalité d'« être au monde » du corps, l'objet comme unité idéale, l'objet transparent que construit la conscience du sujet. Le sens du corps comme « être-au-monde » se divise en deux. D'une part, il révèle la matérialité du corps. Même si le corps est un champ qui organise l'expérience de l'objet, il ne s'agit pas du champ qui révèle le monde à l'extérieur du monde, mais il existe avec un objet dans le monde et révèle le sens du monde dans son existence avec des objets. En un mot, le corps ne sera jamais un être supérieur par rapport à d'autres objets. D'autre part, l'« être-au-monde » montre la corrélation entre le corps et le monde, c'est-à-dire la participation du corps au monde. Le fait que le monde et le corps interagissent réellement et constamment avec l'influence perceptive de l'un envers l'autre signifie que le sens du monde dépend de la situation du corps ainsi que de la corrélation entre le corps et la structure adaptée à la situation du monde, par conséquent, le corps mis en relation avec le monde devient l'intermédiaire qui fait advenir le sens du monde. Il en résulte toutefois que le corps fonctionne, dans l'écoulement de la perception liée au monde, comme un obstacle qui empêche l'achèvement transparent du sens du monde. De ce fait, le corps laisse toujours dans l'écoulement de la perception un reste du sens du monde et du soi, et l'impossibilité de la réduction complète renvoie donc au reste généré par cette situation.

L'impossibilité de la réduction complète se révèle de manière similaire lors de l'application du concept de réduction au langage. Il est incontestable que le langage, en particulier le langage conceptuel, est formé par la conscience constituante et par le sujet pensant. Or, inversement, il est aussi évident que le rôle du langage est essentiel dans la constitution de la conscience du sujet. Quand Husserl a cherché dans *L'Origine de la géométrie* la constitution de l'objectivité idéale de la vérité géométrique, il a fait hypothèse d'une première action créatrice de l'idée géométrique, de l'existence du sujet en tant que fondation originaire (Urstiftung). Cela suppose que la première proposition géométrique a été fondée sur la subjectivité comme fondation originaire, et aussi la création du concept linguistique qui révèle l'idée géométrique requiert le sujet en tant que conscience constituante. Là, le langage peut être traité comme une création du sujet pensant ou de la conscience. Mais,

Grenoble, Cynara 1989, pp.45-46. Cette synthèse d'horizon n'est que compris par la relation entre mon corps et le monde en tant qu'horizon autour de moi, ne peut pas être compris dans une évidence idéale ou intellectuelle. Force nous est donc d'attribuer la foi en l'unité d'objet à une croyance.

d'un autre côté, il est également vrai que la conscience du sujet est constituée par le langage. La conscience se constitue en systématisant les contenus perceptif qu'elle reçoit, et il s'agit d'une articulation, c'est-à-dire, de la limite du langage qui assume le rôle de systématiser et transformer l'être indivis en étants articulés. Par conséquent, il est pertinent de dire que notre conscience est constituée par l'articulation qui s'opère à travers la signification du langage. Ainsi, le fait que la relation entre le langage et la conscience n'est pas à sens unique mais circulaire rend impossible une réduction totale. Dans la conscience où s'opère la réduction, la dimension linguistique est déjà impliquée, et comme le pouvoir par lequel le langage peut constituer la conscience repose sur l'articulation comme signification inhérente au langage, de même que l'opération corporelle sur la réduction, l'opération linguistique devrait aussi générer un reste de la réduction phénoménologique. De plus, si la réduction du langage était complète, il faudrait que la communication soit transparente et complète. Pourtant, une communication complète n'est-elle pas une illusion ? Voilà les deux premiers paradoxes que Fink a suggérés avec son interrogation sur le langage : d'une part, c'est le « paradoxe de la situation de l'énonciation » ou « de l'énonciation de la connaissance phénoménologique »³⁰⁰ ; c'est la question de la possibilité même de la communication de la connaissance phénoménologique de manière générale, entre phénoménologues et autres philosophes³⁰¹ ; d'autre part, le « paradoxe de la proposition phénoménologique »³⁰² ; la question de la possibilité d'un usage significatif du langage lors de l'acte de communiquer une telle connaissance.³⁰³ Dans ces deux paradoxes de la réduction, Fink conclut à l'impossibilité d'une communication complète³⁰⁴. L'écart entre les mots utilisés pour représenter l'expérience ordinaire et ceux qui qualifient l'expérience intérieure de la réduction engendre

³⁰⁰ E. Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, 1974, p. 173.

³⁰¹ Cf. Stephen A. Noble. Cf. *Silence et langage*. op. cit., pp. 62.

³⁰² *De la phénoménologie*, p. 174.

³⁰³ *De la phénoménologie*, p. 172. Sur le problème de la réduction et du langage de quel Fink a soulevé, je me réfère à l'analyse de Stephen A. Noble. Cf. *Silence et langage*. op. cit., pp. 60-68.

³⁰⁴ Cf. E. Fink, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Trad. Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 165: « Dans son écrit, "Formale und transcendente Logik" il pose des questions constitutives du sens à la logique formelle, et il cherche une explication de celle-ci dans un retour à des processus constitutifs de donation de sens. Mais il n'élabore pas une logique des énoncés transcendants eux-mêmes. Le rapport entre compréhension de l'être au sens de la phénoménologie transcendantale et langage demeure dans l'obscurité ».

le reste linguistique rendant impossible la réduction. En d'autres termes, si c'est la particularité de la perception causée par la sensation de mouvement immanente au corps qui rend impossible la réduction phénoménologique du corps, c'est l'articulation du sens du langage qui rend impossible la réduction du langage. De même que la perception, limitée dans le temps et l'espace, ne peut pas obtenir l'unité de l'objet et du monde, de même le langage, en articulant le sens, ne peut pas montrer le sens du monde dans l'unité. La richesse du sens que le monde transmet – selon notre perception – est fixée au moment où le langage l'exprime. Et cette particularité du langage justifie qu'une réduction complète serait un mythe et qu'il n'y a pas de communication complète. L'effort de Merleau-Ponty pour relier le langage à la dimension corporelle paraît donc clair. Si l'on considère encore le langage comme quelque chose idéal, la limite du langage va rester impossible à surmonter à cause du reste d'écart du sens, et le langage va demeurer dans une dimension idéale, tout en restant séparé du monde, comme unité « propre au soi » au sens idéal, ce qui signifie sa rupture avec le corps en tant que dimension du de silence sensitif et avec le monde. Cependant, le corps parle de manière ontologique, et se reconstruit en formant le sens et en signifiant le monde. La position de Merleau-Ponty qualifiant le langage comme une attitude (*Einstellung*) ou un comportement par rapport au monde veut montrer la relation entre le sujet corporel et le monde, insistant sur le fait que le sens du monde ne se situe pas dans une dimension idéale, mais dans une dimension sensitive constituée dans la liaison entre le corps et le monde. La négation de la possibilité d'une réduction complète, s'accompagne aussi d'un essai pour dépasser la rupture entre le monde sensitif et le monde idéal en faisant apparaître le langage comme l'idéal par rapport au corps qui est le fondement existentiel. Par conséquent, pour Merleau-Ponty, l'impossibilité de la réduction à la fois « sur » et « par » le corps et le langage serait le motif qui révèle encore le monde préverbal qui est le champ du silence.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE : L'IMPOSSIBILITÉ DE LA DIVISION ENTRE LE SENSIBLE ET LE SIGNIFICATIF ET LE PARADOXE DE L'EXPRESSION.

L'intérêt de Merleau-Ponty pour le langage est causé par le fait que le langage « révèle tous les aspects de la phénoménalité »³⁰⁵. Lorsqu'il a parlé du *cogito* tacite, en effet, il était bien conscient de son impossibilité³⁰⁶, mais en même temps, il ne pouvait pas renoncer à « un sol silencieux qui définit le *cogito* »³⁰⁷. Quand il a voulu constituer l'ordre du visible et de l'invisible par la phénoménalité de la chair, c'est-à-dire, par l'être naissant du sensible, l'idée à laquelle il a donné la primauté, c'est que l'idéalité s'appuie aussi sur le fond sensible. Cela signifie que « c'est du même coup s'interdire à jamais de sortir de la phénoménalité, se défendre de s'extravaguer hors du sensible ». ³⁰⁸ Cependant, le fait qu'une sémantique précédant l'idéalisation, propre au sensible et permettant l'idée, se révèle uniquement par le mot, provoque la nécessité d'un tiers, c'est-à-dire l'être de la chair qui n'est ni idéal ni sensitif, ou à la fois idéal et sensitif. L'être de la chair est une révélation dans le phénomène où le langage fait preuve de sa puissance à travers l'écart ontologique entre le sens et l'expression, le signifiant et le signifié, c'est-à-dire dans le mouvement ontologique où le langage possède l'idéalité et le sensible et peut les subsumer, et dès lors contribuer en but philosophique de Merleau-Ponty. Mais nous ne pouvons pas traiter son argument comme une sorte d'oracle mystérieux, car, lorsque nous abordons la question ontologique du sens, ce que nous voyons, c'est bien la distinction entre *cogito tacite* et *cogito parlé ou parlant*. C'est seulement lorsqu'il

³⁰⁵ Clara da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty - Le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005(2^e tirage, 2012), p. 119.

³⁰⁶ « Ce que j'appelle *cogito* tacite est impossible. Pour avoir l'idée de «penser» (dans le sens de la «pensée de voir et de sentir»), pour faire la «réduction», pour revenir à l'immanence et à la conscience de ... il est nécessaire d'avoir les mots. C'est par la combinaison de mots (avec leur import de significations sédimentées, et capables par principe d'entrer dans d'autres rapports que les rapports qui ont servi à les former) que je *fais* l'attitude transcendantale, que je *constitue* la conscience constituante ». VI, p. 222.

³⁰⁷ Cf. *Merleau-Ponty - Le corps et le sens*, op. cit., p. 107-108.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 113.

y a quelque chose qui se forme dans cette distinction, et en même temps, qui se maintient en formant cette distinction, que l'on peut considérer la continuité entre le sens tacite et l'énoncé, le sensible et l'idée. S'il était possible de substituer deux termes dans lesquels cette continuité existerait à deux autres termes : un terme de la perception qui rend possible un non-dit, c'est-à-dire la perception comme « action en elle-même sans intention autre que celle de se percevoir percevant », et un autre terme du langage qui a d'autres intentions en plus de lui-même, nous pourrions désormais dire que la relation entre le sensible et l'idée est une relation de chiasme charnel, unifiant et échangeant deux termes différents par l'expressivité du langage. Le langage pourrait être défini comme action charnelle ou le mouvement second de la chair, bien qu'il ne soit pas défini comme chair. Le caractère sensible dans la phénoménologie du langage atteste de la continuité entre deux dimensions différentes, lorsque la notion de chair est interprétée comme « le milieu de dissolution de l'objet et du sujet, ce qui fonde d'un monde commun sur la base d'une réversibilité ou d'un échange fondamental des données sensibles »³⁰⁹ et que le langage révèle par notre geste, notre voix, l'idéalité comme l'invisible. L'importance de la phénoménologie merleau-pontienne pour la notion d'expression sera, donc considérée de deux côtés. Aussi longtemps que la notion de phénoménalité est définie comme la puissance qui engendre le phénomène, c'est-à-dire comme « le mode selon lequel elle se phénoménalise originellement, la substance, l'étoffe, la matière phénoménologique dont elle est faite - sa matérialité phénoménologique pure »³¹⁰, le sens de la phénoménalité du langage indique l'événement qui phénoménalise le langage : l'expression qui ne contient pas seulement l'élément sensible l'incarnant originellement, mais aussi l'idéalité qui s'abstrait de sa corporéité. D'autre part, si nous pouvons poser que la phénoménalité permet de penser le monde concret et l'origine de la vérité, l'expression en tant que ce qui révèle la phénoménalité du langage, serait l'événement origininaire faisant naître la vérité du monde, l'origine de la vérité provient ainsi du monde qui implique mon corps. La notion d'expression peut finalement devenir la clé pour savoir comment s'unissent la dimension idéale du langage et le corps comme dimension sensitive ou matérielle. Enfin, la discussion phénoménologique sur le langage de Merleau-Ponty résulte du problème de la relation entre le sensible comme ossature de sa phénoménologie et l'idéal qui semble le transcender, et ce problème pourrait être réglé par la notion d'expression.

³⁰⁹ Clara da Silva-Charrak, op. cit., p. 112.

³¹⁰ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 6.

Pour résumer, nous avons cherché, dans la première partie, pourquoi Merleau-Ponty s'est intéressé au problème de l'expression. Nous avons découvert que le problème de l'expression renvoyait au problème de la relation entre la dimension sensitive problématisée dans sa vision phénoménologique linguistique et la dimension idéale qui semble dépasser la dimension sensitive, et que ces dimensions pourraient s'unir grâce au concept d'« expression ». Dans ce contexte, afin d'aborder le concept d'expression en tant que dimension unificatrice et totale, il nous a paru nécessaire de comprendre le rapport entre le sens immanent à l'expression et les choses sensibles. C'est dans ce but que nous avons abordé les problèmes du langage pouvant se poser dans *La structure du comportement* ; plus précisément, nous avons traité de la structure du langage sous le rapport de la conscience vitale et de la situation perçue-travail, et de la signification immanente. Ensuite, dans le chapitre du « corps comme expression et la parole » dans la *Phénoménologie de la perception*, nous avons analysé la simultanéité de la parole et la pensée selon laquelle le sujet pense en parlant et dans laquelle se trouve la corporéité du langage, c'est-à-dire la thèse selon laquelle le langage comme objet idéal fait seulement partie des gestes abstraits ou des comportements du corps. De la même façon, nous pouvons voir, « Sur la phénoménologie du langage », que le point de vue de la phénoménologie du langage revendiquée dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* est renforcé par l'analyse des concepts linguistiques de Saussure. Selon nous, la structure du langage dans la phénoménologie de Merleau-Ponty correspond directement à la perception corporelle et à la structure de l'intentionnalité corporelle. Nous avons également découvert, en appliquant l'intentionnalité opérante, le schéma corporel et la réduction à la fois au corps et au langage, que ces concepts phénoménologiques s'appliquent aux deux d'une manière similaire. Ce que nous en déduisons, c'est que le corps, qui établit par la sensation ses propres systèmes de sens en lien avec le monde-chose environnant doit être considéré comme interposé entre la dimension matérielle et la dimension du sens. Le corps est un être matériel-sensible au sens où il est un être sentant et percevant en tant qu'être étendu, mais aussi, par la perception, il est un être structurant du sens dans la mesure où il génère le sens du monde en formant la synthèse pratique³¹¹ antérieure à la synthèse intellectuelle, c'est-à-dire l'unité d'objet par la synthèse horizontale, cette totalité et cette continuité du corps qui se déploie de la sensation au sens montre bien que le corps est une charnière entre la dimension de la sensation et la dimension

³¹¹ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op.cit., pp. 45-46.

du sens ou de l'idéalité. Merleau-Ponty l'appelle la conscience corporelle. De même, le langage qui est généré dans la dimension matérielle d'élément scriptural, phonétique, et qui représente le sens idéal est aussi un être sensitif-matériel et possède le caractère constituant du sens. Il en résulte les deux conclusions suivantes : d'abord, le « sens » dans la pensée phénoménologique de Merleau-Ponty ne apparaît pas comme articulé tel quel, mais il est déjà construit dans une dimension perceptive. Autrement dit, le sens considéré comme formé dans une dimension idéale se forme déjà dans la substructure sensitive, et le sens idéal doit être considéré comme abstrait à un niveau supérieur du sens sensitif dans cette substructure. Le sens formé dans la substructure sensitive relève donc d'un concept large de « sens », et malgré son sens implicite, ce serait un sens tacite construit par le *cogito* tacite. Par ailleurs, l'abstraction possible du sens tacite par le langage, c'est-à-dire ce qui permet au sens implicite d'être présenté comme une expression explicite, serait dûe à la similarité structurelle entre le corps sensitif formant le sens tacite et le langage comme expression. Le fait que le sens tacite peut être abstrait par le langage est la preuve d'une série de continuités, ce qui signifie que le corps constituant le sens et le langage exprimant le sens ne sont pas séparés, mais qu'ils sont des dimensions entre lesquelles il y a continuité. Ainsi, le problème du langage pour Merleau-Ponty formule la dimension de l'expression formée sur la base de la continuité entre le corps et le langage.

Cependant, quand il s'agit de formuler la dimension de l'expression sur la base de la continuité, nous rencontrons encore une nouvelle question. Si, suivant Merleau-Ponty qui insiste sur l'unité entre le corps et le langage, le passage du sens implicite obtenu dans le corps sensitif au sens explicite du langage idéal est basé sur la similarité structurelle entre le corps perceptif et le langage, et si le phénomène du langage s'engendre à partir du monde sensitif, c'est-à-dire s'il est possible de dire que la similarité structurelle entre le sensitif, la totalité du sens, la perception qui la garantit, et le langage révèle l'idéal et le sensitif comme inséparables – comme la vision et le vu ne sont pas séparables –³¹², il faudrait que notre langage puisse montrer « au moins » le sens du monde perçu par notre corps. L'opacité du corps perceptif ne permet pas au langage de montrer le sens du monde et l'unité de l'objet de manière transparente, – autrement dit, même s'il faut reconnaître l'opacité du sens du monde causée par l'existentialité du corps posé dans la simultanéité de la vue et du vu –, le sens perceptif opaque du corps perceptif doit être cohérent avec le langage produit dans le corps

³¹² « Nous avons admis que la certitude de la vision et celle de la chose vue sont solidaires. », *PhP*, p. 457.

sensitif selon une continuité structurelle. Mais le langage que j'utilise exprime-t-il de manière cohérente au moins le sens implicite perçu par mon corps? Ou bien, est-ce qu'il exprime juste le sens implicite? Si c'est le cas, le langage aurait toujours seulement un sens implicite. On peut se poser d'ailleurs une question plus fondamentale : le langage que j'utilise exprime-t-il le sens que mon corps perçoit implicitement en rapport avec un sens implicite ? Si cela est vrai, le langage en tant que communication restera toujours incertain ; ainsi, la certitude pour le sujet de pouvoir exprimer son sens avec son langage restera également impossible pour l'opacité du sens perçu. Et pourtant, on est conscient des choses perçues et on communique avec autrui. Ce questionnement implique une interrogation sur le sens formé à l'intérieur du sujet, et soulève la nécessité de clarifier l'identité du *cogito* tacite. Car, lorsqu'on regarde, en s'appuyant uniquement sur la similarité structurelle entre le corps et le langage, le langage dérivé du sensible et passé au champ culturel, le langage demeure comme transmetteur du sens opaque. Dans cette perspective, nous ne pourrions avoir aucune justification du monde culturel autour de nous, voire de l'idéalité. Par conséquent, il nous faudra commencer par le phénomène du langage, par la reconnaissance de la situation réelle dans laquelle la communication se fait par le langage. Nous constituons par le langage le champ de la communication réelle et existons dans ce champ. Il existe donc un monde permettant la communication du sens, ce qui signifie que le sens explicite et communicable se forme et existe à travers le sujet. Si l'on admet l'unité radicale ou au moins la similarité entre le corps et le langage selon la conception de Merleau-Ponty, le sens formé dans le sujet de la perception corporelle doit être constitué au moins dans les deux champs. D'une part, il doit y avoir un champ du sens perceptif opaque constitué par la perception. Il relève du champ du sens radical de Merleau-Ponty qui doit exister comme le champ de la formation du sens pré-verbal. D'autre part, il doit exister un champ du sens explicite. Cela renvoie au champ de l'abstrait, formé par la conscience ou la pensée. Mais la relation entre ces champs hétérogènes du sens établit le paradoxe de l'expression. En d'autres termes, le langage est interaction, ce qui revient au paradoxe de l'interaction comprenant le contenu de non-dit qui n'est pas parlé comme langage explicite. L'affirmation suivante de Merleau-Ponty : « Le langage nous transcende et cependant nous parlons »³¹³ montre son intérêt pour ce paradoxe de l'expression. Cela soulève la question de la relation entre le champ du sens pré-verbal et le champ du sens verbal. Dans la mesure où l'on reconnaît le sens implicite de la perception, la

³¹³ *PhP*, p. 449.

conclusion de Merleau-Ponty paraît claire. Premièrement, il semble évident qu'il y a une relation charnelle, un chiasme entre le *cogito* tacite et le *cogito* parlant. Ensuite, il est certain que la pensée parlante et le *cogito* sont formés par le *cogito* tacite. Pourtant, « le *cogito* tacite doit faire comprendre comment le langage n'est pas impossible, mais ne peut faire comprendre comment il est possible »³¹⁴. Par conséquent, « reste le problème du passage du sens perceptif au sens langagier, du comportement à la thématization ».³¹⁵ Dans ce passage, il y a nécessité de la pénétration dans des champs hétérogènes. C'est-à-dire que l'expérience de la perception pré-verbale permet le jugement verbal, mais le langage en tant que fonction de la pensée verbale ne peut pas s'appliquer à l'expérience de perception pré-verbale. Cette rupture exige une recherche ayant pour but d'analyser le concept de chair du langage. Le caractère de l'ontologie charnelle proposé par Merleau-Ponty a pour objectif de révéler le mouvement uni des éléments opposés, c'est-à-dire le mouvement du chiasme en tant qu'« union des impossibles ».³¹⁶ Dans cette perspective, l'opposition entre la dimension pré-verbale du *cogito* tacite et la dimension verbale du langage, pourrait être un motif qui montre la spécificité ontologique charnelle du langage. Si Merleau-Ponty ne se limite pas à une opposition au sens mais désigne la négativité existant comme fond, et si c'est le chiasme que signifie le mouvement d'unification des éléments opposés révélés par cette négativité, l'opposition entre le *cogito* tacite et le langage peut se présenter comme négativité qui est devenue le fond ou l'horizon de l'un et de l'autre. Et c'est dans ce but que nous voulons clarifier le sens du *cogito* tacite. Mais il existe encore un problème. Le fait que le sens du *cogito* tacite est implicite signifierait que l'interprétation ou l'explication de ce sens est verbalement impossible. Si c'est le cas, n'est-ce pas paradoxal que le sens implicite puisse être constitué ? Peut-on appeler ce sens inexplicable un sens ? Malgré tout, s'il est possible que le sens implicite, puisse exister, étant donné que la donation du sens ou l'interprétation et l'explication existent comme dimension séparée de l'objet ayant un sens, faut-il dire que le sens du *cogito* tacite ne nécessite pas une explication puisque la genèse de ce sens est purement interne ou immanent ? Ainsi, l'analyse du sens et de l'expression devrait commencer sur la base de l'éclaircissement de la relation entre ce sens implicite et le sens commun.

³¹⁴VI, p. 227.

³¹⁵VI, p. 227..

³¹⁶VI, p. 277.

DEUXIÈME PARTIE :

LE MOUVEMENT CHARNEL DU LANGAGE.

INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE.

Le but de la première partie se concentre sur deux points : tout d'abord, il s'agit de décrire la formation du sens corporel qui est confirmée dans la première philosophie de Merleau-Ponty, c'est-à-dire l'affirmation de la primordialité de la signification par la perception. Le phénomène que nous avons découvert dans ce processus est la puissance signifiante du geste naturel en tant que langage étendu ou méta-langage, et une immédiateté de la signification et de l'expression dans le geste naturel par lesquelles la puissance signifiante du geste est rendue possible, c'est-à-dire la simultanéité entre le sens du monde pour le corps et l'expression du corps pour le monde. Une telle simultanéité explique la réversibilité entre le sens et l'expression dans le geste naturel en tant que base du langage. Cette simultanéité n'est pas seulement un événement où se révèle que mon corps est en train de prendre un certain sens du monde et aussi un événement qui présente ce sens au monde. Un sens et une expression subsistent comme relation du visible et de l'invisible non comme couches séparées. Par ailleurs, il s'agit de montrer la *cohérence sans concept* entre la signification et l'expression à travers le geste signifiant comme langage primordial, puisqu'une signification par le geste signifiant se forme passivement de manière pré-réflexive dans la dimension corporelle, si bien que le phénomène de la formation de la signification et de sa transmission par le geste nous enseigne une possibilité de la signification naturelle et commune sans concept par le langage. La raison pour laquelle nous pouvons comprendre le geste naturel comme phénomène primordial du langage, c'est-qu'il échappe à la dimension consciente et réfléchie de l'expression parce qu'il s'exprime sans concept. L'affirmation de Merleau-Ponty sur le cogito tacite signifie qu'il a considéré cette spécificité du geste signifiant. Cependant, ce que nous affirmons sur la nature primordiale du geste en revendiquant sa puissance signifiante soulève encore un problème sur la formation du langage, parce qu'elle n'explique que la possibilité du langage, mais ne peut pas expliquer le passage du sens perceptif à la signification linguistique. Autrement dit, l'attitude qui traite seulement le langage en termes de perception ne peut le considérer que comme arbitraire. Merleau-Ponty lui-même l'affirme : « le cogito tacite doit faire comprendre comment le langage n'est pas impossible, mais ne peut faire comprendre comment il est possible »³¹⁷. Et cette problématique approfondit le problème de la phénoménologie du langage qui commence à partir de la perception, en se

³¹⁷VI. 227.

liant au problème de la possibilité du sens perceptif lui-même : « ce que j'appelle le cogito tacite est impossible: pour avoir l'idée de " penser"(dans le sens de la "pensée de voir et de sentir"), pour faire la "réduction", pour revenir à l'immanence et à la conscience de... il est nécessaire d'avoir les mots»³¹⁸; enfin « sa description même du silence repose, donc, entièrement sur les vertus du langage». ³¹⁹L'origine du langage dans la phénoménologie de la perception nous fait rencontrer un écart entre le sens perceptif et la signification langagière. Lorsqu'il parle du corps en tant qu'expression dans le chapitre III sur "la chose et le monde naturel", et ensuite, parle aussi de monde perceptif rendant possible ce corps comme expression dans le chapitre IV sur "Autrui et le monde humain", le processus du passage du langage primordial de corps au langage en tant que champ intersubjectif semble être omis³²⁰. Il s'est posé cette question mais il n'ya pas répondu et son silence sur la possibilité d'un langage idéal concerne finalement le problème de l'idéalisation des sensibles par laquelle le sens perceptif peut être fixé en signe. Ce qui rend explicite ce processus du passage est donc de comprendre le moment décisif de la formation du langage et en même temps de décrire la transition du monde naturel au monde culturel ; dans la phénoménologie du langage liée à la perception, elle se rapporte à la fois au processus de sédimentation par laquelle les sensibles accèdent à l'historicité et à l'idéalité, et au processus de sublimation par lequel le sens individuel se propage à la signification publique ou commune.

Il est vrai que la description de ce processus a une limite impossible à concrétiser ou à rendre positive, parce que le langage pré-idéal sera déjà subordonné à la dimension idéale, dès que nous parlons du langage pré-idéal pour décrire le passage au langage idéal. Nous n'avons pas d'autre choix que de nous appuyer sur le concept de chair pour approfondir la problématique du langage chez Merleau-Ponty, puisqu'il affirme que la notion de chair causait la difficulté de la description du passage du langage perceptif au langage idéal. Nous pouvons donc considérer la notion de chair comme un élément qui fonctionne non seulement entre le sujet et l'objet, entre l'en-soi et le pour-soi, mais joue également son rôle entre le sens et l'expression, entre le sens individuel et la signification commune, entre la nature et la culture ou l'histoire dans la problématique phénoménologique sur le langage : en un mot, la

³¹⁸VI. 221.

³¹⁹VI. 230.

³²⁰ Sur cet écart, voir Stefan Kristensen, « Foi perceptive et foi expressive », *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 5, 2003, « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire », p. 261 et suivants.

notion de chair implique celle de chair du langage. C'est la description phénoménologique du mouvement charnel du langage que nous allons tenter de révéler dans cette partie.

Pour décrire clairement un tel mouvement, nous expliciterons des limites de la *Phénoménologie de la perception* : si Merleau-Ponty introduit le concept de chair en tant qu'élément commun entre les dimensions différentes après la construction de sa phénoménologie du corps, c'est parce qu'il a rencontré une difficulté qui ne peut pas être résolue par la notion de corps dans la *Phénoménologie de la perception*. Nous allons d'abord expliquer les limites du concept de corps dans ce texte, et ensuite affirmer que ces limites du concept de corps découlent d'une certaine primordialité qui n'a pas pu être atteinte par le concept de perception qu'il a considéré comme un moyen essentiel pour connaître le corps propre et le monde.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, le sens perceptif se caractérise par la primordialité parce qu'il est un premier sens, mais en fait, il est aussi vrai qu'il ne peut pas échapper au doute sur sa primordialité parce qu'il n'est révélé que lorsqu'il est exprimé. Bien que nous ayons traité ce problème dans la première partie de cette thèse, ce problème dépasse la controverse sur la priorité entre le cogito tacite et le langage, et soulève aussi un débat quant à savoir si la phénoménologie de Merleau-Ponty et son ontologie peuvent être confirmées de manière cohérente au-delà de la controverse sur la priorité entre les deux. Ce problème est également lié à la question de savoir si sa phénoménologie et son ontologie peuvent être reconnues comme une philosophie pouvant être libérée de la distinction dualiste entre l'intellectualisme et l'empirisme, ou entre la dimension matérielle et la dimension consciente. Le problème concernant la formation du sens perceptif silencieux et son expression est lié au problème de savoir comment le sujet corporel ou cogito tacite peut devenir un champ absolu sans le terme interne et le terme externe, c'est-à-dire un champ dans lequel l'opposition entre l'activité et la passivité, entre le sujet et l'objet disparaît avec l'interrogation sur le sens auto-affectif du cogito tacite qui se concrétise de l'expérience perceptive : en fait, même si nous pouvons expérimenter dans l'expérience perceptive un sens qui est encore lié au matériel mais accepte aussi l'intervention de la conscience, autrement dit un sens pré-conscient qui n'est ni objectif complètement, ni subjectif complètement, et ainsi admettre l'expérience silencieuse, si nous ne pouvons l'exprimer que par le langage, nous ne pouvons pas considérer ce champ comme absolu ou transcendantal en sens merleau-

pontien³²¹ car l'être idéal de langage est déjà impliqué dans ce champ. L'opposition dualiste n'est pas surmontée par le sens perceptif dans la *Phénoménologie de la perception*, qui s'est révélé à travers le concept de corps et de perception, car le sens perceptif ne peut pas être un champ absolu : Merleau-Ponty parle des voix du silence en tant que vraie parole est parce qu'il confirme le sens généré dans ce champ absolu. Mais le sens dans ce champ n'est révélé que par le langage, et il n'est pas un sens absolu, dans la mesure où nous pouvons y accéder seulement par la parole, si bien que sa thèse nous conduit à une situation plus confuse pour clarifier la phénoménologie sur le langage. Il semble qu'il y ait deux causes pour lesquelles le champ du sens perceptif ne peut pas devenir le champ absolu qui n'est soumis ni à la dimension de la conscience, ni à la dimension matérielle ; premièrement, puisque le sens tacite par la perception n'est dit que par le langage qui est une organisation idéale par la conscience, il faut considérer qu'il existe une distinction entre l'idéal et le perceptif, si bien que l'absoluité du sens perceptif ou sa transcendantalité sont niées par le langage qui évoque un tel sens. Bien que la priorité de la parole sur le cogito dans la *Phénoménologie de la perception* surmonte la secondarité traditionnelle du concept de corps pour la conscience, en soulignant la transcendantalité de la parole qui ne dépend pas du cogito (car la première parole est le geste), cette priorité de la parole ne peut être affirmée que paradoxalement dans l'état où le corporel et l'idéal sont encore distingués. Deuxièmement, comme nous l'avons dit, l'évidence du sens tacite n'est exprimée que par le langage, mais elle est présentée incomplètement par le langage qui est la manière de l'expression, limitée par l'ordre

³²¹ L'absoluité ou la transcendantalité au sens merleau-pontien correspond au sens d'essence merleau-pontienne de laquelle nous avons parlé dans l'introduction de cette thèse. Dans notre point de vue, l'absoluité du champ phénoménal dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, qui commence à partir d'opacité du champ phénoménal, plutôt que de la nier ne signifie pas une absoluité de la conscience constituante au sens cartésien ou husserlien ou sa transcendantalité, mais une primitivité du phénomène, qui est révélée de la limite environnementale dans laquelle le sujet corporel qui n'est réduit ni à la matière, ni à la conscience se place. L'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle l'ambiguïté du champ phénoménal, qui n'est pas réduite à la conscience pure ou au matériel pur, est l'essence du champ phénoménal, pourrait définir l'ambiguïté du champ phénoménal, sur lequel nous ne pouvons pas affirmer ou nier pleinement, comme absoluité ou transcendantalité du champ phénoménal, dans le sens que cette l'ambiguïté est une condition absolue du champ phénoménal, et aussi du fait que ce champ phénoménal est la dimension primordiale dans laquelle le phénomène est présenté au commencement. C'est dans ce sens que nous utilisons le mot de "l'absoluité" ou de "la transcendantalité" au sens merleau-pontien.

grammatical et la définition conceptuelle, et c'est pourquoi nous n'avons aucun moyen de clarifier la signification tacite. Ce qui laisse toujours ouverte la question de la transcendantalité du champ phénoménal (au sens où la distinction dualiste est unifiée dans ce champ phénoménal) à travers la perception.

De notre point de vue, c'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty parle du concept de chair, de chiasme de la chair en tant que mouvement charnel : chez lui, la chair est révélée comme une puissance par laquelle le moi, la chose et le monde sont composés comme une série sans rupture, et en tant qu'elle est considérée comme texture commune primordiale, elle peut rendre possible un champ phénoménal qui n'est pas réduit au subjectif ou à l'objectif. En un mot, chez Merleau-Ponty, la primordialité ontologique de la chair est le motif principal pour affirmer la transcendantalité du sens perceptif. L'affirmation de la primordialité de la chair n'est pas seulement utilisée pour son ontologie, mais également pour confirmer sa phénoménologie du corps; en ce sens, dans sa problématique sur le langage, qui commence à saisir le phénomène du langage à partir du point de vue de la perception, la clarification du concept de chair sera une tâche fondamentale pour expliquer le phénomène du langage perceptif. Pour cette raison, nous essayerons de montrer concrètement comment la notion de chair est utilisée dans la problématique sur le langage : ce processus commencera à révéler la nécessité du passage du concept de corps à la primordialité du concept de chair. Ce travail sera une tentative de traiter la nécessité de ce passage d'une manière généalogique.

Ensuite, nous essayerons de décrire le mouvement concret charnel dans le phénomène du langage. Comme le sens du champ phénoménal à travers le corps propre ne peut pas être l'absolu ou le primordial qui est auto-affectif (car la présence du sens perceptif n'est possible que par le langage), si nous voulons confirmer que le langage chez Merleau-Ponty provient du champ perceptif, il va nous falloir expliciter le pouvoir pré-langagier pour la formation du sens, afin de confirmer l'absoluité ou la primordialité du sens perceptif ; autrement dit, pour confirmer le sens perceptif en tant que primordial, nous avons besoin d'une dimension primordiale qui est encore liée à la dimension perceptive et dans laquelle le sens perceptif est généré et l'expression-concrétisée. S'il existe une telle dimension, elle serait un champ pré-conceptuel et pré-réflexif dans lequel l'essence et le fait ne sont pas encore séparés. Comme le langage est une concrétisation du sens, l'absoluité du sens perceptif existe cependant dans la dimension de l'essence qui ne s'est pas encore concrétisée à travers le langage. Si nous traitons de la continuité du sens perceptif au langage, nous devons supposer une dimension primordiale à partir de laquelle l'essence et le fait commencent à se séparer, c'est-à-dire une

dimension dans laquelle l'essence et le fait sont fusionnés. Nous voulons considérer le concept de chair comme concept phénoménologique sur le langage de ce point de vue, car le champ primordial chez Merleau-Ponty désigne la dimension de la chair dans laquelle l'essence et le fait ne sont pas distingués. Ce qui signifierait qu'il y a un point où notre conscience extrait l'essence des faits en conservant leurs singularités et condense l'essence en une réalité ou en une facticité concrète. Autrement dit, il est possible qu'existe une dimension primordiale où la puissance constituante du sujet et le phénomène peuvent pas être séparés. Dans la *Phénoménologie de la perception*, ce domaine primordial est le corps propre ; mais le langage empêche le corps propre et le cogito tacite qui s'appuie sur la puissance perceptive du corps de devenir un champ d'intégration primordiale. Malgré l'originalité du concept de corps signifiant pour la phénoménologie du corps chez Merleau-Ponty, le fait qu'il y a le langage affaiblit la cohérence de la philosophie de Merleau-Ponty, en raison de la dualité de son origine matérielle et de sa fonction idéelle. Ce qui nous confronte à l'alternative entre une croyance vague sur l'essence du sens, qui découle de l'origine matérielle de la parole, et une facticité ou une superficialité du fait parlé par rapport à l'idéalité du langage³²². Pour éviter cette alternative, il faut que l'opposition entre la signification conceptuelle fixée au niveau du fait et le sens perceptif qui existe implicitement dans la dimension essentielle disparaisse. Donc, il est nécessaire de trouver le phénomène où le conscient et le matériel, le subjectif et l'objectif, l'essentiel et le factif soient en interaction, non en opposition. C'est à ce stade que le langage et l'expression chez Merleau-Ponty prennent de l'importance ; autrement dit, selon notre définition du langage, le langage peut être considéré comme cette dimension où s'intègrent le fait et l'essence. Cette possibilité du langage nous explique à la fois pourquoi Merleau-Ponty a dû se concentrer sur le phénomène du langage dans son parcours philosophique qui commence au concept de corps et qui arrive au concept de chair, et pourquoi le langage peut être considéré comme un concept central médiatisant sa phénoménologie et son ontologie. Chez Merleau-Ponty, le langage est un phénomène révélant une facticité et en même temps qui la limite, et la signification linguistique n'est pas formée à travers le processus causal qui va d'une partie à un tout, mais formée d'emblée dans un tout

³²² Cette affirmation peut également poser une question concernant le concept de chair : si un certain sens est fixé au moment où il est énoncé, est-il possible, en principe, de caractériser le concept de chair comme primordial? Ne pouvons-nous pas donc avoir une définition de la chair? Concernant cette interrogation, nous allons révéler qu'il n'y a qu'un moyen métaphorique pour atteindre le sens, à travers l'expression artistique chez Merleau-Ponty.

unifié. Cette nature du langage, qui est d'exprimer le sens et de le limiter, et le caractère intuitif de la formation de la signification linguistique ne nous permettent pas de distinguer le fait de l'essence. De la même façon, dans l'attitude de Merleau-Ponty qui confère l'importance à la parole parlante plutôt qu'à la parole parlée, nous pouvons deviner son intention, qui veut découvrir à travers la parole la dimension primordiale dans laquelle l'essence et le fait ne sont pas distingués : le langage chez Merleau-Ponty est à la fois la parole parlée qui est soumise à la dimension idéelle et la parole parlante essayant d'arriver à l'essence cachée dans le fait qui est présenté par l'expression déjà existante, c'est-à-dire que la parole parlante révèle le sens perceptif qui n'est pas encore présenté par la parole parlée, et dans cette valorisation de l'expressivité de la parole parlante, nous pouvons apercevoir la possibilité de la dimension primordiale. Cependant, à cet effort pour comprendre la créativité de la parole parlante se termine finalement par un échec à cause de l'ambiguïté essentielle du sens perceptif ; mais paradoxalement, dans cette négativité qui fait que le sens perceptif ne peut jamais être révélé parfaitement par le langage, nous pouvons retrouver la nature charnelle du langage. Par ailleurs, comme la parole chez Merleau-Ponty est procédée par le geste percevant le monde, elle ne peut pas dépasser la dimension matérielle du corps, mais elle peut être considérée également comme ce qui la dépasse en ce sens qu'elle essaie de déplacer le sens perceptif du sujet individuel à la dimension idéelle et intersubjective. Autrement dit, la parole constitue l'idéalité et la transmet au champ commun, mais inversement elle a aussi tendance à demeurer subjective en se limitant à la situation corporelle d'un certain sujet. La visée de la parole, qui est d'objectiver l'essence, et sa limite qui est de rester subjective, facilitent encore une fois la définition du langage comme charnel, puisque les caractères du langage, dont nous venons de parler, laissent le langage devenir l'entre-deux entre le conscient et le matériel, entre le subjectif et l'objectif, l'empêchent de se fixer à un pôle, et tout au moins, tant qu'ils laissent une négativité opposée à une telle définition, bien que le langage soit défini d'une certaine manière. Nous allons décrire chaque caractère de la chair et du langage et ses relations parfois phénoménologiquement, parfois ontologiquement, et dans ce processus, nous verrons également comment Merleau-Ponty considère tacitement le langage comme chair. En conclusion, si nous pouvons comprendre la chair comme un processus de transformation ou de conversion, et si nous pouvons considérer le langage comme un processus, nous pourrions enfin dire que le langage est la chair secondaire: dans la deuxième partie de cette thèse, nous définirons la chair et le langage en tant que processus du mouvement charnel, et expliquerons aussi les aspects spécifiques de ce mouvement en tant que mouvement

alternativement vertical et horizontal. De notre point de vue, les phénomènes du langage (la formation du sens, le passage du sens perceptif à la signification commune, etc.) sont expliqués phénoménologiquement ou ontologiquement réversibilité entre le mouvement horizontal de sédimentation et de sublimation, et le mouvement vertical entre le voyant et le vu, entre le parlant et l'entendu. Dans les descriptions du langage chez Merleau-Ponty, cette modalité réversible du mouvement du langage procède du passage de la perception à l'idéalité, et nous pouvons donc dire que le langage assure la continuité du monde qui contient à la fois l'en-soi et le pour-soi, en jambant l'écart entre la matérialité et l'idéalité. En outre, il y a aussi un aspect du phénomène de langage comme entre-deux qu'il ne faut pas négliger ; c'est une compréhension du restant du sens, qui provient du fait que le langage est un mouvement dans l'écart mentionné ci-dessus; bien que le langage joue un rôle charnel primordial car il n'appartient à aucune des dimensions opposées, cela ne peut pas effacer l'écart entre le sens perceptif et la signification idéale. Ainsi, tant que la dimension individuelle à laquelle appartient le sens perceptif et la dimension à laquelle appartient la signification idéale sont fixées indépendamment, le mouvement réversible du langage laisse un sens qui se persiste encore après l'expression à travers le langage, autrement dit un excédent de sens, un champ latent de l'essence, qui ne s'est pas encore concrétisé dans la signification du fait ou de l'idéalité commune. De la même manière que le langage peut être considérée comme charnel, ce restant du sens en tant qu'horizon ou potentialité d'expression permettrait au langage de devenir un champ charnel qui assure la continuité du processus d'expression à partir du silence perceptif jusqu'à l'expressivité du signe ; le domaine où cet excédent du sens perceptif est présenté le plus clairement est l'art comme voix du silence selon Merleau-Ponty. Il nous faut donc comprendre la conservation, la transformation et le restant du sens et le concept de chair du langage à travers la dialectique de la création du sens et de sa recreation, qui sont révélés dans la littérature et la peinture. Chez Merleau-Ponty, la voix du silence est un champ du sens primordial dans lequel le sens de l'être sauvage se révèle directement et il peut être considéré comme la dimension première où la sensation et l'idéalité sont unies. C'est par là que le pouvoir ontologique de l'expression métaphorique est ouvert ; autrement dit, la modalité de l'expression métaphorique chez Merleau-Ponty est liée directement à la modalité que nous pouvons appeler expression charnelle. Ce pouvoir indirect et invisible correspond à la négativité au sens de Merleau-Ponty. Nous pouvons dire que le style d'expression métaphorique est la modalité d'expression charnelle elle-même et qu'il représente une manière d'exprimer la philosophie de la chair. En ce sens, nous allons saisir l'expression

métaphorique en tant que modalité d'expression charnelle, et ce que nous pouvons confirmer à travers un tel processus, serait une rencontre chez Merleau-Ponty entre expression et mouvement charnel.

Par conséquent, ce que nous voulons décrire concrètement est le mouvement réversible du pouvoir parlant que nous pouvons décrire à travers cette série de processus ; autrement dit notre effort sera concentré sur l'affirmation que, pour pouvoir maintenir la cohérence de la philosophie de Merleau-Ponty, à partir de sa phénoménologie jusqu'à son ontologie, le langage doit être à la fois un processus par lequel le sens perceptif qui est arbitraire et individuel est idéalisé en signe fixé et généralisé et un processus de retour au sens perceptif à travers l'excédent de sens qui subsiste après l'idéalisation. La raison pour laquelle le langage peut être considéré comme un tel processus est que le langage n'existe que comme pouvoir dynamique que l'on peut appeler pouvoir parlant, qui est situé entre la dimension matérielle et la dimension idéelle, et que le chiasme charnel du langage n'a lieu qu'au moment où le langage est compris comme ce mouvement paradoxal. C'est seulement quand le chiasme du langage peut être affirmé que sa phénoménologie du langage peut être achevée dans la continuité entre la dimension matérielle et la dimension idéelle, non dans la rupture entre les deux. En résumé, tous nos arguments viseront à assurer la légitimité du concept de chair du langage à travers le caractère commun entre les concepts de chair et de langage chez Merleau-Ponty.

CHAPITRE I :

LA NÉCESSITÉ DU PASSAGE DU CORPS À LA CHAIR.

À travers quelques mentions dans *Le visible et l'invisible*, nous pouvons repérer les limites que Merleau-Ponty découvre désormais dans la *Phénoménologie de la perception*, qui avait voulu surmonter le dualisme traditionnel à travers la méthode phénoménologique³²³. Mais ceci explique la raison pour laquelle le concept de chair est introduit au lieu du concept de corps ou de perception. En fait, les notes de travail écrites en 1959 nous enseignent que l'un des principaux problèmes qu'il avait envisagés à l'époque était la question de savoir comment surmonter la dichotomie entre les deux positions de l'empirisme et de l'intellectualisme. Il faut donc partir de l'identification d'une telle limite.

1. LA TENTATIVE DE SURMONTER LE DUALISME PAR LA PERCEPTION : LA LIMITE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

Dans le chapitre I de la première partie de cette thèse, nous avons vu que Merleau-Ponty commence par la notion de sensation classique et la critique de cette notion. Ce que nous avons confirmé était tout d'abord le fait que la sensation n'est pas ponctuelle et atomique, et ensuite que la perception n'est jamais formée par cette sensation ponctuelle ; selon la *Phénoménologie de la perception*, il est, en revanche, raisonnable de dire que la perception n'est pas constituée par la sensation, mais plutôt qu'elle est donnée au sujet à l'avance comme une forme globale permettant la transmission des sensations au sujet. De ce point de vue, nous pouvons apercevoir la relation entre le caractère localisé de la sensation classique, qui peut être maintenue seulement par la vision objective et scientifique et la globalité de la perception, qui est accentuée dans le point de vue phénoménologique : la sensation « est le

³²³Cf, VI, la description sur le cogito tacite, janvier 1959, pp. 222-223, et sur l'imperfection de *Einfühlungesthésiologie*(*empathie esthésiologique*), février 1959, pp. 228-229, et surtout juillet 1959, pp. 250-251.

fruit d'une projection, au sein de la vie perceptive, d'exigences qui ne valent que pour le monde objectif, celui de la connaissance rationnelle. La démarche consistant à reconstruire une réalité à partir d'éléments simples qui la composent vaut pour l'univers logique ou physique ; recomposer la perception à partir des sensations, c'est substituer cet univers à celui de la conscience perceptive, pour laquelle il n'y a pas de partie qui ne soit tributaire d'une configuration globale »³²⁴. Selon Merleau-Ponty, le monde que le corps propre expérimente ne correspond pas pleinement au fait objectif (comme sensation qui est interprétée scientifiquement), ou plutôt, le corps propre rend le fait objectif abstrait. Autrement dit, dans le champ phénoménal du corps propre, qui est formé à travers la perception formant le monde en tant que phénomène, non à travers la sensation ponctuelle, la sensation comprise selon la vision objective ou scientifique ne peut être traitée que comme pensée, et non comme expérimentée ; elle ne peut être que le mode de mouvement abstrait externe au vécu ; par exemple, la voie de sensation de l'extérieur vers l'intérieur de notre corps (stimulus externe - récepteur de stimulus - nerf sensoriel - nerf spinal - cerveau) n'est pas expérimentée, mais observée seulement quand le corps est visé par la vision scientifique comme chose objective. Le fait qui ne peut pas être vécu n'est qu'une abstraction. Ainsi, du point de vue de Merleau-Ponty, ce que la sensation me donne dans le champ phénoménal n'est pas la nature sensitive elle-même, mais plutôt le sens qu'une telle sensation me donne, c'est-à-dire le contenu concret, par exemple comme un inconfort ou un confort que je suis en train de sentir tacitement ou inconsciemment à travers la sensation de l'objet et dans ce processus, il n'y a pas de nerfs, de stimuli ni de réseaux de neurones qui me permettent de ressentir ces contenus. La sensation ponctuelle ne peut être trouvée dans le vécu perceptif, et ce que nous pouvons savoir à travers la sensation, c'est le sens de toute la relation que les sensations établissent avec notre corps. C'est le sens du vécu perceptif que Merleau-Ponty appelle la signification vitale : « les sensations, les "qualités sensibles" sont donc loin de se réduire à l'épreuve d'un certain état ou d'un certain *quale* indicibles, elles s'offrent avec une physionomie motrice, elles sont enveloppées d'une signification vitale »³²⁵. Ce qui est important ici est la nature pré-consciente de la notion de signification vitale. Par exemple, lorsqu'il écrit que « la couleur, avant d'être vue, s'annonce alors par l'expérience d'une certaine attitude du corps qui ne convient qu'à elle et la détermine avec précision »³²⁶, un accord tacite sur la puissance signifiante pré-consciente

³²⁴Renaud Barbaras, *La perception : Essai sur la sensible*, Paris, Vrin, 2009, pp. 24-25.

³²⁵*PhP.*, pp. 242-243.

³²⁶*PhP.*, p. 244.

du corps propre est impliqué. Par exemple, la raison pour laquelle la couleur rouge signifie la vigilance et la couleur verte signifie l'autorisation, est en ce que la réaction de notre corps à de telles couleurs (ou à de telles sensations des couleurs) est déjà concrétisée en tant que signification d'attention ou d'autorisation. Autrement dit, la sensation donne un certain sens à notre corps. Ce qui peut s'appeler "une signification a priori" par la sensation signifie que, lorsque nous percevons quelque chose, le contenu perceptif à travers la sensation nous est donné de manière immédiate et globale avant l'acte de la conscience, non de manière partielle ; qu'il y a un sens a priori qui est lié à la sensation et qui est perçu immédiatement. Nous pouvons connaître deux faits à travers la relation entre la sensation et la réaction du corps chez Merleau-Ponty : le fait que ce qui est révélé en tant que sujet de la sensation, c'est le corps, non la conscience. Et le fait qu'il y a une puissance signifiante dans notre corps, qui est pré-consciente et liée à la sensation.

Par conséquent, l'analyse de Merleau-Ponty, qui est critique vis à vis de la sensation classique et souligne le rôle du vécu dans le champ phénoménal où l'objet n'est pas senti ponctuellement, mais perçu globalement, permet de souligner la primordialité phénoménologique du sujet corporel contribuant à la formation de la signification pré-consciente³²⁷. Ainsi, la primordialité du champ phénoménal tend à dépendre de la priorité de la globalité de la perception sur la nature ponctuelle de la sensation. Cependant le champ phénoménal, en s'appuyant sur la globalité de la perception et le contenu pré-conscient dans ce champ, transcende-t-il le contenu de la sensation ? Ou bien le contenu perceptif est-il plus primordial que le contenu sensitif ?

En conclusion, nous ne pouvons pas dire que la globalité de la perception transcende la nature ponctuelle de la sensation, parce que la nature matérielle de la sensation, c'est-à-dire la nature de la sensation en tant que matière formant la perception, ne peut pas être niée complètement, et ensuite parce que nous ne pouvons pas méconnaître le pouvoir du contenu qui est donné par la sensation avant la formation de la signification perceptive, par exemple les contenus des sensations simples comme la froideur et la dureté. La raison pour laquelle la perception chez Merleau-Ponty peut être primordiale est qu'elle est considérée comme

³²⁷Ici, l'expression de "primordialité phénoménologique du sujet corporel" est utilisée pour souligner la nature du corps en tant que fondateur de la signification du phénomène ; autrement dit, elle signifie l'originalité de la méthode de Merleau-Ponty, qui a utilisé positivement l'expérience corporelle, au lieu de l'exclure négativement : cette originalité est plus accentuée lorsque sa méthode est comparée à la méthode de Husserl, par exemple, qui a distingué la *Wesensschau* de la pensée expérimentale.

intermédiaire ou comme un état qui ne se réduit ni à l'acte intellectuel pur, ni à la sensation pure. Le corps propre et le champ phénoménal ne peuvent pas être un champ global qui englobe à la fois la dimension matérielle et la dimension intellectuelle sans l'impossible réduction de la perception aux dimensions matérielles et intellectuelles ou aux dimensions objectives et subjectives. La critique de Merleau-Ponty, qui s'est constituée en s'opposant à l'affirmation de l'intellectualisme et de l'empirisme selon laquelle la perception est formée à travers la sensation ponctuelle, c'est-à-dire sa critique de la sensation en tant qu'impression et en tant que qualité peut être considérée comme affirmation que la signification des sensibles s'est déjà formée dans la dimension perceptive (comme signification pré-consciente). Ce qui veut dire que la perception n'est formée ni par l'élément matériel en tant que fait objectif, ni par la puissance de la conscience en tant que subjective, mais qu'elle est une fonction cognitive intégrée aux deux dimensions. Par conséquent, la signification perceptive doit également être considérée comme un sens global qui est à la fois influencé par les deux dimensions et les affecte. Cette globalité de la perception ou de la signification perceptive que désigne l'intégralité de la perception dans les deux dimensions. Cependant, même si il met l'accent sur la reconnaissance perceptive globale avant la reconnaissance sensorielle ponctuelle, et même s'il insiste sur la nature intermédiaire ou syncrétique de la perception, il semble méconnaître la primordialité de la perception pour la sensation. Parce que la raison pour laquelle la signification perceptive (la "signification vitale" de Merleau-Ponty) peut être formée dans le champ phénoménal est que la sensation contribue à la formation de la signification perceptive inconsciemment ou horizontalement : en un mot, nous ne pouvons pas nier que la signification perceptive s'appuie sur le contenu sensoriel. Même si quelqu'un critique cette affirmation en disant que, à travers un exemple de la structure(*figure-fond*) de la perception, ce que Merleau-Ponty a souligné était le phénomène concret de la perception dans le champ phénoménal, non le rôle de la sensation (qui se révélera seulement lorsque la structure du champ perceptif est analysée à travers la vision scientifique, c'est-à-dire n'est pas saisi dans le champ phénoménal). Même si nous considérons une telle structure inconsciente de la perception comme caractéristique de la perception elle-même, une telle reconnaissance ne peut conduire à nier le rôle de la sensation. Tant que les contenus sensoriels organisent le fond du champ perceptif, ils sont train d'être "perçus tacitement". Voyons cela plus en détail : de notre point de vue, la structure *figure-fond* de la perception révèle la nécessité de la sensation pour la formation de la signification perceptive. Merleau-Ponty envisage la caractéristique de la perception par la manière dont l'objet de la perception est donné, en

insistant sur la structure *figure-fond* de la perception. Nous pouvons reconnaître l'objet, parce que l'objet émerge de son fond, c'est-à-dire son arrière-plan, et cela signifie que la figure ne peut pas être perçue indépendamment en se séparant de son fond ; en un mot, l'objet indépendant individuellement est impossible. Nous percevons une figure sur le fond temporel et spatial, et quand nous percevons une figure, notre champ perceptif implique toujours l'opacité du fond. L'opacité du champ perceptif est due à la limite temporelle et spatiale du corps propre, mais aussi à cette opacité du fond perceptif. Mais ce qui est ici important, c'est le fait que l'opacité du fond ne signifie pas que le fond n'est pas perçu. Au contraire, il faut penser que le fond est formé en tant que fond de l'objet perçu, comme il est en train d'être ressenti, et c'est seulement qu'il n'est pas explicitement perçu. En d'autres termes, le fond chez Merleau-Ponty peut signifier les « halos ou horizons » des *Médiation cartésiennes*, c'est-à-dire les « potentialités pré-tracées » en tant que zone non réfléchie seulement dans le présent, qui peut être révélée par le changement de perspective³²⁸ et les sensations me transmettent constamment ses contenus sensoriels afin de maintenir mon champ perceptif présent. Tant que l'objet perçu n'est perçu qu'à travers la structure horizontale, l'affirmation sur la primordialité de la perception à travers la modalité de la reconnaissance globale de la perception est trop facilement ébranlée par la puissance de la sensation présente dans l'horizon du champ perceptif. Merleau-Ponty a insisté sur l'antériorité de la perception qui est précédée de la reconnaissance ponctuelle de la sensation en affirmant la forme globale et synthétique de la perception. Il a confirmé ainsi la nature synthétique du champ perceptif où la rupture entre la dimension intellectuelle et la dimension empirique est disparue, mais la structure figure-fond de la perception, introduite pour affirmer ce caractère synthétique de la perception est également de fournir une preuve contraire que le contenu sensoriel est déjà impliqué dans le contenu perceptif, c'est-à-dire que le champ perceptif s'est appuyé radicalement sur les contenus sensoriels. Le commentaire de Merleau-Ponty, qui nie la sensation ponctuelle, signifie donc interprété que la sensation ne peut pas être saisie explicitement (ou isolément) dans le champ phénoménal qui est réel et concret. Toutefois, cette globalité de la perception, qui ne peut pas surmonter parfaitement la nature matérielle de la sensation pour la perception, nous conduit à la conclusion que la dichotomie ne sera pas non plus surmontée par la voie de la perception. Si la sensation exerce encore son pouvoir dans le champ perceptif, cet apport de la sensation ponctuelle et matérielle à la perception

³²⁸ Husserl, *Méditations cartésiennes*, Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, J. VRIN, Paris, 1953. § 19. p. 39.

nous amène à la conclusion que le champ perceptif en tant qu'unification entre la dimension de la matière et la dimension de la conscience, n'est possible que si les détails constituant le champ perceptif sont cachés pour la formation du champ phénoménal; si bien que le caractère primordial du champ perceptif n'est pas encore justifié.

Puisque Merleau-Ponty a nié aussi l'opération de la conscience dans la perception, nous pourrions demander si la perception ou le champ perceptif transcende l'opération de la conscience. Mais l'opération de la conscience que Merleau-Ponty a niée n'est que l'opération intellectuelle telle qu'elle est envisagée dans l'intellectualisme. En fait, chaque fois que nous analysons la structure de la perception, nous pouvons trouver la trace de l'opération de la conscience, qui est restée dans le concept de perception. Il est clair que Merleau-Ponty l'a également reconnue. Il affirme que la perception ne peut pas être réduite à l'opération intellectuelle, de la même façon qu'elle ne peut pas être réduite à la sensation ponctuelle, mais cela n'est pas nier l'opération constituante de la conscience. Bien qu'il critique la faute de l'intellectualisme, qui réduit la perception à une sorte de jugement³²⁹, il accepte l'opération constituante de la conscience pour la formation du champ perceptif³³⁰. Sa critique se limite à l'attitude de l'intellectualisme qui sépare radicalement la fonction constituante de la conscience dans la perception de la sensation. Autrement dit, selon Merleau-Ponty, il y a aussi une opération intellectuelle qui forme le champ perceptif, mais elle ne fonctionne que dans un état opaque et ambigu, pas dans un état explicite comme le prétend l'intellectualisme. Et en ce sens, Merleau-Ponty dit que le monde est perçu à travers la conscience opaque. Mais sa définition de la perception, qui est considérée comme une opération neutre entre la dimension matérielle et la dimension intellectuelle, peut poser problème : parce qu'il cache l'opération constituante inhérente à la perception, c'est-à-dire la fonction synthétique intellectuelle de la

³²⁹ *PhP.*, p. 40 et suivants. Surtout, p. 43. «Une grande boîte de carton me paraît plus lourde qu'une petite boîte faite du même carton et, à m'en tenir aux phénomènes, je dirais que je *la sens* d'avance pesante dans ma main. Mais l'intellectualisme délimite le sentir par l'action sur mon corps d'un stimulus réel. Comme ici il n'y en a pas, il faudra donc dire que la boîte n'est pas sentie mais jugée plus lourde».

³³⁰ Son commentaire selon lequel « la perception est un jugement, mais qui ignore ses raisons » (*PhP.*, p.52) et que « le *Jugement naturel* n'est autre chose que le phénomène de la passivité. C'est toujours à la perception qu'il appartiendra de connaître la perception » (*PhP.*, p. 53), nous enseigne qu'il a accepté l'opération de la conscience dans la perception. Mais ce jugement n'est exercé que dans un système unifié de perception.

perception dans le corps propre et son mouvement.

Ce que Merleau-Ponty affirme, c'est que l'objet perceptif est révélé à travers la structure figure-fond suppose une attitude existentielle qui met l'accent sur la vue sous la perspective, non sur la vision objective dans laquelle « le géométral de toutes les perspectives possibles »³³¹ est rendu possible. Autrement dit, ce qui met l'accent sur la structure figure-fond est une attitude qui accepte la limite temporelle et spatiale du sujet qui est en train de percevoir l'objet. L'objet perçu dans le champ phénoménal n'est pas un objet immuable dans toutes les situations où le sujet se place, mais un objet variable dans une certaine situation, qui est perçu en fonction de la situation spécifique du sujet. Mais comment pouvons-nous percevoir le côté invisible de l'objet, qui n'est pas perçu par nous? L'exemple de la lampe dans la *Phénoménologie de la perception* répond à cette question : le côté invisible de l'objet nous est présenté à travers la synthèse des horizons. Plus précisément, la raison pour laquelle l'arrière de la lampe qui m'est actuellement invisible peut être perçu par moi comme partie appartenant à la lampe est que l'objet de la lampe a une relation d'horizon avec ses objets environnants. Autrement dit, la raison pour laquelle l'objet de lampe dans mon champ perceptif est perçu, est parce que des objets environnants de cette lampe se placent en tant que fond, et dans la relation entre la lampe et ses objets environnants, le côté invisible de la lampe est perçu à travers les informations synthétisées sur les horizons qui sont formés entre la lampe et ses objets environnants, entre le moi et la lampe et entre le moi et les objets environnants de la lampe, si bien que Merleau-Ponty pourrait dire que « chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garanties de leur permanence »³³². La possibilité qui peut synthétiser les différentes perspectives que le corps peut expérimenter sur l'objet lampe, la possibilité de révéler le côté invisible de l'objet en synthétisant les différents horizons que le corps peut construire ; sur cette possibilité, Merleau-Ponty l'appelle la *synthèse pratique*³³³. Il appelle cette capacité *synthèse pratique* pour insister sur le fait que cette synthèse est rendue possible à travers la perception constituée par les sensations motrices du corps, c'est-à-dire par la kinesthésie, non par les opérations intellectuelles dans la perception. Mais la synthèse pratique par laquelle les parties visibles et les parties invisibles sont unifiées peut-elle devenir l'explication suffisante pour l'identité et l'unité de l'objet? Merleau-Ponty met l'accent sur l'unité à travers la perception :

³³¹ *PhP.*, p. 81.

³³² *PhP.*, p. 83.

³³³ *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 45-46.

au lieu que le cogito cartésien constitue l'unité du monde par sa conscience, l'unité du monde est constituée par le schéma corporel qui est organisé dans la relation entre le corps en tant que sujet et le monde, et modifiée par l'arc intentionnel qui permet d'ouvrir constamment mon schéma corporel au monde³³⁴. Cela signifie que la sédimentation des expériences corporelles constitue l'unité du monde, et c'est la synthèse des perspectives dont nous parlons en ce moment³³⁵. Cependant, les vécus et les perspectives individuelles peuvent-ils être sédimentés dans une même épaisseur sans le pouvoir intellectuel? Par ailleurs, l'épaisseur des vécus possède-t-elle une certaine signification? Afin de sédimenter les perspectives individuelles sur un objet, la capacité intellectuelle de la conscience est-elle nécessaire? En d'autres termes, le concept de « synthèse » inclut-il déjà un élément de conscience intellectuelle? Bien sûr, Merleau-Ponty dit que ce qui effectue la synthèse n'est pas le sujet épistémologique³³⁶. Mais si les diverses perspectives d'une lampe peuvent être présentées en un seul objet lampe, n'est-ce pas parce que la synthèse sert de principe d'unification, et qu'elle est possible, parce que le pouvoir de la conscience identifie des perceptions à un même objet et fonctionne dans la situation perceptive? Bien que ce pouvoir de synthèse soit généré par la kinesthésie ou sur la base de la kinesthésie, la vue unitaire de l'objet nécessitera finalement un pouvoir intellectuel pour synthétiser les différentes perspectives produites par le corps dans le champ perceptif : « dans la mesure où la perception suppose l'appréhension d'un sens, le percevant ne peut exister comme pure chose. [...] Diverses expériences d'un objet ne seraient pas des expériences si, en chacun d'elles, n'était pas déjà saisie la structure intelligible de l'objet lui-même »³³⁷.

³³⁴ *PhP.*, p. 158: « La vie de la conscience - vie connaissante, vie du désir ou vie perceptive - est soustendue par un « arc intentionnel » qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité. »

³³⁵ *PhP.*, p. 216 : « L'identité de la chose à travers l'expérience perceptive n'est qu'un autre aspect de l'identité du corps propre au cours des mouvements d'exploration ».

³³⁶ *PhP.*, p. 269. « Ce n'est pas le sujet épistémologique qui effectue la synthèse, c'est le corps quand il s'arrache à sa dispersion, se rassemble, se porte par tous les moyens vers un terme unique de son mouvement, et quand une intention unique se conçoit en lui par le phénomène de synergie ».

³³⁷ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, VRIN, 1998, pp. 163-164.

Enfin, lorsque le pouvoir intellectuel intègre les différentes perspectives dans une même épaisseur, l'objet peut être manifesté et expérimenté en tant que le même objet. En fait, Merleau-Ponty met l'accent sur l'opacité de la conscience incarnée, mais son insistance sur cette opacité de la conscience ne doit pas être comprise comme une négation de la fonction constituante de la conscience par laquelle les différentes perspectives sont concentrées et donnent un sens à l'objet. Ce qu'il nie, c'est justement la puissance de la conscience intellectuelle dans le point de vue de l'intellectualisme, c'est-à-dire la puissance de la conscience, qui pourrait connaître le monde de manière transparente. Nous ne devrions pas étendre le rejet de la puissance de la conscience du point de vue de l'intellectualisme à la puissance constituante elle-même. En ce sens, l'affirmation selon laquelle l'unité de l'objet est formée par la fonction intellectuelle de « synthèse » n'est pas en conflit avec l'affirmation phénoménologique de la perception selon laquelle toutes les choses - qui impliquent les objets et même les idéalités - sont basées sur notre expérience perceptuelle. Il ne s'agit pas d'insister sur la priorité de la puissance constituante de la conscience sur la perception, mais sur le caractère complémentaire de la conscience en tant qu'axe soutenant le champ perceptif.

Par conséquent, il faut dire que l'unité d'un objet ne peut pas être constituée par différentes perspectives dans les expériences sensorielles du corps. En d'autres termes, même si les aspects visibles de nombreux objets sont possibles, la forme invisible de l'objet n'est pas révélée par leurs seuls aspects visibles. Pour cette raison, même si nous reconnaissons la priorité de la perception du corps propre, nous sommes obligés de redécouvrir le pouvoir de la conscience qui permet l'unité de l'objet, c'est-à-dire qui sédimente des vécus perceptifs en un sens. Cette conclusion nous amène à douter de la primordialité de la perception pour la conscience, de la même manière que nous avons douté de la primordialité de la perception pour la sensation à travers la nature matérielle de la sensation pour la perception. Autrement dit, de même que la perception s'appuie sur la dimension de la sensation, le fait que la perception s'appuie également sur la puissance synthétisante ou constituante de la conscience signifie que la conscience est un élément de la perception, et cela signifie que la primordialité de la perception ou du corps propre a perdu sa validité au sens où ils s'appuient sur la conscience.

Bien entendu, notre affirmation qui semble séparer la sensation et la conscience de la perception peut rencontrer l'objection selon laquelle notre analyse méconnaît la priorité de la situation perceptive sur l'attitude scientifique chez Merleau-Ponty, et que notre attitude

renvoie à l'attitude analytique, objective et scientifique qu'il a critiqué³³⁸. Mais, nous ne voulons pas affirmer que la perception qui forme le champ phénoménal, où la puissance intellectuelle et la puissance sensible ou la dimension de la conscience et la dimension de la matière convergent déjà, est, en fait, subordonnée ou à la sensation et/ou à la conscience, si bien qu'elles peuvent être séparées de la perception. Il s'agit plutôt de reconnaître que la primordialité de la perception pour la sensation et pour la conscience ne peut pas être considérée comme primordiale à cause d'une combinaison radicale entre la perception et la sensation ou la perception et la conscience. De notre point de vue, la primordialité de la perception pour ces deux puissances (sensation et conscience) n'est possible que dans la description phénoménologique, c'est-à-dire dans la volonté de revenir au phénomène qui peut être interprété comme une signification concrète dans le champ phénoménal. Mais le champ phénoménal inclut non seulement le phénomène qui est accessible à travers la perception, mais aussi le phénomène qui ne peut pas négliger l'explication par le fait objectif ou scientifique. Par exemple, la description du corps chez Merleau-Ponty nous permet de traiter le corps comme un corps propre ou phénoménologique, mais dans le phénomène corporel (surtout, dans le corps pathologique), il y a aussi des phénomènes qui rendent impossible la séparation du corps phénoménologique avec le corps objectif³³⁹. Tout se passe comme si la primordialité de la perception pour la sensation et pour la conscience, qui s'appuie sur la pensée qu'un phénomène est perçu avant être senti ou pensé, et la primordialité du corps propre appuyée sur une telle perception, serait en fait une condition de la description concrète du champ phénoménal, une caractéristique primordiale de la perception ou du corps propre. Bien que ce qui se présente dans le champ phénoménal soit possible à travers la perception qui implique déjà la sensation et la conscience, cette affirmation ne concerne pas la nature radicale de la perception ou du corps propre, mais la condition pour maintenir la concrétisation du champ phénoménal.

En résumé, la nature synthétique de la perception pour la dimension matérielle ou pour la sensation et pour la dimension intellectuelle ou pour la conscience, et l'affirmation sur la

³³⁸ *PhP.*, p. iii. « Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière. »

³³⁹ Par exemple, le phénomène du membre fantôme qui est cité dans la *Phénoménologie de la perception*.

primordialité de la perception et du corps soulèvent encore un certain nombre de doutes. En d'autres termes, dans la philosophie de la perception, il y a encore un vide qui peut être interprété comme un empirisme ou un intellectualisme. Merleau-Ponty essaie de surmonter ce réductionnisme à travers le concept de cogito tacite. Comme le cogito tacite chez Merleau-Ponty, qui est une reprise du cogito en tant que « je peux » chez Maine de Biran³⁴⁰, est un être auto-affectif ou une présence à soi sans l'écart³⁴¹, qui ne saisit pas la reconnaissance de son existence de l'extérieur, le cogito tacite peut devenir la dimension de l'auto-identification dans laquelle le pôle de l'activité et le pôle de la passivité, ou la subjectivité et l'objectivité sont unifiés. Mais, le corps propre qui est le cogito tacite lui-même, ou le champ perceptif rendant possible le cogito tacite nécessite d'autres puissances pour sa formation et pour son maintien, ce qui veut dire que nous ne pouvons pas accepter le statut absolu du cogito tacite. Ainsi, le doute sur la primordialité de la perception et du corps dans la phénoménologie de la perception nous permet également de mettre en question la nature auto-affective du cogito tacite, c'est-à-dire la primordialité du cogito tacite.

Finalement, nous pouvons découvrir une limite de la démarche de Merleau-Ponty, qui essayait de surmonter le dualisme de manière à comprendre le champ phénoménal à travers le concept de perception, c'est-à-dire à travers la nature synthétique de la perception, et aussi à travers la présupposition que le champ phénoménal qui est formé par une telle perception est un champ primordial.

2. L'AUTRE LIMITE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION.

Traditionnellement, la question du corps renvoie souvent à la question de sa relation avec l'âme. Si un corps est considéré comme un opposé à l'âme, il est toujours réduit à un objet en tant que chose objective. Mais comme le corps est "mon corps" qui n'est pas vécu de la même manière que d'autres objets, comme il est mon expérience de moi-même, il est

³⁴⁰Cf., Renault Barbaras, « M. Henry et Merleau-Ponty », dans *Le corps*, Paris, J. VRIN, 2005, pp. 211-212.

³⁴¹Cf., Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 99. En considérant l'effort voulu chez Maine de Biran comme mouvement primordial qui est procédé du corps propre, nous comprenons le sujet de cet effort comme cogito tacite.

toujours un objet spécifique dans lequel la subjectivité est impliquée, si bien qu'il est considéré comme différente des autres objets, en raison de l'intervention de sa subjectivité. Par ailleurs, si le corps est compris comme homogène avec l'âme, la question de savoir comment relier la nature étendue du corps à l'âme est posée. Par conséquent, toutes les discussions sur la relation entre le corps et l'âme semblent nous obliger à un choix sur la question si le corps et l'âme sont des dimensions séparées. Ce problème chez Merleau-Ponty est présenté comme le problème de la relation entre le subjectif et l'objectif, le sensible et l'intellectuel ou le matériel et le conscient, et l'actif et le passif, et il semble qu'il résout ce problème à travers la définition phénoménologique du corps. Lorsqu'il insiste sur le champ phénoménal, c'est-à-dire sur le champ du sens pré-objectif, cette insistance concerne la constitution du champ synthétique dans lequel les dimensions opposées sont unifiées par la perception. En d'autres termes, en substituant la relation entre le corps et l'âme, qui était considérée comme extérieure aux différents attributs qui composent un champ phénoménal, il affirme que le corps et l'âme ne sont pas des termes en opposition, et que chacun d'eux n'est pas une dimension individuelle, mais plutôt qu'ils sont différents aspects d'un même être. La raison pour laquelle cette affirmation est possible, c'est que le corps est défini comme un corps phénoménal compris en relation avec le champ phénoménal : « le problème des relations de l'âme et du corps ne concerne pas le corps objectif qui n'a qu'une existence conceptuelle, mais le corps phénoménal »³⁴². Si le corps est considéré comme une chose objective, le corps peut être analysé selon la vision scientifique, et le corps analysé par l'attitude scientifique ne devient donc un être que si la situation interne et spécifique du sujet est éliminée. Dans cette objectivité, mon corps et le corps de l'autre deviennent tous les deux le même corps mécanique saisi par le point de vue scientifique et objectif. Autrement dit, le corps mécanique (objectif ou scientifique) perd la spécificité de chaque corps qui se place dans la situation du sujet propre. S'il en est ainsi, lorsque le corps est défini à travers la vision phénoménologique, le vécu du corps phénoménal résout-il ce problème? Si le corps est compris comme un corps phénoménal, il semble peut échapper à la difficulté qui apparaît lorsque le corps un corps objectif, puisque le corps est aussi un sens vécu du sujet. Mais une telle solution est incomplète en ce sens qu'elle ne peut pas être appliquée qu'à mon corps propre. Dans mon vécu, le corps phénoménal peut posséder à la fois un aspect étendu de mon "corps" et un aspect conscient qui est un sens de mon corps, c'est-à-dire ma conscience de

³⁴² *PhP*, p. 493.

mon corps³⁴³, si bien qu'il peut conserver sa spécificité, mais dans le monde vécu, il y a aussi non seulement mon corps, mais également mon corps pour l'autre, qui est à synthétiser avec mon corps phénoménal³⁴⁴, et le corps de l'autre, dont je ne peux pas garantir le pouvoir de synthétiser des dimensions opposées de la même manière de mon corps phénoménal. Bien que Merleau-Ponty mette l'accent sur le sens concret du champ phénoménal, qui est formé à travers le corps perceptif, il ne peut pas négliger le phénomène du corps objectif, c'est-à-dire qu'il accepte le fait physiologique du corps objectif participant à la formation du champ phénoménal du corps perceptif, si bien que le corps phénoménal ne peut pas être libre du phénomène scientifique du corps objectif. Cela signifie que le soi-disant sens existentiel dans le champ phénoménal ne peut pas contenir le fait scientifique du corps objectif. En d'autres termes, tant que le corps phénoménal ne peut pas expliquer concrètement le phénomène scientifique, objectif ou matériel comme réaction du corps objectif au stimulus dans le champ phénoménal, nous ne pourrions pas dire que la synthèse des termes ou des dimensions opposées à travers le corps phénoménal (qui implique aussi l'opposition entre le corps et l'âme) est possible. En ce sens, la possibilité de la synthèse entre la dimension matérielle et la dimension consciente chez Merleau-Ponty et l'analyse sur la primordialité du champ phénoménal et de corps phénoménal, nous permet de comprendre de quelle manière Merleau-Ponty reconnaît la limite de la perception et du corps phénoménal, et ensuite pourquoi il adopte le concept de chair pour la surmonter.

2-1. Une tentative de synthèse à travers le corps phénoménal en tant que superposition du corps habituel et du corps actuel.

Chez Merleau-Ponty, le champ phénoménal ne consiste pas en une seule dimension. Il est formé par « l'infrastructure instinctive » qui est la dimension physiologique, passive et sensorielle, et les « superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence

³⁴³ Nous comprenons ici cette caractéristique du corps phénoménal en tant que synthèse de la dimension matérielle et de la dimension consciente à travers le corps phénoménal.

³⁴⁴Cf, *PhP*, p. 123. «Le problème n'est donc pas de savoir comment l'âme agit sur le corps objectif, puisque ce n'est pas sur lui qu'elle agit, mais sur le corps phénoménal. De ce point de vue, la question se déplace ; elle est maintenant de savoir pourquoi il y a deux vues sur moi et sur mon corps : mon corps pour moi et mon corps pour autrui et comment ces deux systèmes sont compossibles ».

»³⁴⁵. Nous devons ici insister sur la raison pour laquelle il a utilisé la forme plurielle de "superstructures" : les superstructures signifient ici que le niveau intellectuel en tant que superstructure de la perception est une superposition d'une couche de mémoire, de jugement, de raisonnement et d'intention rationnelle etc. Ainsi, chez Merleau-Ponty, le champ phénoménal est considéré comme un champ dans lequel les superstructures qui sont une superposition de multiples fonctions intellectuelles et l'infrastructure instinctive sont superposées, si bien que le corps phénoménal qui est saisi dans un tel champ phénoménal considéré comme superposition des diverses dimensions intellectuelles serait aussi un corps dans lequel les différentes dimensions du corps se superposent. En effet, dans la *Phénoménologie de la perception*, le corps propre en tant que corps phénoménal est considéré comme une superposition du corps habituel et du corps actuel : « dans le cas qui nous occupe, l'ambiguïté du savoir se ramène à ceci que notre corps comporte comme deux couches distinctes, celle du corps habituel et celle du corps actuel »³⁴⁶. Ainsi, la relation externe entre le corps en tant que matière ou chose et l'âme en tant que conscience peut être changée en corrélation interne dans le corps phénoménal. Les deux termes de corps et d'esprit peuvent être alors considérés comme une relation dans un même corps, non comme une relation externe qui les opposerait les uns aux autres, en comprenant deux caractères de même corps phénoménal, d'une part, le corps actuel révélant la nature du corps en tant que matériel et, d'autre part, le corps habituel présentant sa nature consciente - car l'habitude est ici un résultat du processus de la signification du corps pour le monde. En effet, nous pouvons entrevoir la solution de Merleau-Ponty dans les cas des malades souffrants du phénomène du membre fantôme, les cécités psychiques et les troubles de l'usage du langage. Dans le cas d'un phénomène du membre fantôme, la douleur psychologique du bras perdu ressentie dans le bras qui subsiste est considérée comme effet spirituel inhérent au corps phénoménal, et la relation entre le corps habituel et le corps actuel, qui entraîne cette douleur, met l'accent sur le caractère du corps phénoménal en tant qu'existence ambiguë dans laquelle la dimension psychologique et la dimension physiologique sont combinées. En insistant sur le fait que la cause de la douleur du phénomène du membre fantôme du corps phénoménal ne peut être accordée ni au corps objectif ou scientifique, ni à l'esprit subjectif, Merleau-Ponty explique que la nature matérielle du corps et sa nature spirituelle sont une relation de tension

³⁴⁵ *PhP*, p. 65.

³⁴⁶ *PhP*, p. 97.

immanente au corps phénoménal, non une relation externe des uns pour les autres³⁴⁷. De même, dans le cas d'un malade souffrant de cécité psychique, la raison pour laquelle il a du mal à effectuer des exercices abstraits selon des ordres non habituels, bien qu'il n'ait aucune difficulté à exécuter son comportement habituel³⁴⁸, c'est parce que le corps habituel, qui est un axe du corps phénoménal, ne peut pas concorder avec le corps actuel, qui est à la fois un autre axe du corps phénoménal et un sujet qui devrait effectuer ces ordres abstraits. Autrement dit, chez Merleau-Ponty, le trouble du comportement de la cécité psychique explique est arrivé parce que le corps habituel et le corps actuel ne peuvent pas être superposés dans le corps phénoménal, bien qu'ils doivent y être superposés, si bien que nous pouvons dire que ce trouble utilise ce paradoxe pour montrer que la superposition de deux corps dans le corps phénoménal est *normale*. L'exemple du processus par lequel le malade Schneider comprend l'objet nous révèle également le trouble en tant que divergence entre le corps habituel et le corps actuel. Pour les gens normaux, la reconnaissance d'une chose est instantanément complétée par une expérience familière de la chose. La raison pour laquelle la reconnaissance d'un stylo est possible, quelle que soit la forme d'un stylo est que la connaissance du corps actuel qui le reconnaît est intégrée au corps habituel. Mais Schneider ne peut pas reconnaître un stylo comme des gens normaux. Il reconnaît les stylos de manière séquentielle à travers la langue, par opposition aux personnes normales qui reconnaissent instantanément le stylo : sa reconnaissance du stylo est réalisée pas à pas à travers les connexions du langage, par exemple la reconnaissance de la forme de bâton à travers le concept d'"allongé", ensuite la reconnaissance de l'"instrument" à travers de concept de "bâton", et finalement la reconnaissance que "c'est un instrument pour noter quelque chose" à travers le concept d'"instrument"³⁴⁹. Chez Merleau-Ponty, le processus de cette reconnaissance est traité comme un phénomène selon lequel le corps actuel et le corps habituel ne se superposent pas de manière normale. Cet exemple signifie que la reconnaissance par Schneider d'un objet est complétée en plaçant l'objet dans un champ phénoménal, à travers le processus où le corps actuel apprend pas à pas les caractéristiques de l'objet à travers le langage, puis applique la reconnaissance séquentiellement au corps habituel. Ainsi, les exemples des troubles que Merleau-Ponty cite, illustrent le déséquilibre du corps phénoménal causé par l'état où le corps actuel et le corps habituel ne peuvent pas être

³⁴⁷Cf, *PhP*, pp. 91-117.

³⁴⁸Cf, *PhP*, pp. 119-120.

³⁴⁹*PhP*, p. 152.

superposés dans le corps phénoménal.

La manière de Merleau-Ponty pour résoudre le problème de l'opposition entre l'esprit et le corps semble être d'abord de substituer le corps objectif au corps phénoménal (c'est-à-dire l'insistance sur la reconnaissance phénoménologique qui précède la reconnaissance scientifique du corps), ensuite, de définir le corps habituel présentant l'incarnation de l'esprit ou de la conscience et le corps actuel révélant les caractéristiques physiologiques du corps comme dimensions différentes appartenant à un même corps phénoménal. Mais cette solution peut-elle atteindre son objectif de synthétiser les différentes dimensions ?

2-2. La limite du corps phénoménal comme champ intégral.

En conclusion, la tentative pour opérer la synthèse à travers le corps phénoménal est incomplète, et pour résoudre fondamentalement l'opposition, il nous faut une dimension absolue. En fin de compte, le seul moyen de surmonter le dualisme serait de trouver une zone absolue dans laquelle l'intérieur et l'extérieur, le moi et l'autre sont indiscernables. Dans la *Phénoménologie de la perception*, une telle zone absolue est le corps phénoménal qui procède du cogito tacite. Merleau-Ponty essaie de synthétiser le sujet et l'objet dans le corps à travers le fait que *je peux me toucher* : le corps phénoménal est considéré comme un point de synthèse du sujet et de l'objet, mais aussi de l'esprit et du corps : « en tout point de son étendue, le corps est capable de sensibilité, senti comme sensible : les rôles du sujet et de l'objet s'inversent et se mêlent constamment en lui »³⁵⁰. Sa perspective sur le corps phénoménal est de mettre en place la dimension du corps phénoménal comme une zone qui ne se distingue « plus comme l'ordre de l'en soi et l'ordre du pour soi »³⁵¹. Afin que le corps phénoménal devienne une zone qui n'est pas réduite à l'opposition de l'en soi et du pour soi, la tension entre le corps actuel et le corps habituel doit être effacée de l'intérieur du corps phénoménal en tant que dimension supérieure. Mais dans la *Phénoménologie de la perception*, le fait psychologique (c'est-à-dire la reconnaissance ou le sens à travers le corps habituel) est soumis au fait objectif (c'est-à-dire la causalité scientifique à travers le corps actuel). Par exemple, quand Merleau-Ponty dit que « aucune explication psychologique ne peut ignorer que la section des conducteurs sensitifs qui vont vers l'encéphale supprime le membre

³⁵⁰Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience : recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 95.

³⁵¹*PhP*, p. 103.

fantôme »³⁵², c'est qu'il accepte le sens de mon corps que le corps habituel ne peut pas reconnaître, c'est-à-dire l'intervention du corps physiologique, actuel ou objectif, qui n'est pas expliquée dans le champ phénoménal. Si cette analyse est vraie, le corps phénoménal ne peut pas être un champ dans lequel l'ordre de l'en soi et l'ordre du pour soi, le spirituel et le corporel, le psychologique et le physiologique sont synthétisés, tant que le phénomène corporel dans le champ phénoménal ne peut pas expliquer ce qui procède du phénomène à travers le corps actuel ou objectif. Dans le cas du membre fantôme, la douleur n'est pas une douleur objective, mais plutôt une douleur psychologique par le corps habituel, et lorsque cette douleur du corps habituel disparaît par la section des conducteurs sensitifs du corps actuel ou objectif, cela signifie que la douleur du corps phénoménal qui est formé par le corps actuel et par le corps habituel disparaît. Même si Merleau-Ponty tente d'expliquer le phénomène de membre fantôme à travers la situation existentielle du corps phénoménal, en ce sens que la situation que les excitations du membre laissé maintiennent le membre perdu dans le champ phénoménal, tant qu'il ne peut pas expliquer la raison pour laquelle la douleur de la situation existentielle disparaît par la coupure du corps objectif, c'est-à-dire pourquoi elle disparaît par le fait objectif, le corps phénoménal ne peut pas être transcendantal au corps actuel ou objectif : cela signifie que sa manière pour résoudre l'opposition entre le corporel et le spirituel, son affirmation selon laquelle corps habituel et du corps actuel sont définis comme dimensions inférieures appartenant tous les deux au corps phénoménal, la relation entre les deux corps, ou entre le spirituel et le corporel, entre le matériel et le conscient n'est pas l'opposition extérieure, mais la relation intérieure dans la dimension commune du corps phénoménal, si bien que, dans le corps phénoménal, l'opposition entre le corporel et le spirituel a disparu. Dans la *Phénoménologie de la perception*, le corps phénoménal ne peut pas être une zone absolue dans laquelle disparaît l'opposition entre le corporel et le spirituel, entre l'esprit et le corps, entre l'ordre de l'en soi et l'ordre du pour soi, et le fait physiologique et le fait psychologique.

Par ailleurs, la limite de l'effort de la synthèse à travers le corps phénoménal se retrouve aussi dans le phénomène de la sensation double du corps. Loin d'Husserl qui a tenté de confirmer la subjectivité transcendantale à travers le phénomène de touché-touchant de la main, Merleau-Ponty essaie de mettre l'accent sur le corps en tant qu'un champ phénoménal

³⁵² *PhP*, p. 91.

en révélant l'ambiguïté du corps à travers la sensation double de touché-touchant³⁵³. Merleau-Ponty considère que le phénomène ambigu entre la main touchante et la main touchée montre la caractéristique du corps propre qui n'est pas réduite au subjectif et à l'objectif dans le champ perceptif pré-objectif, et que le phénomène qui synthétise l'activité et la passivité est un exemple du phénomène où l'en soi et le pour soi, le spirituel et le corporel, le subjectif et l'objectif ne sont pas divisés. S'il est vrai que Merleau-Ponty considère le corps phénoménal ou le champ phénoménal comme primordial, cette primordialité signifie une primordialité ou une absoluité en ce sens que toutes les distinctions entre le matériel ou le corporel et le spirituel ou le conscient sont néantisées dans le corps ou le champ phénoménal. Il semble que la double sensation du touchant-touché de la main ne montre pas que le pôle de la subjectivité et de l'objectivité sont synthétisés dans le corps, mais plutôt révèle la limite qui fait que les deux pôles ne peuvent pas y être synthétisés. Merleau-Ponty décrit un instant où la main touchante se place au pôle de la connaissance active dans la situation du touchant-touché : « Le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche "une sorte de réflexion" »³⁵⁴. Il a voulu insister sur la genèse simultanée de la subjectivité et de l'objectivité, mais ce que nous pouvons découvrir ici, c'est que la main peut effectuer une sorte de réflexion lorsqu'elle se reconnaît enfin elle-même comme externe, c'est-à-dire que c'est le moment où elle se considère comme autre. Le corps semble être considéré comme une alternative momentanée entre la subjectivité et l'objectivité ou entre le pôle actif et le pôle passif, plutôt que comme une synthèse entre les deux pôles dans le touchant-touché. S'il semble que le sujet et l'objet ne se distinguent pas dans l'expérience du touchant-touché, c'est justement parce que l'alternative entre l'état subjectif de la main et de son état objectif est instantanée, ce qui ne veut pas dire que la main ou le corps peuvent être une dimension absolue dans laquelle la subjectivité et l'objectivité, ou l'actif et le passif ne sont pas distingués. Tant que la main touchante joue son rôle de toucher, elle ne peut jamais échapper à la dimension active. C'est ainsi que Lévinas ne

³⁵³ Cf, Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair*, Paris, Kimé, 1996, pp. 141-142. « En effet, ce que la *Phénoménologie de la perception* nommait encore le "corps propre" était bien destiné à traduire et à reprendre le thème de la chair développé par Husserl, ainsi que les analyses de la réversibilité du toucher qui éclairent la distinction entre corps et chair. Or, à travers ces analyses, Husserl cherchait à saisir quelque chose comme une auto-affection pure pour atteindre la strate primitive d'une subjectivité transcendantale constituante »

³⁵⁴ *PhP*, p. 109.

reconnait pas la cohésion du toucher et du touché : « Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignait, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien *de commun* »³⁵⁵. Ce que la main touchante touche est ainsi toujours un objet touché, non l'ipséité du toucher lui-même. Bien que je sente comme si j'avais l'expérience de me toucher, tant que je reconnais le fait de toucher "ma main en tant que touchée", la main touchée n'est qu'un objet pour la main touchante. Si la simultanéité de l'expérience du touchant et de l'expérience du touché dans la main touchante-touchée est possible, celle serait que lorsque les concepts du touchant et du touché sont impliqués dans un même concept supérieur, si bien qu'elles sont effacées à travers un tel concept supérieur, ou lorsqu'un état primordial possible dans lequel le stimulus actif résultant de ma main ou mon corps ne peut pas être distingué de la passivité de ma main ou mon corps pour un stimulus précédé de l'autre objet, si bien que le mien et les autres ne peuvent pas être séparés. Mais dans la vie quotidienne, nous ne pouvons pas exprimer cette double sensation du corps. Enfin, la non-réponse de Merleau-Ponty sur ce problème signifie que même l'expérience du corps phénoménal ne converge qu'à un pôle qui est, soit la subjectivité ou l'actif, soit l'objectivité ou le passif, et en même temps nous montre que le corps propre dans la *Phénoménologie de la perception* ne peut pas encore synthétiser la tension réciproque entre les deux caractères du corps, entre son aspect spirituel et son aspect corporel ou matériel. Il faut donc nous demander si la synthèse de *Res cogitans* et *Res extensa* est possible, plutôt que dire que « il n'y a pas de place pour l'expérience du corps propre dans la partition de la *Res cogitans* et *Res extensa* »³⁵⁶.

3. LA NÉCESSITÉ DE LA NOTION DE CHAIR.

La tentative de synthèse à travers le concept de perception, de corps phénoménal propre, et de champ phénoménal dans la *Phénoménologie de la perception* crée une situation dans laquelle l'effort d'une telle analyse perceptive ne peut être qu'en tant que *foi*. C'est pourquoi, lorsque Merleau-Ponty a exprimé son analyse perceptive de *foi*, il a dit que « ce que nous

³⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 109.

³⁵⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience : recherche sur la philosophie de Merleau-ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 96.

trouvons sous la connaissance scientifique, ce n'est pas un acte de pensée plus primitif ou une autre sorte de connaissance qui serait plus originaire, mais quelque chose d'autre que la connaissance - une *foi*, une *croyance* »³⁵⁷. La raison pour laquelle son analyse perceptive n'est qu'une foi, c'est que sa tentative de synthèse à travers le corps propre ne semble pas possible en principe, et que le processus de cette synthèse ne peut pas être impliqué dans la pensée positive. Mais, à notre avis, le plus gros problème de son analyse de la perception n'est pas qu'elle peut être considérée comme une sorte d'Urdoxa ou d'Urglaube chez Husserl, mais que l'attitude de la philosophie de la réflexion est déjà impliquée dans le concept de perception. En d'autres termes, dans l'analyse perceptive à travers la perception qui est formée par les deux axes, d'infrastructure organique et de superstructure intellectuelle, sur le champ perceptif ou phénoménal demeurera comme une foi parce qu'il n'est pas possible de l'analyser, une sorte de paradoxe d'une analyse sur ce qui ne peut pas être analysé se place. C'est aussi la raison pour laquelle Merleau-Ponty lui-même envisage d'abandonner le concept de perception³⁵⁸. Et désormais, le nouveau concept par lequel peut former « une ontologie affranchie du dilemme être-sujet, être-objet en comprenant l'être primordial non seulement comme antérieur à la bifurcation sujet-objet mais en plus comme la possibilité interne du monde-nature et des choses »³⁵⁹, c'est le concept de chair en tant que la plus primordiale.

Pour la formation d'une telle ontologie, la chair devra remplir certaines conditions préalables. Tout d'abord, pour échapper à la limite de la perception, qui ne peut pas surmonter l'opposition entre les deux dimensions représentées par le corps et la conscience, la chair doit se placer en dehors de l'attitude de la philosophie de la réflexion. Cela signifie que le moi et l'autre, le moi et la chose, la chose et l'autre et finalement le moi et le monde ne doivent pas être considérés comme dualistes. Ensuite, la chair doit être donc définie comme tissu ou puissance par laquelle non seulement les relations entre le moi, l'autre, la chose et le monde, mais aussi les relations avec la nature, l'histoire et la culture sont organisées de manière continue. Le fait que le moi et tous les événements du monde puissent être expliqués à travers le concept de chair, signifie que la chair rendant possible cette relation de non-rupture entre toutes les choses et entre tous les événements est un tissu radical comprenant à la fois le matériel et l'idéal, non seulement la distinction entre matériel et idéal, mais aussi celle du fait

³⁵⁷ Françoise Dastur, *Chair et langage*, Fougères, Encre marine, 2001, p. 112.

³⁵⁸ Cf., *PhP*, p. 207.

³⁵⁹ Sokratis Delivogiatzis, *La dialectique du phénomène : sur Merleau-Ponty*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 283.

et de l'essence sur les événements et les choses, découle de la chair. En d'autres termes, cela signifie que la chair ne peut avoir de distinction entre le fait et l'essence, le matériel et l'idéal, étant donné que la dimension de chair est une dimension de la distinction des dimensions (par exemple, entre la dimension matérielle et la dimension idéale). Cette caractéristique de la chair selon Merleau-Ponty nous permet encore une fois de considérer la chair comme la plus primordiale ou comme dimension absolue.

3-1. Quelle est la vraie philosophie pour atteindre le concept de chair en tant que chair primordiale ?

Les interrogations de Merleau-Ponty, qui sont posées au début de chaque chapitre dans *Le visible et l'invisible*, semblent symboliser son attachement au primordial ou au fondamental. Au chapitre "réflexion et interrogation", il commence par se questionner fondamentalement sur ce qu'est de voir et de savoir, quelle est la question sur le voir et la réflexion, en révélant l'incertitude sur les choses mêmes et le monde même et sur les choses et le monde qui sont justement vus comme telles³⁶⁰. Dans le chapitre "interrogation et dialectique", il commence aussi par se demander ce qu'est l'être fondamental en essayant de retrouver un moyen de parvenir à l'Être-sujet et l'Être lui-même³⁶¹. De même, il s'interroge sur en quoi consiste une question philosophique vraiment approfondie en parlant de la nature sceptique des questions considérées comme philosophiques dans le chapitre "interrogation et intuition"³⁶², et finalement, dans le chapitre "l'entrelacs, le chiasme", il expose une manière fondamentale pour aboutir à une telle dimension, en parlant de la dimension de l'expérience que la philosophie doit enfin atteindre. Ces interrogations sont posées pour déterminer quelle est la dimension de l'Être que la philosophie doit traiter finalement et aussi pour dire quelle devrait être la question philosophique sur le fondamental. Ainsi, dans sa question de la vraie philosophie et des véritables questions philosophiques, la dimension fondamentale qui doit être atteinte à travers une telle question semble être implicitement présumée. Alors, quelle est la vraie philosophie? Chez Merleau-Ponty, la vraie philosophie est une philosophie qui se

³⁶⁰Cf, VI, p. 17.

³⁶¹Cf, VI, p. 75.

³⁶²Cf, VI, p. 142.

moque de la philosophie³⁶³, non pas la philosophie qui s'est constituée en coupant « notre lien natal avec le monde »³⁶⁴ à travers la reconstitution de l'être par la pensée causale, la somme des énoncés et la dialectique comme thèse, antithèse et synthèse, mais la philosophie qui saisit « ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement »³⁶⁵, celle qui reconnaît que la réflexion philosophique se fonde dans le lien étroit entre l'être et le monde. Ce que la philosophie doit trouver, c'est donc « la dialectique sans synthèse », le moyen de « ne pas définir le troisième terme comme suppression absolue du négatif par lui-même »³⁶⁶. Mais il n'est pas possible d'y arriver par la réflexion au sens général, car la réflexion est déjà la modalité du mouvement dialectique qui s'effectue par la pensée causale ou logique et elle implique déjà un système positif. Pour la vraie philosophie, « il s'agit maintenant d'ouvrir une voie vers l'Être à partir d'une réflexion sur la réflexion même »³⁶⁷. C'est pourquoi, la vraie philosophie commence en posant la question de la question philosophique elle-même. De ce point de vue, chez Merleau-Ponty, l'attitude du doute cartésien ne peut pas devenir la vraie question philosophique : le doute portant sur l'être ne peut pas être une question radicale, parce qu'il s'appuie sur une foi tacite en l'être : « ce n'est encore (...) qu'une demi-question, incluse dans une foi fondamentale : il y a quelque chose »³⁶⁸. Autrement dit, dans la question "est-ce que quelque chose existe?", l'être en tant qu'objet de la question se place dans cette question en tant que base de la question et cela signifie que cette question ne peut pas être radicale, car la question interrogeant l'attitude qui reconnaît tacitement l'être ne peut pas interroger l'être même sur l'être, loin de l'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle la vraie question philosophique doit être une réflexion sur la réflexion même.

Ainsi, du point de vue de Merleau-Ponty, cette question en forme d'*an sit* (s'il existe ou pas) ne peut pas être une vraie question philosophique, parce que la question sur l'être et le néant n'est pas suffisamment radicale. Nous pouvons entrevoir cette argumentation dans le chapitre « interrogation et dialectique »³⁶⁹. Merleau-Ponty développe son analyse de la pensée

³⁶³ Cf, VI, p. 126.

³⁶⁴ Cf, VI, pp. 52-53.

³⁶⁵ VI, p. 249.

³⁶⁶ Cf, VI, p. 127.

³⁶⁷ Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène*, Grenoble, Millon, 2001, p. 109.

³⁶⁸ VI, p. 140.

³⁶⁹ En fait, l'analyse de Merleau-Ponty sur l'être et le néant insiste sur ma situation ou mon corps en tant que lieu de l'intégration, à travers l'incomplétude de l'opposition entre l'être et le néant, la

du négatif, en la comparant à celle de Sartre. Pour Sartre, la conscience est néant, et seul le néant peut aboutir à la chose elle-même : quand la conscience est néant, la conscience peut voir purement la chose même, car rien n'intervient entre la conscience et la chose. Lorsque Sartre écrit « ce que je vois, c'est l'arbre lui-même »³⁷⁰, si cet arbre peut être l'arbre lui-même et non l'arbre dans ma conscience, modifié par l'état de ma conscience ou par mon intention, c'est parce que cette conscience est une conscience évidée. Autrement dit, Sartre évide la subjectivité par le concept de la conscience en tant que néant : « ainsi, en vidant "l'Être-sujet de tous les fantômes dont la philosophie l'a encombré", la pensée du négatif assure notre accès aux choses mêmes au point de pouvoir assimiler la conscience à un néant qui ne trouve que dans la pleine positivité de l'en-soi et du monde son support ontologique ».³⁷¹ Mais chez Merleau-Ponty, non seulement cette conscience en tant que néant absolu est impossible, mais la pensée du négatif est plutôt pensée positive : « Une philosophie qui pense vraiment la négation, c'est-à-dire qui la pense comme ce qui de part en part n'est pas, est aussi une philosophie de l'Être »³⁷². La pensée du néant montre plutôt l'inhérence de l'être, qui est donnée par l'opposition extrême entre l'être et le néant : la conscience comme négation est le néant qui procède de l'être, c'est-à-dire l'inhérence à l'être. Si la conscience est néant comme chez Sartre, le fait que la conscience est néant n'est reconnu que dans l'être-objet rendant possible la conscience néantisante, non dans la conscience elle-même. La conscience en tant que néantisation doit être considérée comme inhérence à l'être du point de vue épistémologique. De même, si la négation de quelque chose existant est possible, cela signifie que l'être qui doit être nié existe. Si cet argument est appliqué à l'être et au néant, cette pensée de l'être de néant signifie qu'un être de néant en tant que l'être manqué existe. La négation et le néant sont aussi inhérents à l'être ontologiquement dans le sens qu'ils demandent toujours

conscience et le monde chez Sartre, plutôt que comme ouverture à la question de la question. Mais, nous essayons de lier ici son analyse au but de ce chapitre, parce que, de notre point de vue, le mode dialectique des termes opposés peut être aussi lié à la question de la vraie question et de la vraie philosophie.

³⁷⁰ Cf. Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Callimard, 1947, p. 39.

³⁷¹ Philippe Cabestan, « La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible* » dans *Merleau-Ponty : de la nature à l'ontologie ; Chiasmi International, Volume 2*, Paris, Vrin ; Milan ; Mimesis, 2000, p. 396.

³⁷² VI, p. 79.

l'être à nier³⁷³.

La pensée du néant et de la négativité dans la philosophie dialectique fait enfin s'opposer l'être pur et le néant pur, qui ne peuvent jamais exister, elle transforme aussi la question de l'être et du néant en forme de la question sur l'ontologie directe, en faisant appartenir cette opposition à une totalité (la synthèse en tant que négation de la négation dans la dialectique) : cette question est une question qui est déjà enveloppée dans une expression directe de l'être, elle ne peut pas donc être la question visant à l'être même. C'est pourquoi, l'ouverture à l'être n'est pas possible en tant que foi perceptive, dans cette forme de la question.³⁷⁴ Autrement dit, la question et la réponse qui sont soumises dans une totalité ne sont toujours exprimées que sous la forme de oui ou de non, et cette forme dichotomique n'est qu'une conséquence de la forme d'opposition que Merleau-Ponty voulait surmonter. Merleau-Ponty considère le lieu primordial ou l'être radical comme dimension à partir de laquelle des termes opposés commencent à être distingués, le type de la question en forme d'un *an sit*, à laquelle nous pouvons répondre par un extrême positif et un extrême négatif n'est pas primordial, mais n'est qu'une question secondaire qui est rendue possible seulement sous la forme de l'opposition constituée sur la base de la dimension primordiale. Pour Merleau-Ponty, la forme de la question qui substitue une question en forme d'un *an sit* est une forme d'un *quid sit* (*qu'est-ce que c'est?*) ayant pour but d'interroger l'objet visé et en même temps à interroger l'interrogation elle-même, c'est-à-dire à approfondir l'horizon de l'interrogation jusqu'au niveau le plus profond : « L'interrogation philosophique n'est donc pas la simple attente d'une signification qui viendrait la combler. "Qu'est-ce que le monde ?", ou, mieux, "qu'est-ce que l'Être ?", ces questions ne deviennent philosophiques que si, par une sorte de diplopie, elles visent, en même temps qu'un état des choses, elles-mêmes comme questions - en même temps que la signification "être", l'être de la signification et la place de la signification dans l'Être. C'est le propre de l'interrogation philosophique de se retourner sur elle-même, de se

³⁷³ Cf, VI, p. 142 : « le doute méthodique, celui qui est conduit dans la zone volontaire de nous-même, se réfère à l'Être, puisqu'il résiste à une évidence de fait ».

³⁷⁴ Ici, l'ouverture à l'être possède deux significations : d'abord, elle signifie la primordialité de la foi perceptive, à partir de laquelle la distinction entre le matériel et l'idéal, l'actif et le passif, l'objectif et le subjectif peut être expliquée, et ensuite, la possibilité de la modalité de nouveau être, qui sera rendue possible à travers la foi perceptive, c'est-à-dire la possibilité de l'inhérence d'un être à l'autre être opposé ou de la relation du visible à l'invisible et son inverse, qui n'est pas une relation de la négativité dans laquelle l'être et le non-être sont opposés.

demander aussi ce que c'est que questionner et ce que c'est que répondre »³⁷⁵.

Désormais, l'interrogation qu'il a émise au début du *visible et l'invisible*, c'est-à-dire la question "qu'est-ce que c'est de voir" devient une forme de la vraie question, qui interroge le primordial lié au phénomène. L'interrogation "qu'est-ce que c'est de voir" est aussi une interrogation sur l'essence du voir. Pour lui, la question de l'essence est toujours comprise par rapport au fait et, dans sa relation, l'essence et le fait sont considérés comme étant mutuellement liés et non comme se rejetant réciproquement. La différence entre eux n'est que la différence de la distance avec les objets, qui est reconnue dans l'expérience³⁷⁶. Si l'expérience est définie comme survol(reconnaissance de l'essence par la subjectivité transcendante) et comme fusion(reconnaissance du fait par le contact absolu avec la chose même), il faut distinguer l'essence et le fait dans l'expérience de voir pour savoir ce que c'est que de voir. Mais cela fait perdre la primordialité de la question en faisant s'opposer l'essence et le fait sur le voir, si bien que la question devient secondaire plutôt que primordiale.

3-2. La philosophie de la chair comme infra-ontologie.

Or, si nous pouvons faire retourner l'Être à la dimension de l'apparition, c'est-à-dire, au phénomène même de l'apparition du monde, l'expérience n'est pas décrite comme contact ou fusion³⁷⁷. Mais qu'est-ce qui fait retourner l'Être à la dimension de l'apparition ? Chez Merleau-Ponty, la phénoménalité n'est pas séparée du phénomène, le perçu n'est pas distingué de la pensée du perçu, ce qui implique l'appartenance du voyant au vu et la situation inverse, de telle sorte que le phénomène est l'enroulement du soi sur le soi-même. De quelle manière ? Tout d'abord, nous devons accepter que nous ne puissions pas, en principe, aboutir à l'essence à travers notre expérience. Car, plus l'essence devient exacte par la variation, plus cette

³⁷⁵VI, pp. 157-158.

³⁷⁶VI, p. 166. « Qu'on s'oriente sur des essences d'autant plus pures que celui qui les voit n'a pas de part au monde, qu'on regarde donc du fond du néant, ou qu'on cherche à se confondre avec les choses existantes, au point même et à l'instant même où elles sont, cette distance infinie, cette proximité absolue expriment de deux façons, survol ou fusion, le même rapport à la chose même. Ce sont là deux positivités »³⁷⁶.

³⁷⁷Cf, *De l'être du phénomène*, op.cit., p.119. « Notre expérience ne peut être décrite comme contact, fusion avec une réalité positive : il faut réintégrer l'Être à la dimension du paraître, comprendre le monde comme phénomène ».

variation est proche de l'infini, parce que notre expérience est limitée. Le problème est donc de savoir comment peut-on diminuer l'écart entre le fait que l'expérience limitée saisit et l'essence dont on peut s'approcher par la variation infinie, ou comment peut-on surmonter la contradiction entre les deux. Il semble que le terme d'épaisseur de la chair, employé par Merleau-Ponty, peut surmonter cet écart et cette distance. En effet, si la notion de chair peut surmonter la limite de la philosophie dualiste, c'est parce que l'opposition entre le fait et l'essence est dépassée dans ce concept. Si le moi et le monde-chose se forment dans une texture commune, « fait et essence ne peuvent plus être distingués »³⁷⁸. Pour Merleau-Ponty, la rupture ou l'opposition entre le fait et l'essence révèle la limite de la phénoménologie. En effet, en refusant que l'essence extraite par l'idéation soit à la fois différente du fait psychologique empirique, et donnée a priori sans lien avec l'expérience, Husserl donne un sens platonicien à l'essence : pour Husserl, l'essence intuitive n'est pas extraite abstraitement, mais préexiste comme « tout *a priori* intuitif authentique »³⁷⁹. Cela signifie que Husserl soutient la préconception de l'essence³⁸⁰, et en même temps, sa philosophie ne peut pas arriver à l'interrogation philosophique radicale qui ne distingue pas le fait et l'essence dans l'expérience, et qui veut considérer l'expérience comme *l'enroulement de l'expérience sur l'expérience*. Ce qui fait que la phénoménologie ne peut pas poser la question philosophique radicalement, c'est qu'elle ne peut pas surmonter l'écart avec la chose, parce que cet écart est saisi soit comme une concordance absolue, soit comme une distance infinie. Le problème pour Merleau-Ponty, c'est de concevoir une phénoménologie qui dépasse les présuppositions dualistes. S'il ne faut pas que l'écart soit infini ou nul, ni proximité, ni coïncidence absolue, ni béance, comment l'écart devrait-il être compris ? La réponse de Merleau-Ponty est simple. C'est d'impliquer les termes opposés dans une double appartenance l'un avec l'autre. Autrement dit, c'est de modifier l'état où les termes opposés existent comme extérieurs l'un pour l'autre, en les amenant à la relation de « l'identité du rentrer en soi et du sortir de soi, du vécu et de la distance »³⁸¹ de l'un et l'autre. Dans ce cas, les termes opposés sont ici le moi transcendantal et le monde transcendant, et le mouvement de l'un et l'autre des deux termes s'opère à la fois vers l'intérieur et vers l'extérieur, ce qui signifie d'effacer l'altérité et la

³⁷⁸VI, p. 151.

³⁷⁹Cf, E. Husserl, *Psychologie phénoménologique*, trad par Philippe Cabestan, Natalie Depraz, et Antonino Mazzú, Paris, Vrin, 2001, PP. 71-72(Hua Bd IX, 72).

³⁸⁰Cf, *De l'être du phénomène*, op,cit, p. 119.

³⁸¹VI, p. 162.

différence des deux termes. Il faut que le moi et le monde deviennent le même être, ou au moins, ils devraient s'installer dans la même dimension ontologique. L'Être chez Merleau-Ponty est l'élément dans lequel l'essentiel et l'inessentiel ne sont pas distingués : étant donné que le moi ne peut pas échapper à l'épaisseur de l'Être, l'être qui doit être pensé est en face de moi, mais nous enveloppe. Le fait mondain ne fait plus qu'un avec l'essence non mondaine, et l'essence absolue n'est pas distincte du monde comme ensemble des faits mondains. Ainsi on peut dire que l'appartenance du fait et de l'essence à l'Être signifie l'ontologie interne de l'Être. Dans cette continuité, « l'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation »³⁸². Enfin, il faut trouver le fond même de l'être dans lequel chaque individualité n'est pas exclusive de l'autre, mais au contraire, peut intervenir réciproquement, de telle sorte que leurs relations sont donc saisies comme mouvement entre êtres homogènes, qui partagent une même inhérence au monde ou à l'Être. Chez Merleau-Ponty, la notion de chair est demandée pour achever cette ontologie interne.

3-3. L'interprétation de la chair : la chair en tant que texture commune entre le moi et le monde.

Le lieu de la chair comme état ontologique interne où l'on ne peut pas distinguer le fait et l'essence, ne peut pas être le lieu où l'acte de la conscience de l'objet et la présence de l'objet sont opposés. La chair dans laquelle la conscience et la présence de l'objet ne sont pas opposées devient un seul lieu absolu et commun, en contenant à la fois les dimensions subjective et objective. Comme nous le savons bien, la dernière philosophie de Merleau-Ponty se définit comme ontologie de la chair. En fait, c'est presque impossible de définir exactement un mot aussi polysémique que la notion de chair. Mais, malgré cela, si on peut définir simplement l'ontologie charnelle et le monde de la chair, on pourrait lui dire que c'est le monde ou l'ontologie où le sujet en tant que corps est entrelacé avec les objets à travers la relation entre la vision et le visible, c'est-à-dire la relation du sentir : en un mot, le monde ou

³⁸²VI, p. 151.

l'ontologie qui est formé par la chair en tant que principe rendant possible l'entrelacs réciproque.

La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'"élément", au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre, et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un "élément" de l'Être.³⁸³

C'est-à-dire que la chair n'est ni une chose ni une idée. Comme ce n'est pas une chose, elle n'a pas l'étendue, comme ce n'est pas une idée, elle n'est pas formée par la pensée. Elle est plutôt quelque chose de général sans spiritualité ni tangibilité existant à l'interstice entre la chose en tant que l'étant individuel et l'idée qui est représentée dans notre conscience, et comme elle est un élément de l'Être, elle est quelque chose qui fait être des étants. Selon cette définition de la chair, on pourrait comprendre la chair comme horizon de l'être. Le sujet et l'objet dans le monde s'entrelacent comme ils se forment par la chair qui est un élément identique de chacun, et ils ont la possibilité de la réversibilité³⁸⁴. Cette réversibilité se révèle originairement dans le phénomène de ma main droite touchant ma main gauche. Cet exemple est déjà évoqué par Husserl qui souligne que la conscience transcendante peut constituer le corps comme sujet et le corps comme objet par cette auto-affection tactile. Merleau-Ponty met au contraire l'accent sur le se-sentir-soi-même en n'acceptant pas la conscience transcendante. La logique de l'ontologie charnelle lui apparaît ainsi : premièrement, le

³⁸³VI, pp. 181-182. Et dans la philosophie française, sur le développement de la notion de chair, de *Leib* de Husserl jusqu'à la chair de Merleau-Ponty Cf, Mauro Carbone, *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, J.Vrin, 2011, pp. 19-45.

³⁸⁴Il y a bien sûr une critique de la chair à cause de l'ambiguïté de la chair et de son chiasme. Par exemple, Deleuze critique le chiasme de Merleau-Ponty : « Chair du monde et chair du corps comme corrélatifs qui s'échangent, coïncidence idéale. C'est un curieux Carnisme qui inspire ce dernier avatar de la phénoménologie, et la précipite dans le mystère de l'incarnation ; c'est une notion pieuse et sensuelle à la fois, un mélange de sensualité et de religion, sans lequel la chair, peut-être, ni tiendrait pas debout toute seule (elle descendrait le long des os, comme dans les figures de Bacon) ». G Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1991, p. 169.

touchant rend possible la dualité de sujet-objet du corps puisque je ne suis pas seulement le sujet touchant, mais aussi l'objet touché. Or, le touchant et le voyant s'unifient, parce que pour Merleau-Ponty, « tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile promis en quelque manière à la visibilité »³⁸⁵, et « il y a relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible » comme le voir est la palpation des choses par le regard³⁸⁶. Donc, la dualité de sujet-objet du corps est aussi possible par la vision. Ensuite, ce phénomène est étendu à toute chose qui existe dans le monde. Ce qui rend possible ce phénomène, c'est que la chair est un élément en tant qu'horizon de tout l'être. Loin que le phénomène du touchant-touché dans le corps phénoménal, ne puisse pas surmonter l'écart entre le corps subjectif et le corps objectif, parce qu'il n'est saisi que comme croisement d'un instant, Merleau-Ponty recherche la coexistence des pôles opposés, en comprenant le domaine de la chair en tant que champ ou milieu, comme *épaisseur de la chair*. Dans le lieu de la chair ontologique, l'objectivité de la chose et la puissance constituante de la conscience sont considérées comme réciproques ; dans cette texture commune, la chair est élargie à la chose, au monde, et jusqu'à la culture et à l'histoire. Autrement dit, les faits et les événements comme phénomènes sont prolongés du moi dans l'épaisseur de la chair ; c'est-à-dire que la distance est le degré de l'épaisseur. C'est la même chose dans la relation entre l'idée et le fait. L'effort qui distingue le fait et l'essence dans le lieu charnel devient un effort impossible par la nature de temps comme chair, c'est-à-dire de la temporalité comme lien sans écart. Pour que le fait de l'objet devienne l'essence, l'idéation est nécessaire, car cette transformation est l'idéation elle-même. Mais une idéation demande aussi *la chair du temps* dans laquelle s'impliquent *ma durée*, qui a de l'intuition de l'essence, et *des durées* soutenant la même idée maintenue dans ma durée³⁸⁷. Enfin, pour extraire une certaine essence, *l'unité, la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles* garantissant *la transparence de l'idée* sont demandées³⁸⁸, l'unité et la simultanéité sont rendues possibles par la cohésion d'un seul Être dans lequel les opposants existent dans la dimension homogène, et non par un moi qui survolerait du dehors de la *cohésion en épaisseur de l'être*, qui s'installerait dans une dimension hétérogène à l'Être. Ce *je* transcendantal serait déjà installé en dehors de la chair du temps, en dehors de l'épaisseur de la cohérence de l'Être. Mais, il faut dire aussi que la transparence de l'idée est impossible,

³⁸⁵VI, p. 175.

³⁸⁶VI, p. 171.

³⁸⁷Cf., VI, p. 148.

³⁸⁸Cf, VI, p. 148.

parce que l'unité et la simultanéité des durées réelles et possibles, par lesquelles la transparence de l'idée est rendue possible, enveloppe le *je* qui effectue l'idéation ou l'intuition de l'essence, c'est-à-dire que l'horizon de l'objet qui doit être saisi par moi m'enveloppe. De même, si l'idée ou l'essence est rendue possible par ma puissance modifiant le fait, comme celle-ci s'appuie sur la puissance limitée de mon expérience, l'idée ou l'essence ne pourra jamais être transparente. Ce que Merleau-Ponty appelle une sorte de *déhiscence* de l'acte de la pensée dans l'Être, est là pour présenter la simultanéité de la sortie de soi-même et de l'entrée à soi-même dans la texture commun de chair, et l'essence est donc donnée dans une temporalité sans rupture, « il n'y a pas de vision positive qui me donne définitivement l'essentialité de l'essence »³⁸⁹. C'est pourquoi, dans la chair, les idées ne sont pas comme absolues écartées de ma chair, mais elles deviennent d'ensembles les propres entre le moi et le monde, sont « déjà incrustées à ses jointures »³⁹⁰, car les choses qui sont les solides sentis à travers moi du dedans n'existent pas indépendamment de ses temps propres et de ses espaces propres, mais sont saisies de *ici, là, maintenant, alors* de ma chair : « ma vision de l'Être ne se faisant pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être, les prétendus fais, les individus spatio-temporels, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps »³⁹¹. Cela veut dire enfin que la relation entre l'idée et le fait, ou l'essence et le fait chez Merleau-Ponty dépasse l'opposition entre le sujet transcendantal et le monde transcendant comme limite de la phénoménologie : « il faut d'abord noter que Merleau-Ponty ne s'est jamais embarrassé du difficile problème de la relation entre la phase eidétique et la phase transcendantale. Il saisit la pensée de Husserl selon son unité d'inspiration, qui comprend par conséquent la réduction transcendantale comme l'accomplissement de la réduction éidétique, et celle-ci comme la première formulation d'un mouvement de pensée qui n'accède à sa signification véritable qu'au niveau transcendantal »³⁹². Enfin, ce que la chair comme texture commune désigne, est l'épaisseur dans laquelle l'expérience est formée. Dans l'épaisseur de la chair, la distance du moi et de la chair, du moi et du monde, de l'antériorité et de la postériorité du temps, de l'espace et de l'autre espace sont remplies par cette épaisseur, et en même temps, maintenues comme distance. C'est pourquoi, « l'épaisseur de chair entre le

³⁸⁹VI, p. 149.

³⁹⁰VI, p. 152.

³⁹¹Cf., VI, p. 151.

³⁹²*De l'être du phénomène*, op.cit., p. 113.

voyant et la chose (...) c'est leur moyen de communication »³⁹³. S'il en est ainsi, ce changement de position, c'est-à-dire le passage de l'analyse du champ phénoménal par la perception comme moyen d'arriver à la vérité ultime, à la philosophie de la chair comme nouvelle ontologie, modifie nécessairement son approche du langage, à partir de la dimension fondamentale. Le langage dans la phénoménologie de la perception n'est pas simplement l'être idéal concrétisé dans un signe, mais il est déjà depuis sa genèse un phénomène primordial dans lequel le sujet et l'objet, le matière et l'esprit sont unifiés. C'est pourquoi la limite de l'analyse perceptive devient un obstacle rendant impossible de penser le langage comme ce phénomène primordial. À partir de là, l'analyse du langage demande un nouveau champ primordial.

³⁹³ VI, p. 176.

CHAPTRE II :

LA MODALITÉ CHARNELLE DU LANGAGE : LE LANGAGE ET LA MÉTAPHORE.

Dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, le noyau de l'analyse du langage consiste à montrer l'inévitable union entre le sens et l'expression dans le comportement perceptif. Autrement dit, le but de la constitution de la philosophie intégrée de la perception dans laquelle la dichotomie entre l'intellectualisme et l'empirisme pourrait être dépassée, était d'insister sur le langage comme phénomène originaire dans lequel la dimension matérielle et la dimension spirituelle sont unies, à travers la simultanéité et l'immédiateté entre le sens perceptif et l'expression active. Le langage en ce moment ne sert que comme exemple pour justifier le sujet corporel, même si l'adhérence nécessaire du langage avec le monde est soulignée comme fondamentale. Nous avons déjà traité ce phénomène du langage du point de vue de la phénoménologie dans la première partie, mais résumons le brièvement ; le phénomène du langage dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, comme fonction de l'expression du sens, n'est pas seulement lié au mode linguistique et littéral, mais devient aussi la base où l'origine de la genèse du sens peut être interrogée, en considérant l'interaction entre l'organisme et le monde comme expression originaire. Il y a deux dimensions de la philosophie du langage de Merleau-Ponty ; d'une part, au sens étroit, il y aurait une dimension de la relation entre le sens et l'expression linguistique, et d'une autre part, au sens large, il y aurait aussi une autre dimension dans laquelle la relation entre toutes les formes de comportement et de sens, qui sont assumés comme un symbole, devient l'expression du sens. Dans ce cas, le comportement, qui est l'acte vital de l'organisme, n'est pas simplement formé passivement à partir du monde, il se forme en impliquant aussi l'action par laquelle l'organisme lui-même modifie le monde. C'est pourquoi, dans ce comportement, le processus originaire de sens-expression est impliqué, en ce qu'il comprend un élément sémantique qui exprime l'ouverture transcendante de sa vie vers l'extérieur. Par conséquent, l'activité langagière est développée à partir d'une telle fonction sémantique vitale à la dimension culturelle et s'étend à la formation de l'histoire. Pour Merleau-Ponty, c'est à travers la perception de notre corps que le phénomène de ce langage est rendu possible, et le geste du corps est déjà un langage perceptif. Ce langage gestuel du corps parlant nous rappelle les points suivants : d'abord, le phénomène langagier du cogito tacite pré-verbal à travers

l'expressivité de la perception, explique comment le langage est possible³⁹⁴, c'est-à-dire qu'il justifie que le langage ait un lien avec la dimension matérielle et sensorielle du corps. Dans le processus étendant le phénomène du langage jusqu'à celui de l'expression, le langage gestuel du corps devient le langage primordial, et présente la genèse du langage. De telle sorte que le langage est lié étroitement à la situation existentielle du corps : c'est pourquoi, « leur signification conceptuelle se forme par prélèvement sur une signification gestuelle, qui, elle, est immanente à la parole »³⁹⁵.

De la même manière, le langage silencieux du cogito tacite montre une structure du langage et de la pensée, une sublimation du geste qui devient parole, c'est-à-dire la structure de la totalité entre les deux, montrée par le mouvement de ses simultanités et de ses empiètements. Autrement dit, comme le geste corporel est l'expression du sens saisi par le corps, il est la pensée pré-réflexive, l'expression et la pensée dans le geste sont donc simultanées, et cette expression en tant qu'événement corporel fait retourner notre acte langagier jusqu'à l'expérience première de notre contact avec le monde. En ce sens, le travail phénoménologique de Merleau-Ponty pourrait être une sorte d'« archéologie du perçu »³⁹⁶. Par ce travail archéologique, il semble que le langage ne soit pas fixé aux signes qui transportent les idées abstraites, à savoir aux signes idéels séparés du monde naturel, mais qu'il se forme comme une sorte de flux sans rupture de la dimension naturelle à la dimension idéelle, par une « gesticulation verbale »³⁹⁷. La relation entre le geste perceptif et le verbal devient un problème important, le problème de savoir comment le sens est donné au geste perceptif, plus précisément, comment la signification du monde commun ou du monde culturel, qui est le verbal, se reflète dans le geste formé par l'opération perceptive de l'organisme individuel. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty dit que le langage n'est pas impossible, mais qu'on ne peut pas savoir comment le langage est possible ; donc le problème n'est pas résolu, il devient plutôt la question la plus difficile et ultime. En conclusion, nous pouvons dire que, bien que la problématique de la phénoménologie du langage par la perception avance vers la base du phénomène du langage à travers l'acte perceptif, cette problématique conduit à une question ultime sur le phénomène du langage : comment la communication comme phénomène du langage le plus général peut-elle être

³⁹⁴Cf, VI, p. 227.

³⁹⁵*PhP*, p. 209.

³⁹⁶*De l'être du phénomène*, op.cit., p. 61.

³⁹⁷*De l'être du phénomène*, op.cit., p. 61.

possible ; comment la signification peut être inhérente au geste et comment la signification peut communiquer dans le monde culturel ? Alors, comment le problème peut-il être résolu ? Si la question de savoir comment le langage peut être possible est encore retombée dans la difficulté, c'est parce que l'opposition entre les dimensions naturelle et culturelle n'est pas encore résolue. Lorsque Merleau-Ponty situe le geste parallèlement à la parole primitive et lie directement le monde perceptif dans lequel la parole primitive est née au paysage culturel maintenu par la parole, « l'analyse demeure encore soumise à l'opposition de la nature et de la culture »³⁹⁸. En fin de compte, une solution au problème nécessitera une nouvelle approche du langage où les opposés ne sont pas fixés. Au contraire, il est nécessaire d'analyser la façon dont les opposés peuvent rendre mutuellement possibles leurs fonctions, sans éliminer l'existence de l'autre dans le domaine commun. Comme si la chair, qui est introduite au point limite du corps phénoménal est réinterprétée par sa nouvelle ontologie, ce problème est lié à la nécessité de la nouvelle compréhension du langage qui est introduite pour surmonter la limite de la phénoménologie. Autrement dit, lorsque la limite du langage perceptif dans laquelle se révèle l'écart entre les dimensions naturelle et culturelle, même si nous visons à l'intégration, une décision ontologique serait nécessaire pour le surmonter. Dans le projet phénoménologique pour révéler la dimension transcendantale, le langage est devenu l'objet de la réduction, mais n'est pas parfaitement réduit, car le langage lui-même est le moyen de la réduction : parce que quelqu'un qui pense ne peut pas être séparé de l'expérience du langage, en tant que le langage est le mode de la pensée³⁹⁹. Si le langage est l'être primordial qui ne peut pas proprement être réduit à l'essence, on en arrivera à la conclusion que nous devrions considérer le langage comme sol primitif où sont possibles l'analyse, la réduction, et non pas comme simple objet d'analyse phénoménologique. Voilà une tension du phénomène du langage : une tension déjà présente chez Husserl entre la volonté du retour au sol originaire, au *Lebenswelt* et le moyen employé pour réaliser ce projet. On la trouve aussi chez Merleau-Ponty, quand il se confronte au phénomène du langage. Car ce qui est demandé pour solutionner le problème phénoménologique du langage, c'est le langage lui-même qui est le sol de l'analyse rendant possible toutes analyse idéelle. Comme le langage ne peut pas se dépasser soi-même, le langage ne peut pas devenir moyen phénoménologique pour aboutir à la dimension transcendantale. Et pourtant, s'il est vrai que Merleau-Ponty accepte la réduction au monde de la vie comme une réduction ultime, et s'il est aussi vrai qu'il confirme que la

³⁹⁸ *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 62.

³⁹⁹ *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 95.

réduction au monde de la vie ne peut pas être exercée par la subjectivité transcendantale qui est un sujet constituant, il semble que cette limite de l'analyse phénoménologique sur le langage corresponde à l'opacité du monde à laquelle la réduction au monde de la vie aboutit. Cette limite laissera demeurer l'être du langage comme opacité ultime à soi-même. De la même manière que le monde lui-même implique originairement l'opacité qui ne peut pas être surmontée, car il devient le fond transcendantal en tant qu'origine ultime, cette conception du langage est l'attribution de l'opacité originaire au langage, en le considérant le langage comme fond transcendantal de l'analyse ou de l'idéalité. C'est pourquoi une telle analyse devient une ontologie indirecte, qui est « "φ négative" comme " théologie négative" »⁴⁰⁰, et qui n'est établie véritablement qu'après la dernière réduction au monde de la vie. L'analyse du langage serait à la fois la volonté de dépasser la limite de l'analyse phénoménologique de la perception, et la phase de préparation pour l'ontologie indirecte comme philosophie négative. Donc, il faut répondre à deux questions : premièrement, comment le phénomène du langage peut-il atteindre la base originaire où le plan de la phénoménologie de la perception ne peut pas arriver ? Deuxièmement, comment le langage peut-il devenir le motif fondamental de l'ontologie de la chair ? Comment l'approche du phénomène de la communication peut-elle révéler la notion de chair comme texture commune ou universalité primordiale, pouvant surmonter la dualité entre le moi et l'autrui, le sujet et l'objet ? Par ces questions, nous pouvons avoir une certaine compréhension du langage comme dimension intermédiaire : le langage serait une sorte de chair rendant possible le champ transcendantal ultime qui n'est pas atteint au niveau de la perception, mais en tant qu'il y a un écart entre les dimensions naturelle et idéale, il serait une chair encore imparfaite.

1. LA LIMITE DE L'EXPRESSION CORPORELLE OU DU LANGAGE-GESTE.

Comme nous l'avons dit, Merleau-Ponty retrouve la source du sens dans le travail archéologique de la perception, ce qui nous permet de chercher la possibilité du langage à partir du geste. Le geste possède sûrement du sens, en tant qu'il exprime la situation de l'organisme. Mais comme il s'agit de la situation d'un unique organisme, le geste est

⁴⁰⁰VI, p. 231.

l'expression du sens individuel, et nous ne pouvons pas expliquer comment le geste parle, comment le sens individuel peut être communiqué dans le champ intersubjectif. Il ne reste pas seulement à connaître la possibilité du langage, ou la possibilité de l'expression à partir du champ perceptif, mais il s'agit de savoir comment le langage lui-même peut être possible, comment peut être possible le passage du sens de la dimension naturelle et sensorielle à la dimension intersubjective, et comment le monde naturel peut-être transféré au monde culturel. C'est ainsi que le problème du langage se dédouble : la question de la genèse du sens à partir de l'horizon tacite de la perception, et celle du passage du sens individuel et arbitraire à la dimension de la communication. Mais cette problématique montre encore la distinction entre la parole naturelle comme geste et la langue idéelle comme sens, la langue communicable universelle. Cette distinction des termes opposés signifie l'échec du projet de Merleau-Ponty, qui a voulu considérer la parole et la pensée, ou le sens et l'expression comme simultanés et intégrés à travers l'expression corporelle. Cela veut dire que, dans l'expression soumise à la perception, un champ commun en tant qu'origine de la vérité ne peut pas être révélé. L'effort d'intégration dans la *Phénoménologie de la perception* demeure encore inachevé : lorsque le langage est enraciné dans l'expérience perceptive, il ne peut pas fonctionner comme champ commun originaire. Si le langage en tant que champ de la genèse des idéalités peut être né de l'horizon perceptif du monde, qui est à la fois le pré-verbal et le non-verbal, et s'il est vrai que « si le *Lebenswelt* est bien le sol de toute idéalisation comme de toute idéalisation, il ne saurait être résorbé dans l'idéalité »⁴⁰¹, le langage comme idéal ne peut pas enfin dépasser le sol de monde comme ultime, et il y aura toujours une interrogation sur la possibilité de la coïncidence entre le sensible et l'idéal.

La tentative de l'intégration par le langage, en particulier par la parole dans la *Phénoménologie de la perception*, nécessite d'être approfondie davantage et Merleau-Ponty dans les années 1950 va se consacrer à approfondir l'analyse du langage. Nous pourrions distinguer ainsi le stade de l'analyse de la perception dans la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, le stade de l'analyse de l'expression dans les œuvres des années 1950, et l'ontologie de la chair de sa dernière époque. Par rapport à son projet philosophique de surmonter le dualisme, l'analyse du langage signifie la limite de son projet, qui ne peut pas être accompli à l'époque de l'analyse de l'expérience perceptive ; le langage est donc introduit comme phénomène rendant compte de la possibilité de l'intégration des

⁴⁰¹ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris, VRIN, 1998, p. 185.

termes opposés. Il va tenter de se confronter à nouveau au problème auquel il a fait face au premier stade - le problème de l'indentification et de l'opposition entre la conscience constituante et le sujet percevant et parlant⁴⁰².

L'intérêt de Merleau-Ponty pour le langage dans la *Phénoménologie de la perception* serait concentré enfin sur l'Être comme origine de la vérité, à la foi de l'être sauvage, et au silence comme nature de l'Être. Pour lui, ce monde silencieux est le monde de la vie non thématifiée : « [Itération du *Lebenswelt* : nous faisons une philosophie du *Lebenswelt*, notre construction (dans le mode de la « logique ») nous fait retrouver ce monde du silence.[...] Il était là précisément comme *Lebenswelt* non thématifié. [...] Entre le *Lebenswelt* comme Être universel et la philosophie comme produit extrême du monde, il n'y a pas rivalité ou antinomie : c'est elle qui le dévoile] »⁴⁰³. Sa stratégie pour thématifier ce monde silencieux, pour dévoiler le monde de la vie, est de « décrire les existentiels qui font l'armature du champ transcendantal »⁴⁰⁴. Mais les existentiels ne peuvent pas être expliqués par le langage, car ceux qui sont présentés par la perception ne peuvent pas être thématifiés, comme « toute perception n'est perception de quelque chose qu'en étant aussi relative imperception d'un horizon ou d'un fond, qu'elle implique, mais ne thématifie pas »⁴⁰⁵. Merleau-Ponty considère la philosophie comme « une élucidation de l'expression philosophique elle-même [...], comme science de la pré-science, comme expression de ce qui est avant l'expression *et qui la soutient par derrière* »⁴⁰⁶. Même si les existentiels non exprimés sont liés à l'origine de la vérité, ils ne peuvent pas être montrés. Cette contradiction n'est pas simplement une difficulté, mais aussi la puissance par laquelle le langage devient l'être radical. Le but de décrire le monde silencieux comme origine de la vérité le conduit à la poursuite de l'être originaire lui-même pour lequel le langage ne peut pas révéler, et le langage procède de cette origine. Merleau-Ponty s'écarte donc de ceux qui considèrent le langage comme système fermé des

⁴⁰²Sur la relation entre la science de l'homme et la philosophie de Merleau-Ponty, Cf., T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Préface par E. Lévinas, Dordrecht, M. Nijhoff, 1971, pp. Ix-x. Et Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène - sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, op. cit., p. 89.

⁴⁰³VI., p. 222.

⁴⁰⁴VI., p. 223.

⁴⁰⁵RC., p. 12.

⁴⁰⁶VI., p. 219.

signes linguistiques. Et cet effort de l'expression comme ouverte vers l'Être ou le langage originaire montre que le phénomène du langage est la dialectique entre le visible et l'invisible dans une ontologie centrée sur le phénomène de l'expression. Le langage devient la source de l'être invisible, ce par quoi l'émergence de l'être est possible⁴⁰⁷. En effet, la présence de l'être idéal et de toute chose reconnue par l'appel s'appuie sur la fonction du langage. Mais pour aborder le niveau originaire du langage, il faut justifier l'intégration des termes opposés dans le phénomène du langage, et il faut aussi expliquer ce phénomène intégré dans le corps perceptif qui est l'être-au-monde. Le langage basé sur l'être-au-monde peut-il être le champ de la vérité originaire dans lequel l'opposition des termes émerge et disparaît ? Ce que l'expressivité du corps révèle par l'analyse du corps comme expression, où le sens émergent du corps⁴⁰⁸ et la puissance expressive du corps coïncident parfaitement peut être accepté comme motif radical procédant toute l'opposition. Tant qu'il y a simultanéité du sens et de l'expression, de la parole et de la pensée ; tant que la pensée n'existe pas séparément de la parole et de l'expression corporelle, et tant que le sens est l'expression, la parole n'est pas le véhicule de la pensée, mais l'acte parlant lui-même achève la pensée. Ainsi seulement que l'opposition entre le naturel et l'idéal est disparue dans cette simultanéité et cette totalité. Dans le mouvement de la pensée qui fonctionne avec la parole, le geste parlant est à la fois un geste signifiant et un geste signifié, et le sujet corporel peut échapper à la dichotomie du subjectif et de l'objectif, en contenant le sens comme contenu de la pensée subjective et l'expression comme manifestation de ce sens interne⁴⁰⁹. Dans la *Phénoménologie de la perception*, la

⁴⁰⁷ Merleau-Ponty, *Note de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl : suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty sous la direction de R. Barbaras*, Paris, PUF, 1998, p. 6. « Avec ce cours sur la dernière philosophie de Husserl et sur les textes récents de Heidegger portant sur le langage, Merleau-Ponty poursuit son interrogation sur la possibilité de la philosophie et de l'ontologie, objet des cours de 1958-1959 et 1960-1961. De même que dans *Le visible et l'invisible* et les notes de travail, la question qui guide la recherche des derniers cours est celle de l'"avènement de l'être" (...) que toute interrogation philosophique et ontologique est interrogation sur le langage : l'avènement de l'être, la genèse du sens et de l'être s'accomplissent dans et par le langage ».

⁴⁰⁸ *PhP*, p. 230.

⁴⁰⁹ Cf, *PhP*, p. 215. « je ne perçois pas la colère ou la menace comme un fait, psychique caché derrière le geste, je lis la colère dans le geste, le geste ne me *fait pas penser* à la colère, il est la colère elle-même ».

notion d'expression désigne ce mode d'intégration et la parole est introduite comme exemple de cette expression.

1-1. La différenciation entre la parole et le geste.

Cependant, dans la *Phénoménologie de la perception*, il y aurait une contradiction puisque Merleau-Ponty nie la simultanéité entre la pensée et le langage. Seule la parole peut accéder au plan intersubjectif : « Ce qui est vrai seulement - et justifie la situation particulière que l'on fait d'ordinaire au langage - c'est que seule de toutes les opérations expressives, la parole est capable de se sédimenter et de constituer un acquis intersubjectif »⁴¹⁰. Cela veut dire que le geste est différencié de la parole, qu'il reste encore un sens individuel, bien qu'il soit une parole gestuelle. Bien sûr, lorsque Merleau-Ponty affirme que « la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné le monde selon l'homme »⁴¹¹, en considérant le geste comme parole originaire affective, ce geste est reconnu comme possédant une certaine continuité et l'universalité. Il faudrait alors distinguer deux types de geste : le geste radical qui n'est pas sédimenté à la parole, et le geste qui peut être sédimenté et institutionnalisé. Si le geste saisit l'effet nécessaire de l'acte perceptif, il ne doit pas être séparé de l'impulsion. Comme le comportement selon *La structure du comportement*, le geste perceptif pourrait être compris comme une certaine expression de l'organisme individuel. Le geste est ici arbitraire et contingent, comme il est individuel. Mais dans l'analyse sur le signe naturel et le signe conventionnel, Merleau-Ponty évoque le geste institutionnalisé, qui est différent du geste comme impulsion, est suggéré : « les sentiments et les conduites passionnelles sont inventés comme les mots. Même ceux qui, comme la paternité, paraissent inscrits dans le corps humain sont en réalité des institutions »⁴¹². Bien sûr, cette distinction est contestable, comme dit Merleau-Ponty, en affirmant que le geste n'est ni purement naturel, ni purement conventionnel : « tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique - et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte *d'échappement* et par un

⁴¹⁰ *PhP*, p. 221.

⁴¹¹ *PhP*, p. 219.

⁴¹² *PhP*, p. 220.

génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme»⁴¹³. Cela signifie que l'humain se définit à travers l'ambiguïté de la perception, car tout l'humain - ici, en particulier le comportement et le geste - est formé à travers cette perception vague, ni purement subjective (le résultat de la conscience), ni purement objective (le résultat des faits). Que la perception n'est pas purement objective ne signifie pas que la perception est constituée par quelque chose ou quelqu'un -, sinon la primordialité de la perception ne pourrait pas être affirmée et on ne pourrait pas séparer l'acte perceptif de la pensée scientifique. Le geste comme acte humain se distingue donc de l'acte perceptif : ce qui est institué ne pas appartenir à la primordialité qui est transcendantale. Si tout le comportement est, comme dit Merleau-Ponty, déjà institué - par exemple, la différence de réaction de l'Occidental et du Japonais vis-à-vis de la colère, si le geste affectif en tant qu'individuel est affecté « mise en forme simultanée de leur corps et de leur monde dans l'émotion »⁴¹⁴, l'expressivité origininaire du corps perceptif perd sa radicalité, car cette expressivité n'est pas radicale, mais, elle est au contraire affectée de l'extériorité instituée. Enfin, lorsque Merleau-Ponty pense le signe comme à la fois naturel et conventionnel, la parole qui peut être sédimentée et devenir intersubjective ne peut pas purement être le geste comme expression de la situation de l'organisme individuel : « le geste silencieux ne soit pas lié à la nature sur un mode causal ne permet pas de comprendre qu'il se dépasse vers une signification linguistique »⁴¹⁵. Deux conclusions s'ensuivent : si la parole procède du geste, ce geste ne serait que le geste institué séparé du geste naturel, ou au contraire, s'il le geste naturel précède le geste institué, la parole serait séparée de ce geste naturel. Le geste naturel désigne le geste avant l'intervention de la conscience, en ce sens, il procède du corps comme champ pré-réflexif et pré-verbal. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « les comportements créent des significations qui sont transcendantales, à l'égard du dispositif anatomique et pourtant, immanentes au comportement comme tel puisqu'il s'enseigne et se comprend. On ne peut pas faire l'économie de cette puissance irrationnelle qui crée des significations et qui les communique. La parole n'en est qu'un cas particulier » (...) « ce qui est vrai seulement - et justifie la situation particulière que l'on fait d'ordinaire au langage - c'est que seule de toutes les opérations expressives, la parole est capable de se sédimenter et

⁴¹³ *PhP*, p. 221.

⁴¹⁴ *PhP*, p. 220.

⁴¹⁵ Renaud Barnaras, *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, VRIN, 1998, p. 190.

de constituer un acquis intersubjectif »⁴¹⁶. Il montre ainsi que la parole émerge en se séparant du sol originaire du corps. En effet, le comportement qui s'enseignera et se comprendra, sera le comportement conscient qui est déjà passé par une certaine formalisation, même s'il est enseigné et compris comme sens affectif. En tant que la parole procède du geste institué, l'intégration à travers la parole entre l'individuel et l'universel, entre le subjectif et l'objectif, le sens comme contenu de la pensée et le matériel comme corps de l'expression, ne peut plus être affirmée, parce que le geste conduisant à la parole est déjà l'effet institué de l'acte de la conscience. La réflexion du geste comme prélude de la parole demeure insuffisante, tant qu'elle ne peut pas lier la parole au phénomène de l'expression radicale et arbitraire du geste né du corps comme ce qui est le plus profond : la *Phénoménologie de la perception* qui veut saisir l'émergence de la parole à partir de la possibilité de geste réciproque ne se demande pas comment le sens peut advenir à partir du geste, en séparant la parole de sa fondation corporelle. En conclusion, l'émergence de la parole par le geste réciproque serait expliquée en devenant l'objet de l'interrogation radicale de la parole comme champ dans lequel le sens et l'expression s'intègrent ensemble. Il faut alors se demander comment le geste peut-il être réciproque, comment le geste conventionnel est-il possible, et finalement, quel est le point où le geste naturel et le geste conventionnel sont différenciés, et quelle est la raison d'une telle différenciation.

1-2. La conscience non implicite comme cogito tacite.

Tant que la naissance de la parole est considérée comme la possibilité du geste conventionnel, l'originalité de l'expression langagière ne peut pas devenir le phénomène dans lequel la division entre la pensée et l'expression est surmontée. Pour que le langage soit un lieu surmontant l'opposition entre le sujet et l'objet, il faut que le monde objectif que le corps comme motif matériel saisit soit lié sans rupture à l'idéalité comme signification d'un tel monde objectif. C'est à travers l'expression langagière que se constitue le passage de la matérialité du corps (qui produit le geste originaire) à la composition du sens (l'idéalité). Pour cela, Merleau-Ponty essaie d'articuler le sens primordial qui est exprimé par le geste corporel à la signification conceptuelle à travers le sens émotionnel précédant la signification

⁴¹⁶ *PhP*, p. 221.

conceptuelle, mais cet effort demeure insuffisant, tant que l'arbitraire du geste émotionnel ne peut pas être explicité - par exemple, comment le geste conventionnel peut-il être possible, comment saisir le geste de l'expression conventionnelle et de l'expression naturelle, ou de l'expression en même temps conventionnelle et naturelle. Lorsque Merleau-Ponty a introduit la notion de cogito tacite, c'était une autre tentative pour trouver l'origine du langage dans le geste originaire : nous avons vu dans la première partie de cette thèse qu'il affirme la réversibilité entre le silence et l'expression à travers l'empiètement entre le cogito parlant et le cogito tacite. Un des noyaux de l'analyse sur le langage dans la *Phénoménologie de la perception* est l'insistance sur la réversibilité et la simultanée entre le silence et la parole, l'expérience perceptive et la pensée de la conscience. Mais est-ce que le cogito tacite parvient vraiment à ancrer l'origine de l'idéalité dans le perceptif ?

Merleau-Ponty affirme que le langage procède du cogito tacite, en insistant sur le silence comme base du langage. Mais l'émergence du langage est encore abordée sous la perspective de l'idéalisme, au lieu de montrer l'expérience de la conservation et de la transformation de la vie perceptive par le langage et par la connaissance comme le processus sans rupture⁴¹⁷. Le langage est né du silence et doit finalement retourner au silence : cela ne signifie pas que le langage ne peut pas aboutir au sens véritable à cause de sa nature inévitablement articulante, et que la parole ultime se réduit donc au silence. Cela veut dire que l'analyse de la genèse du langage ne peut pas surmonter sa limite sans retour à l'horizon ontologique. Son analyse, en introduisant la notion de cogito tacite pour surmonter la limite de l'intellectualisme et de l'empirisme s'appuie encore sur la pensée positive, au moment où il dit que le langage présuppose une conscience du langage : « ainsi le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens »⁴¹⁸. Comme le sens qui incarnera la parole est prédonné dans le silence, le silence n'est pas silence pur n'ayant pas de sens, et pour cette raison, comme la pensée tacite précède le langage, le langage est soumis au cadre subjectif de la pensée tacite. Cette circonstance intervient également lorsque l'on définit simplement le cogito tacite comme un corps percevant. Même si l'antériorité de la perception opérant avant le cogito défini comme conscience est donnée au corps, l'objet saisi par le corps comme cogito tacite percevant n'est pas perçu en se séparant de la conscience, mais seulement en ne se présentant pas *explicitement* à la conscience. Pour cette raison, Merleau-Ponty a défini le

⁴¹⁷ Cf. *Le tournant de l'expérience*, op.cit., p. 186.

⁴¹⁸ *PhP*, p. 462.

caractère primordial de la perception corporelle comme *cogito*, accompagnant le modificatif de silence, si bien que le geste, affirmé comme langage primitif, est aussi caractérisé comme le sens interne du cogito tacite, et que le problème de la genèse du langage est finalement ramené à celui du choix de l'antériorité entre le geste corporel dans la dimension objective et le cogito tacite dans la dimension subjective. Cela veut dire que l'analyse de la *Phénoménologie de la perception* sur le langage était effectuée encore dans le cadre dualiste : bien que l'analyse de la perception dans ce livre essaie de la définir comme le champ primordial dans lequel le sens comme contenu de la pensée et l'expression corporelle de ce sens sont en même temps incarnés en geste, en la considérant comme une sorte de mixte entre le naturel et le transcendantal, le silence de la conscience perceptive ne peut pas échapper à la présupposition du sens qui sera incarné dans la parole. L'analyse du langage se situe encore dans le cadre présupposé de la division de la conscience et de l'objet: « les problèmes posés dans *Ph.P* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction " conscience " - "objet " »⁴¹⁹.

2. LE MOYEN MÉTAPHORIQUE : LE LANGAGE SILENCIEUX.

Bien que la *Phénoménologie de la perception*, qui s'appuie sur la psychologie de la forme, présente la genèse du langage, il maintient une certaine rupture entre le naturel et l'idéal, en soumettant l'action du sens et de l'expression à la perception. Dans le geste, subsiste le restant du geste qui n'est pas sédimenté dans le signe, c'est pourquoi il est séparé de la conscience, alors que, dans le cogito tacite, le restant de l'intention, qui ne peut pas dépasser la conscience, subsiste comme modalité silencieuse. Pour surmonter cette limite, une approche par nouvelle voie est donc nécessaire au lieu d'installer le phénomène de l'expression dans l'expérience de la perception, qui est décrite comme un mélange de la facticité et de l'idéalité - cette méthode laisse le cadre dualiste, au lieu d'identifier les deux termes dans la perception -, il faut montrer comment la genèse de l'idéalité dans le phénomène de l'expression pourrait être considérée comme légitime. Dans notre perspective, il semble que des textes suivant la *Phénoménologie de la perception*, qui montrent surtout la relation entre la philosophie et la littérature, sont des tentatives non explicites de dépassement de la limite de l'analyse sur le langage de sa première période philosophique, qui identifie l'expression langagière à

⁴¹⁹VI, p. 250.

l'opération même de la perception. Au lieu de soumettre l'expression à la perception, l'expression langagière dans la littérature, qui parle de l'idéalité sans faire parler l'idéalité elle-même possède la subjectivité et l'individualité. Ce que l'expression littéraire veut exprimer n'est pas séparé du pathos ou du sens émotionnel, et en même temps ce que cette expression littéraire révèle est le sens idéal. En effet, le style d'écriture de Merleau-Ponty, après la publication de la *Phénoménologie de la perception*, montre l'effort d'employer lui-même activement l'expression indirecte, pour surmonter la limite de l'analyse sur le langage, qui n'est jamais dépassée par l'approche positive. Par ailleurs, ses textes de cette époque, par exemple, " Le roman et la métaphysique "⁴²⁰, " Le cinéma et la nouvelle psychologie "⁴²¹ et " Le doute de Cézanne "⁴²², nous montrent que la notion d'expression ne se limite pas justement au langagier, mais se développe jusqu'au domaine non-verbal. Cette démarche de Merleau-Ponty correspond à la position qu'il a toujours défendue, à savoir révéler la modalité de la présence des choses en dehors du cadre positif. L'interprétation de la littérature et de la peinture par Merleau-Ponty nous fait entrevoir sa méthode indirecte.

2-1. La métaphysique et la littérature : les oscillations de l'existence langagière.

Après la publication de la *Phénoménologie de la perception*, le travail de Merleau-Ponty entre 1945 à 1947 paraît s'engager dans une voie détournée même si l'analyse sur le langage s'efforce de surmonter le positivisme et le dualisme, dans ses textes de cette époque, ce but qui a été poursuivi dans les deux premières œuvres n'est pas énoncé clairement. Toutefois, il semble que sa visée n'est pas abandonnée, plutôt qu'il choisit une voie différente dans ses textes de cette époque, nous pouvons retrouver l'interprétation de la métaphysique comme surmontant l'attitude positive, et l'analyse du sens et de l'expression, de la parole et de la pensée sur le mode littéraire. Pour nous, le texte "Le roman et la métaphysique " qui est centré sur l'interprétation philosophique *L'invitée*, est un exemple d'une telle tentative.

Selon Merleau-Ponty « la métaphysique classique a pu passer pour une spécialité où la littérature n'avait que faire, parce qu'elle a fonctionné sur un fond de rationalisme incontesté et

⁴²⁰ Publié initialement dans *Cahiers du Sud*, t. XXII, n° 270, mars-avril 1945, pp. 194-207.

⁴²¹ Présenté initialement à la conférence de *L'institut des Hautes Etudes Cinématographiques* (le 13 mars 1945).

⁴²² Publié initialement dans *Fontaine*, t. VIII, n° 47, décembre 1945, pp. 80-100.

qu'elle était persuadée de pouvoir faire comprendre le monde et la vie humaine par un agencement de concepts »⁴²³. Mais l'émergence de la phénoménologie et de la philosophie de l'existence met en question l'attitude qui sépare la littérature de la métaphysique, parce que le but de la phénoménologie et de la philosophie existentielle est « de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde »⁴²⁴, plutôt que d'expliquer le monde ou de trouver ses conditions de possibilité. En tant que la phénoménologie et la philosophie de l'existence visent à décrire le vécu du monde, non pas le monde comme objet saisi par la relation concordante des concepts, et que la métaphysique commence « à partir du moment où, cessant de vivre dans l'évidence de l'objet, — qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science, — nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité »⁴²⁵. La littérature qui a pour vocation « de fixer une certaine position à l'égard du monde »⁴²⁶ possède un caractère métaphysique au sens où elle parle aussi de l'expérience du monde, et la philosophie et la littérature possèdent donc le même but. À partir du moment où la littérature est considérée comme une description idéale qui révèle une attitude particulière envers le monde, en tant que « philosophie élargie »⁴²⁷ elle devient une modalité philosophique pour traiter du « métaphysique dans l'homme »⁴²⁸ et « il s'est toujours agi dans les ouvrages de l'esprit, mais il s'agit désormais expressément, de fixer une certaine position à l'égard du monde dont la littérature et la philosophie comme la politique ne sont que différentes expressions »⁴²⁹. Selon Merleau-Ponty, l'attitude métaphysique véritable présente l'être de l'homme à travers son expression, car « la fonction du romancier n'est pas de thématiser ces idées, elle est de les

⁴²³ SNS, p. 47.

⁴²⁴ SNS, p. 48.

⁴²⁵ SNS, p. 163.

⁴²⁶ SNS, p. 47.

⁴²⁷ «Le mouvement philosophique moderne, Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty », réalisé par M. Fleurent, et publié initialement dans *Carrefour*, n° 92, 23 mai 1946, p. 6. Repris dans *Parcours* (1935-1951), p.67.

⁴²⁸ SNS, p. 48. La notion du « métaphysique dans l'homme », dans " Le roman et la métaphysique " devient une définition de la métaphysique qui s'élargit non seulement à la littérature, mais aussi jusqu'à la science de l'homme, en se formulant dans "Le métaphysique dans l'homme", qui sera publié deux ans après.

⁴²⁹ SNS, p. 47.

faire exister devant nous à la manière des choses »⁴³⁰. Dans l'attitude philosophique élargie, le philosophe et le romancier ne thématisent pas le monde par des concepts, mais décrivent l'existence dans le monde. Dans la philosophie, et aussi dans la littérature, la transparence entière de l'expression ne peut exister, parce que le mode de l'explication ne doit pas être le mode cohérent absolu comme la réflexion scientifique ou la conscience transcendantale, de telle sorte que « l'expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire, si le monde est fait de telle sorte qu'il ne puisse être exprimé que dans des " histoires " et comme montré du doigt »⁴³¹. Merleau-Ponty appelle la métaphysique décrite par une telle expression, c'est-à-dire, la métaphysique révélée par la philosophie littéraire ou par la littérature philosophique, une « métaphysique en acte »⁴³². En conclusion, la possibilité que le roman devienne la métaphysique existe parce que ce que le roman indique n'est pas la signification fixée en transparence, plutôt l'expression non fixée, contenant l'opacité : « ce n'est pas la signification qu'ils (les arts du langage) visent directement mais bien plutôt l'expression »⁴³³.

Selon Merleau-Ponty, *L'invitée* révèle un certain thème métaphysique, sous la forme d'histoire, c'est-à-dire, par une sorte de métaphore, qui n'est pas une analyse conceptuelle : dans la perspective de l'analyse sur le langage, ce que Merleau-Ponty y saisit, c'est la relation entre l'opacité impénétrable de la présence immédiate excluant le langage et l'évidence absolue de l'expérience, qui est dite en transparence par le langage⁴³⁴ : « son livre montre

⁴³⁰ SNS, p. 45.

⁴³¹ SNS, p. 49.

⁴³² SNS, p. 146.

⁴³³ Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976, p. 354. De plus, explique Merleau-Ponty : « Un roman exprime tacitement comme un tableau. On peut raconter le sujet du roman comme celui du tableau. Mais ce qui compte, ce n'est pas tant que Julien Sorel, apprenant qu'il est trahi par Mme de Rênal, aille à Verrières et essaie de la tuer, - c'est, après la nouvelle, ce silence, ce voyage de rêve, cette certitude sans pensées, cette résolution éternelle. Or cela n'est dit nulle part ». S, p. 95.

⁴³⁴ Dans notre tentative de comprendre le processus du passage à l'ontologie de Merleau-Ponty, révélée par le langage, en définissant l'ambiguïté de l'expression littéraire et l'opacité qui est la nature originaire du langage ontologique comme caractères de la philosophie élargie qui dépasse le positivisme, notre effort qui essaie de fixer l'interprétation sur une œuvre littéraire dans le point de vue langagier pourrait être jugé ironique : en effet, il est vrai que l'interprétation de *L'invitée* ne peut pas seulement être approchée par le point de vue de l'analyse sur le langage, mais aussi par les possibilités

l'existence comprise entre deux limites, d'un côté l'immédiat fermé sur lui-même, en deçà de toute parole et de tout engagement, — c'est Xavière, — de l'autre une confiance absolue dans le langage et dans les décisions rationnelles, une existence qui se vide à force de se transcender, c'est Françoise au début du livre »⁴³⁵. Xavière, Françoise et Pierre qui sont comme une communauté spirituelle caractérisée par l'entente mutuelle (par le langage), et la tension entre l'entente mutuelle parfaite et le désir ardent vers l'amour pur. Pour Françoise et Pierre, le monde est compris comme monde commun dans leur relation : « il n'y avait qu'une vie, et au centre un être dont on ne pouvait dire ni lui, ni moi, mais seulement nous »⁴³⁶. Or, ce qui maintient ce monde commun de cette relation est la confiance intellectuelle maintenue par la conversation, ce que Merleau-Ponty appelle « la toute-puissance du langage »⁴³⁷. Merleau-Ponty l'exprime ainsi :

Françoise et Pierre ont établi entre eux une telle sincérité et construit une telle machine de langage qu'ils peuvent demeurer ensemble même dans ce qu'ils vivent séparément, rester libres dans leur union : " Il n'y avait qu'une vie et au centre un être dont on ne pouvait dire ni lui, ni moi, mais seulement nous." Chaque pensée, chaque épisode de la journée étant communiqué et partagé, chaque sentiment aussitôt interprété et mis en dialogue, l'être à deux se nourrit de tout ce qui arrive à chacun. Pierre n'est pas pour Françoise un être opaque et qui masque tout le reste, il n'est qu'une conduite aussi claire pour elle que pour lui-même, en rapport avec un monde qui n'est pas son monde privé, mais aussi bien celui de Françoise.⁴³⁸

Tant que la croyance que le langage révèle l'idée en transparence est maintenue, le monde échappe au doute. Mais s'il est vrai que le monde n'est possible par le langage, un signe de destruction de leur relation signifierait le risque de perdre la confiance en l'idéalité

des autres interprétations métaphysiques: « la dynamique du trio mettra à l'épreuve les engagements du couple initial, et dévoilera enfin ces drames métaphysiques de l'existence que la vie en couple a fait oublier à Pierre et Françoise : le désir et la liberté, le bonheur et l'authenticité, et, surtout, l'individualité et la conscience et l'aliénation ». Stephen A. Noble, *Silence et langage*, Leiden ; Boston, Brill, 2014, p. 108. Mais afin de clarifier la discussion, nous allons ici nous concentrer sur la tension entre l'opacité du vécu direct et la transparence du langage indirect.

⁴³⁵ SNS, pp. 69-70.

⁴³⁶ Simone de Beauvoir, *L'invitée* (1^{re} éd. 1943), Paris, Gallimard, 1970, p. 55.

⁴³⁷ SNS, p. 56.

⁴³⁸ SNS, pp. 52-53.

donnée par le langage. Le fait que Merleau-Ponty entrevoit en dehors de Françoise et de Pierre, la fissure de l'être à deux, par Xavière qui paraît libre pleinement dans son propre monde, il désigne la menace du vécu sensoriel pour le monde constitué par le langage ou l'idéalité : « ce monde commun que leurs conversations inlassables recréent et agrandissent chaque jour, est-ce bien le monde lui-même, ou bien n'est-ce pas un milieu factice ? »⁴³⁹. Le désir de Pierre pour Xavière serait l'ébranlement du monde idéal (le monde commun entre Françoise et Pierre), qui est menacé par la tentation du vécu immédiat et pur (Xavière). De notre point de vue, c'est là mettre en doute la transparence de l'idée langagière et sa supériorité sur l'opacité du vécu immédiat. Ainsi, le contenu du vécu immédiat ne peut pas parfaitement être transposé sur le plan idéal, en un mot, au concept langagier. La modalité de ce conflit révèle donc l'interrogation plus profonde sur l'être du langage, c'est-à-dire sur l'existence instable du langage qui est placé entre la transparence du monde constituée par la confiance en l'idéalité et l'opacité du vécu immédiat et originaire. Cette modalité existentielle instable du langage est présentée de manière symbolique. Françoise et Pierre croient que leur monde commun ou leur relation est un monde transparent dans les mots qu'ils présentent les uns aux autres, mais ce monde n'était pas parfait : par exemple, Françoise dit à Pierre que Xavière ne sera pas capable de lui donner un véritable amour, mais il le nie. Cela veut dire que leur communauté homogène fondée sur le langage est plutôt dissoute par ce langage : cela révèle que la transparence de leur monde par le langage, c'est-à-dire leur concordance directe et parfaite par le langage ou l'idéalité serait impossible. De plus, le monologue de Françoise indiquant qu'elle serait détruite tant que Xavière vivra, suggère le fait que l'idéalité continuelle, à savoir l'idéal censé transcender le temps ou l'existence langagière par le langage ne peut exister que de manière instable entre la croyance à l'immédiateté et l'instantanéité du vécu du monde, qui sont seulement constituées dans le *temps morcelé*, et le doute sur la puissance expressive du langage, qui ne peut pas présenter ce vécu tel qu'il est, car l'instantanéité et l'immédiateté de ce vécu sont devenues langage idéal, au moment elles sont ressenties. Parler d'être vivant et vivre est assez différent⁴⁴⁰. Autrement dit, cette situation nous montre que la limite de l'amour est maintenue par l'intermédiaire du langage de l'amour même et cela veut dire qu'il y a une rupture entre la chose même et son expression d'une telle chose même. Ainsi, « tout amour est une construction verbale, ou tout au plus une scolastique d'où la vie

⁴³⁹ SNS, p. 53.

⁴⁴⁰ Cf, SNS, p. 56.

s'est retirée »⁴⁴¹. En revanche, le reproche de Xavière envers Françoise, le caractère libre de Xavière, qui n'appartient pas à la relation entre Françoise et Pierre nous présente le néant du sens donné du vécu immédiat ou de la sensibilité directe : ce qui n'est pas dit ne signifie rien, donc il est le néant. Merleau-Ponty dit qu'on peut saisir la vraie adhésion dans le silence de Xavière répondant à la question de Pierre : « Quand Xavière est priée à son tour de mettre en paroles sa vie, " je n'ai pas une âme publique ", répond-elle, et il ne faut pas s'y tromper : le silence qu'elle réclame, c'est peut-être celui des équivoques et des sentiments louches, mais peut-être aussi celui où se fait, par delà tous les arguments et tous les motifs, l'adhésion véritable »⁴⁴². Bien sûr, comme le dit Merleau-Ponty, le silence est peut-être le meilleur moyen d'exposer la vérité, car elle possède toutes les significations latentes. Mais, le silence (la sensation ou le vécu immédiat) n'a aucun sens, si l'on ne le pense pas et si l'on ne le dit pas. Ce que nous pouvons saisir du passage que Merleau-Ponty cite pour montrer le caractère de Xavière, c'est la demande du néant de sens silencieux, de l'immédiat, qui s'oppose à la puissance de l'expression idéale : « Ce qui l'enchantait surtout c'était d'avoir annexé à sa vie cette petite existence triste... ; rien ne donnait jamais à Françoise des joies si fortes que cette espèce de possession ; les gestes de Xavière, sa figure, sa vie même avaient besoin de Françoise pour exister »⁴⁴³. Le silence de Xavière répondant à la question de Pierre, symbolisant l'absence du langage, semble devenir à la fois *l'adhésion véritable*, et contenir aussi la *possibilité du néant* du sens silencieux. Par conséquent, la modalité de l'existence révélée dans "Le roman et la métaphysique", c'est-à-dire « l'existence effective » ou « l'existence totale »⁴⁴⁴, n'existe que comme oscillation entre les deux modes différents, entre le vécu immédiat dans le monde et l'expression langagière, réflexive, idéale sur ce vécu, entre l'angoisse du vécu immédiat et l'angoisse de l'expression langagière, un certain *a priori* de l'expression est trouvé : étant donné que notre existence n'est qu'une oscillation entre l'immédiat et le langage, en principe, nous pouvons dire qu'« il n'y a pas de vie pure et absolument inexprimée chez l'homme »⁴⁴⁵. Comme la modalité de l'existence est cette oscillation, l'immédiat peut exister seulement par le langage, plus précisément, par la réflexion à travers le langage, et de la même manière, le langage ne peut exister que sous a

⁴⁴¹ SNS, p. 58.

⁴⁴² SNS, p. 56.

⁴⁴³ *L'invitée*, op.cit., p. 21.

⁴⁴⁴ SNS, p. 70.

⁴⁴⁵ *PrP*, p. 78.

forme du vécu immédiat. Cette position donne une nouvelle réponse à l'interrogation philosophique classique du langage, impliquant fondamentalement le dualisme, ou l'articulation entre l'individuel et l'universel, en un mot à la question «comment peut-on parvenir à l'universel? »⁴⁴⁶. Autrement dit, comme l'existence de l'homme est radicalement l'existence langagière, qui est l'oscillation entre l'immédiat et son expression, ou, selon l'expression de Merleau-Ponty, « la lutte de l'expression et l'exprimé »⁴⁴⁷, elle est paradoxale et dans ce paradoxe, le paradoxe du sens et de l'expression et le paradoxe du langage sont inévitablement présupposés. Nous pouvons considérer cette présupposition comme une sorte d'approfondissement de l'analyse du langage dans la *Phénoménologie de la perception* ; parce que la limite de la *Phénoménologie de la perception* qui ne peut pas expliquer de manière satisfaisante l'idéalité à cause de son recours au corps, qui restait encore sur le plan naturel⁴⁴⁸, devient une sorte d'incorporation originaire plus profonde, puisque l'existence langagière de l'homme est saisie comme une modalité paradoxale fondamentale de l'existence de l'homme, qui n'est ni purement expressive, ni purement idéale. L'articulation entre la facticité et l'idéalité devient plus radicale dans l'*a priori* de l'expression, en tant que où l'impossibilité de la division entre la réflexion et la non-réflexion est affirmée.

La visée de "Le roman et la métaphysique" est bien une protestation contre la critique littéraire contemporaine au sujet de *L'invitée*⁴⁴⁹, et en même temps, une approche phénoménologique des problèmes montrés dans cette œuvre. L'interprétation de Merleau-Ponty sur *L'invitée* révèle plus secrètement un paradoxe interne du phénomène du langage, une rupture entre le vécu direct du monde et le langage comme description de ce vécu, c'est-à-dire sa position sur la pensée et le vécu, le sens et l'expression. À cet égard, ce que "Le roman et la métaphysique" possède de spécifique, c'est qu'il « n'est pas la critique philosophique qu'il poursuit de la science, mais la résonance qu'il instaure entre métaphysique et littérature »⁴⁵⁰. De telle sorte que « loin d'être un simple compte rendu d'une œuvre littéraire, "Le roman et la métaphysique" constitue une étape de cette voie vers l'ontologie " »⁴⁵¹. Dans notre perspective, la stratégie de ce texte se situe sur deux niveaux : d'abord, à travers ce texte, Merleau-Ponty

⁴⁴⁶ *PrP*, p. 80.

⁴⁴⁷ *PrP*, p. 78.

⁴⁴⁸ Cf. *De l'être du phénomène*, op.cit., p. 65.

⁴⁴⁹ Cf. *SNS*, p. 49.

⁴⁵⁰ *Silence et langage*, op.cit., p. 93.

⁴⁵¹ *Silence et langage*, op.cit., p. 99.

affirme l'«invasion du métaphysique»⁴⁵² qui pénètre dans la littérature. La métaphysique dont il est ici question ne se caractérise pas comme une pensée transcendante et survolante, mais exprime la philosophie transformée par la littérature. Ensuite, son interprétation sur *L'invitée* présente l'idéalité dans cette œuvre, c'est-à-dire qu'elle pose la question métaphysique de l'écart entre la capture immédiate du monde et l'expression langagière de cette capture, entre le vécu et l'expression. Merleau-Ponty révèle que la compréhension de l'idéal doit passer par la voie détournée de l'art –plutôt que par l'analyse cohérente à cause de l'ambiguïté du vécu du monde. En même temps, plus radicalement, cela veut dire que la voie par laquelle nous pouvons arriver via le langage à la vérité elle-même, c'est-à-dire, à la primauté de l'expérience du monde, à *l'expérience quotidienne* selon les mots de Merleau-Ponty, est limitée par la langue comme expressivité opaque, qui ne peut pas exprimer explicitement le vécu lui-même. Par là, son ontologie de sa dernière période, c'est-à-dire la plénitude accompagnant le manque, le visible entrelacé à l'invisible, en un mot, la modalité charnelle de l'être, est suggérée : dans cette relation, l'idéal s'unit plus radicalement avec le réel, et la relation d'opposition devient la puissance unifiante des opposés : « *Dans l'oeuvre d'art ou dans la théorie comme dans la chose sensible, le sens est inséparable du signe. L'expression, donc, n'est jamais achevée. La plus haute raison voisine avec la déraison* »⁴⁵³. Son intérêt pour la littérature – la peinture et le cinéma -, plus précisément, pour l'expression au sens élargi, révèle tacitement la nécessité de l'approche ontologique.

2-2. La métaphysique et la peinture : le langage indirect et la voix de l'être.

Ainsi, le problème du langage, tel que Merleau-Ponty l'analyse dans "Le roman et la métaphysique", nous ramène à la question originale sur le vécu et sur le langage : l'écart entre le sens du vécu qui n'est pas exprimé dans le langage et le vécu parlé, ou entre le logos naturel qui est l'évidence du vécu lui-même et le logos expressif sans lequel le logos naturel deviendrait *le rien*. Chez Merleau-Ponty, l'expression est toujours interrogée à partir du silence : *l'expression véritable est le silencieux, ou au moins, doit être une expression accompagnant le silence*. Dans "Le roman et la métaphysique", nous avons pu entrevoir l'idéalité présentée par la littérature, et la possibilité du langage métaphysique à travers la

⁴⁵²SNS, p. 49.

⁴⁵³SNS, pp. 8-9.

métaphore littéraire qui peut aborder le sens du vécu qui n'est pas montré par le langage sédimenté. Le fait que le langage accompagne le silence dans l'expression littéraire signifierait que le langage métaphysique possède un certain paradoxe. Autrement dit, l'expression métaphysique est caractérisée comme emploi du langage sans concordance avec ce qu'elle veut signifier. Le langage littéraire, le langage métaphysique, ou le langage métaphorique est l'expression contenant ce qui n'est pas exprimé, une expression contenant le silence⁴⁵⁴. C'est pourquoi, dans le langage métaphysique, le signifiant ne peut pas concorder exactement avec le signifié. Cette relation au silence se révèle plus explicitement dans l'expression en peinture. Selon Merleau-Ponty, la peinture parle sans parler, donc elle est à la fois le langage silencieux, la voix indirecte et l'art d'exprimer au mieux la phase ontologique de la perception. En effet, dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty insiste sur la puissance de l'expression de l'Être de la peinture, en la comparant aux autres genres d'art.

Or l'art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir. Ils sont même seuls à le faire en toute innocence. À l'écrivain, au philosophe, on demande conseil ou avis, on n'admet pas qu'ils tiennent le monde en suspens, on veut qu'ils prennent position, ils ne peuvent déclinier les responsabilités de l'homme parlant. La musique, à l'inverse, est trop en deçà du monde et du désignable pour figurer autre chose que des épures de l'Être, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons. Le peintre est seul à avoir droit de regard sur toutes choses sans aucun devoir d'appréciation. On dirait que devant lui les mots d'ordre de la connaissance et de l'action perdent leur vertu.⁴⁵⁵

Ici, la peinture semble à la fois un lieu intermédiaire placé entre le moi et le monde pour lui permettre de saisir le monde. La peinture exprime de manière plus flexible le monde que l'acte de parler qui le définit de manière fixe⁴⁵⁶ et au contraire, elle fixe le monde plus

⁴⁵⁴ Le Visible exemplifierait ce moyen de l'expression du langage littéraire. Parce que le Visible pour Merleau-Ponty n'est pas le visible ayant l'invisible en tant qu'opposé de soi-même, mais une modalité de l'Être contenant l'invisible. En ce sens, l'expression du langage métaphysique est aussi en même temps présence de l'Être.

⁴⁵⁵ *OE*, pp. 13-14.

⁴⁵⁶ Ici, l'expression langagière comparée de la peinture ne signifie pas l'expression de la littérature, mais l'expression langagière comme signe qui fixe le concept, c'est-à-dire la langue comme système scientifique et logique. Chez Merleau-Ponty, la littérature est l'acte de l'expression tacite, comme la peinture : « Un roman exprime tacitement comme un tableau. On peut raconter le sujet du roman

spécifiquement que l'expression sonore, par exemple le cri ou la musique, qui n'exprime le monde que par le sentiment sans figure concrétisée. Dans la vision traditionnelle, la peinture n'est qu'un résultat, car elle procède de la pensée. En ce sens, la peinture demeure comme un artefact qui ne peut être complètement terminé, car la représentation ne concorde pas complètement avec ce qui est représenté. Pour Merleau-Ponty qui comprend la peinture comme un mode d'expression flexible, cette limite de la peinture qui ne peut être complétée est au contraire comme un motif pour révéler le pouvoir d'expression. En effet, le mode expressif de la peinture est plus libre que le signe qui fixe le sens, et plus stable que l'expression mélodique, qui se disperse inévitablement. Il exprime plus librement le *sens du silence*, parce qu'il est plus proche du *silence* que le signe fixé, et en même temps, qu'il est aussi plus proche du *sens* que le cri ou la musique. Ici, le fait que la peinture peut approcher plus librement au sens du silence, signifie d'abord la puissance de l'expression élargie de la peinture, qui, peut montrer le sens propre (silencieux) de l'objet de l'expression auquel n'atteint jamais le sens fixé du langage objectif. La peinture le montre de manière métaphorique à travers ses modes expressifs plus flexibles (la possibilité infinie du placement ou de la densité des couleurs, les diverses possibilités de la forme et de la composition). Par rapport à la musique, le sens qui ne peut pas être incarné peut être exprimé plus concrètement en peinture par la concrétisation du mode matériel, par exemple, les couleurs, les textures et les matières. Ainsi, la peinture pour Merleau-Ponty effectue le langage en dépassant la représentation: « l'art n'est ni une imitation, ni d'ailleurs une fabrication suivant les vœux de l'instinct ou du bon goût. C'est une opération d'expression. Comme la parole nomme, c'est-à-dire saisit dans sa nature et place devant nous à titre d'objet reconnaissable ce qui apparaissait confusément, le peintre, dit Gasquet, " objective ", " projette ", " fixe " »⁴⁵⁷. Peindre, c'est parler, c'est-à-dire objectiver, projeter, et fixer, de manière plus libre.

Chez Merleau-Ponty, cette similarité entre la peinture et le langage procède de l'existence de l'esprit contenue dans l'acte langagier et dans l'acte de peinture, c'est-à-dire de *l'existence en acte*⁴⁵⁸. De la même manière qu'il a dit que l'existence de l'homme ne peut pas être séparée de la conscience et du corps, en montrant la simultanéité et l'immédiateté entre la

comme celui du tableau ». *SNS*, p. 95. Donc, l'acte de l'expression littéraire serait un acte de l'expression qui approche à l'expression de la peinture, en dépassant l'emploi conceptuel du langage.

⁴⁵⁷ *SNS*, p. 30.

⁴⁵⁸ Cf. *S*, p. 98. « l'expression n'est pas une des curiosités que l'esprit peut se proposer d'examiner, elle est son existence en acte. »

pensée et la parole dans la *Phénoménologie de la perception*, la peinture est caractérisée comme l'acte intégré qui n'est ni le simple miroir du visible - car elle n'en est pas la représentation -, ni le point de vue subjectif de l'ego pur, qui exprime le monde comme sentiment subjectif. Il trouve cette puissance expressive dans les œuvres de Cézanne : pour Merleau-Ponty, la peinture de Cézanne était la modalité de l'expression de la peinture comme mode de l'expression de l'Être ou de la vérité. Cézanne essaie de trouver son style propre en commençant par l'expression du simple sentiment ou de l'imagination, et en passant par l'impressionnisme⁴⁵⁹. Ce trajet illustre ce que Merleau-Ponty veut finalement montrer, c'est-à-dire la vérité ultime, l'attitude philosophique véritable, ses sens et ses expressions : chaque tentative de Cézanne qui était d'abord l'effort de l'expression interne pure du sujet (à ses débuts), et ensuite l'abandon de l'impressionnisme, de ses tentatives d'expression de la nature comme l'impression que la lumière transmet : comme toutes les couleurs vues sont « chaque couleur que nous voyons dans la nature provoque, par une sorte de contrecoup », il a dû abandonner la méthode de l'impressionnisme. Le monde primordial que Cézanne a voulu finalement peindre est ce qui existe dans le lieu qui n'est pas enfermé dans la subjectivité et l'objectivité, en un mot, l'Être lui-même⁴⁶⁰. L'Être comme lieu primordial est un domaine à partir duquel la subjectivité et l'objectivité sont apparues et Cézanne essaie de surmonter la peinture sensitive (impressionnisme) et en même temps la peinture intellectuelle (le classicisme qui s'appuie sur la vision de l'analyse scientifique comme la perspective linéaire), si bien que la nature que Cézanne veut peindre est l'Être lui-même dépassant la subjectivité et l'objectivité. Cette tentative de Cézanne est elle-même un paradoxe : sa peinture s'achève dans un lieu en dehors de la sensation et de l'intelligence, en-deçà de notre savoir habituel sur l'objet. Et en ce sens, ce qui est affirmé dans "Le doute de Cézanne" peut rencontrer le lieu primordial comme motif ontologique de Merleau-Ponty. Pour présenter l'Être comme lieu primordial, Cézanne refuse le moyen utilisé pour achever la réalité, par exemple, la perspective, la composition des couleurs par la pensée objectivante. La raison pour laquelle Merleau-Ponty dit de Cézanne qu'« il vise la réalité et s'interdit les moyens de l'atteindre »⁴⁶¹, c'est qu'il a voulu à revenir à la réalité originelle de l'Être : le projet de Cézanne, qui veut

⁴⁵⁹ Cf. *S.* pp. 19-22.

⁴⁶⁰ *SNS*, p. 23. «C'est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre, et voilà pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine, tandis que les photographies des mêmes paysages suggèrent les travaux des hommes, leurs commodités, leur présence imminente».

⁴⁶¹ *SNS*, p. 21.

montrer le contact pur avec l'être visible du monde dans le tentative pour achever la peinture par ses yeux et son corps en dépassant à la fois la vision objective et subjective("impressionniste"), correspond à la visée de Merleau-Ponty, qui veut décrire l'Être en dehors du cadre de la subjectivité et de l'objectivité, par le corps propre. Pour Merleau-Ponty, la peinture de Cézanne est alors une mutation du corps propre, dans laquelle le sens et l'expression sont superposés, et son pinceau est une expression comme geste présentant le sens ; elle est le langage silencieux, et donc l'expression originaire de l'Être.—

Le geste créateur de la peinture, un pinceau dans une partie du tableau ou une couleur remplissant un coin du tableau n'est pas distinct de la signification ou de la composition de l'œuvre qui se forment d'ensemble. Un pinceau et une couleur résonnent et appartiennent à la signification de la peinture totale. La peinture peut être donc considérée comme l'acte de coordonner le sens total que l'artiste entend exprimer, dans chaque partie de la peinture. Il y a un miracle d'expression dans cet acte coordonné. En d'autres termes, le monde visible d'un peintre révèle une signification invisible dans le processus de combinaison avec la peinture : « voilà en quoi consiste l'opération expressive du corps ; des routes se trouvent dessinées à la surface du monde, le but aspire le geste et le conduit, la diversité anatomique du corps est rassemblée en une démarche qui domine sa dispersion. Le corps se transcende lui-même pour imprimer un sens au monde. Dans le trajet qui l'unit au monde advient spontanément le miracle de l'expression »⁴⁶².

La peinture est un genre d'expression dans lequel le sens s'exprime de manière indirecte à travers l'acte créateur d'un peintre qui peut réduire le sens de l'Être à ses gestes.À ce moment, le miracle de l'expression du peintre se produit de manière autonome dans le processus de jonction du corps du peintre au monde, dans lequel la subjectivité et l'objectivité disparaissent en s'unissant ; si la mission du peintre est de produire le langage allusif qui consiste à objectiver, projeter et fixer, elle serait l'action qui présente l'essence du monde devant nous en dessinant le monde. En même temps, la peinture est aussi une expression subjective du sens, c'est-à-dire une subjectivation en ce sens qu'elle est dessinée par le style propre d'un peintre qui dérive de sa vie. Ainsi, Merleau-Ponty peut parler de la "signification métaphysique de la peinture" dans *L'œil et l'esprit*.

Toute l'histoire moderne de la peinture, son effort pour se dégager de l'illusionnisme et pour

⁴⁶² Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976, p. 355.

acquérir ses propres dimensions ont une signification métaphysique. Il ne peut être question de le démontrer. Non pour des raisons tirées des limites de l'objectivité en histoire, et de l'inévitable pluralité des interprétations, qui interdirait de lier une philosophie et un événement : la métaphysique à laquelle nous pensons n'est pas un corps d'idées séparées pour lequel on chercherait des justifications inductives dans l'empirie - et il y a dans la chair de la contingence une structure de l'événement, une vertu propre du scénario qui n'empêchent pas la pluralité des interprétations, qui même en sont la raison profonde, qui font de lui un thème durable de la vie historique et qui ont droit à un statut philosophique.⁴⁶³

De la même manière, la peinture peut révéler le thème durable auquel la philosophie réfléchit, dans la pluralité de l'interprétation. Dans *L'œil et l'esprit*, l'interrogation métaphysique posée par la peinture est concrétisée dans la *profondeur*, l'*auto-retour du monde visible*, la *ligne* et le *mouvement*⁴⁶⁴. Ces éléments de la peinture contribuent à ce que la peinture devienne métaphysique, à travers les significations qu'ils ont par rapport à la vision.

Ce qui est important dans la pensée de Merleau-Ponty avant *L'œil et l'esprit*, était d'expliquer comment un sens de l'Être pénètre dans le geste corporel qui s'élargit, c'est-à-dire le miracle de l'expression du sens de l'Être jailli de la concordance du geste au monde : Cézanne qui dessine « la matière en train de se donner forme, l'ordre naissant par une organisation spontanée »⁴⁶⁵ est compris comme une réalisation de ce miracle. Il s'agissait pour lui d'une question concernant l'union du sensible et de l'idéal, et ce qui était important, c'était le geste du corps et le corps lui-même, concentrés dans le comportement d'un peintre. Jusque-là, le pinceau d'un peintre est saisi comme geste corporel élargi, et le sens de l'Être dans "Le doute de Cézanne", "Le langage indirect et les voix du silence" est saisi comme mystère propre au geste corporel d'un peintre, de la même manière que le sens appartient au geste corporel dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*. À ce moment-là, le sens de l'Être est possible par l'existence incarnée ou l'enracinement perceptif. Cependant, dans *L'œil et l'esprit*, le sens de l'Être que la peinture exprime n'appartient plus au geste corporel seulement. Dans *L'œil et l'esprit*, la puissance constituante

⁴⁶³ OE, pp. 61-62.

⁴⁶⁴ Il est, bien sûr, important d'approfondir les aspects métaphysiques de chacun de ces concepts. Ici, nous considérons seulement comment l'expression de la peinture dans *L'œil et l'esprit* souligne ~~elle~~ les signes révélant les significations invisibles, contrairement à la façon dont l'expression picturale était considérée antérieurement comme une transformation du geste corporel.

⁴⁶⁵ SNS, 18.

du sujet incarné souligne l'originalité de la puissance exprimant ce qui est interne aux signes, en se transposant aux signes picturaux, c'est-à-dire à la couleur, à la ligne, à la forme ou à la profondeur. L'originalité de la puissance expressive de la peinture veut dire que la peinture n'est pas saisie comme objet : « je vois selon ou avec lui (un tableau) plutôt que je ne le vois »⁴⁶⁶. Ce que nous voyons dans le tableau, ce n'est pas la peinture elle-même. Ce qui est vu là, existe au-delà de la peinture ; le vu au-delà, révélé par la puissance de l'expression autonome de la peinture est le sens de l'Être. La peinture devient donc l'être présentant l'invisible ; cependant, dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty souligne la puissance du corps qui rend possible l'expression : « C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture »⁴⁶⁷. Ce qui est changé, justement, c'est l'insistance sur « l'impossibilité partage de la vision et du visible, de l'apparence et de l'être »⁴⁶⁸, et la saisie plus profonde des fonctions expressives autonomes des signes picturaux. Maintenant, la signification est exprimée "miraculeusement" par la relation réciproque de ces signes.

La profondeur : pour Merleau-Ponty, la profondeur est un paradoxe, elle-même n'est jamais visible. Elle est la troisième dimension qui n'appartient pas au sujet et à l'objet, la façon dont notre corps se rapporte à d'autres choses dans le monde : « la profondeur est une *troisième dimension dérivée des deux autres* ».⁴⁶⁹ Dans le style pictural de Cézanne, cette profondeur est exprimée comme profondeur propre par la ligne latente, échappant à l'expression de la chose objective par la ligne visible. Dans le point de vue traditionnel, par exemple dans le cas de Berkeley, la profondeur n'est pas considérée comme existant. Pour lui, l'être est la perception, et la profondeur dans le monde bidimensionnel n'est pas réelle, mais seulement représentée par la pensée et elle ne peut pas être perçue directement⁴⁷⁰. Mais du point de vue de Merleau-Ponty, la profondeur de la peinture n'est ni la diversité du phénomène, ni ce qui peut être synthétisé par la pensée : elle est vécue par l'engagement du corps vers le monde. *La pensée de survol* sur la profondeur suppose un point de vue omniscient qui peut la

⁴⁶⁶ OE, p. 23.

⁴⁶⁷ OE, p. 16.

⁴⁶⁸ Préface de Claude Lefort de *L'œil et l'esprit*, dans *Œuvres : Maurice Merleau-Ponty* ; édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010, p. 1589.

⁴⁶⁹ OE, p. 45.

⁴⁷⁰ Berkeley, *An Essay Toward a New Theory of Vision* : § 2 in David M. Armstrong, *Berkeley's Philosophical Writings*, New York : Macmillan Publishing Co, 1974, p. 285.

calculer. En tant que le corps appartient au monde, il ne peut pas transcender sa perspective spatiale et la profondeur n'est pas quelque chose qui peut être calculé de cette façon. C'est à cause de cela que la profondeur dans la peinture peut être envisagée métaphysiquement : l'espace pictural, saisi par la profondeur, est "métaphysique" parce qu'il révèle que la relation entre notre regard et le monde transcende la relation entre la vision géométrique et le monde. La profondeur est la dimension où résident les choses comme telles, et c'est pourquoi ma pensée ne peut pas la définir⁴⁷¹. De telle sorte que « le regard ne vainc pas la profondeur, il la tourne »⁴⁷².

La couleur et la ligne : chez Merleau-Ponty, de la même manière que la profondeur est une dimension, la couleur en est une aussi, c'est de plus la dimension de la création : « il s'agit de la dimension de couleur, celle qui crée d'elle-même à elle-même des identités, des différences, une texture, une matérialité, un quelque chose »⁴⁷³. La couleur est aussi un motif de révélation de l'espace et de la profondeur ; dans les peintures de Cézanne, l'espace et la profondeur ne peuvent qu'être montrés par la «superposition de surfaces transparentes » et le « mouvement flottant de plan, de couleur qui se recouvrent, qui avancent et qui reculent »⁴⁷⁴. Cette compréhension de la couleur est différente des deux compréhensions traditionnelles de la couleur. D'une part, la couleur dans la peinture de la Renaissance n'était que décorative ou secondaire ; ce qui était important dans la peinture classique qui mettait l'accent sur la concordance avec l'objet à représenter, c'était une forme qui pouvait représenter l'objet de la manière la plus réaliste sur un plan bidimensionnel. La couleur correspond alors à l'écorce ou la surface des choses et n'est pas considérée comme principe fondamental de la peinture ; ce qui est important était la ligne « comme attribut positif et propriété de l'objet en soi »⁴⁷⁵. Ensuite vient l'impressionnisme qui insiste sur la couleur en niant l'importance de la ligne concrétisant la forme de l'objet. Loin du style pictural de la Renaissance, l'impressionnisme nie la puissance de concrétisation des objets par la ligne et fait disparaître les lignes dans la lumière ou « dans l'atmosphère où nous les donne la perception instantanée, sans contours

⁴⁷¹ Cf, VI, p. 268. « La profondeur est le moyen qu'ont les choses de rester nettes, de rester choses, tout en n'étant pas ce que je regarde actuellement. C'est la dimension par excellence du simultané. Sans elle, il n'y aurait pas en monde ou de l'Être ».

⁴⁷² VI, p. 268.

⁴⁷³ OE, p. 67.

⁴⁷⁴ Georg SCHMIDT, *Les aquarelles de Cézanne*, p. 21. Cité par Merleau-Ponty dans OE, p. 68.

⁴⁷⁵ OE, p. 72.

absolus, liés entre eux par la lumière et l'air »⁴⁷⁶. Mais, pour Merleau-Ponty, la couleur et la ligne dans la peinture sont unies par une relation réciproque comme un empiètement dans lequel une présence est l'effet d'une autre présence, et non comme des dimensions opposées l'une et l'autre. Si Merleau-Ponty insiste sur la mention de Cézanne selon laquelle « le dessin et la couleur ne sont plus distincts ; au fur et à mesure que l'on peint, on dessine ; plus la couleur s'harmonise, plus le dessin se précise... Quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude »⁴⁷⁷, c'est parce que la peinture de Cézanne montre la vérité du monde en poursuivant cet empiètement, révèle le fait que « le monde soit rendu dans son épaisseur, car il est une masse sans lacunes, un organisme de couleurs »⁴⁷⁸. Cézanne ne dessine pas de lignes visibles, mais les fait apparaître comme le résultat de couleurs : il ne dessine pas des lignes comme les peintres de la Renaissance, mais ne supprime pas les lignes comme les impressionnistes. En d'autres termes, pour Cézanne il n'y a pas de ligne visible de l'objet. Cependant la ligne est donnée à voir par les couleurs. La forme chez Cézanne s'apparente à travers l'harmonie ou la différence avec les couleurs de fond, comme la figure révélée par le fond dans la psychologie gestaltiste. Ce qui est une forme dans sa peinture est une ligne latente qui n'est visible que par les couleurs, de même que la forme est vue comme effet de l'harmonie des couleurs. Il en va de même de l'expression de la profondeur : elle est également révélée à travers l'arrangement de couleurs, non par la ligne pour indiquer les distances possibles ou les intervalles à travers la perspective. En un mot, la peinture de Cézanne révèle la profondeur par l'arrangement des couleurs : ici, la ligne n'est pas une nature positive de l'objet, mais l'élément rendant visible le monde⁴⁷⁹. Mais dans la peinture, le monde n'est pas représenté par la ligne, au contraire la ligne *se forme elle-même*⁴⁸⁰ dans la relation des objets dessinés : la ligne n'est pas l'élément qui fixe la forme de l'objet, mais ne présente que comme différence entre les objets et entre le moi et les objets. La ligne ne perd pas cependant son expressivité, même au moment où elle est indépendante des couleurs. La ligne crée un déséquilibre à travers la manifestation de la différence qui vient d'être dite ; même au moment où elle est seulement dessinée, la ligne indique un certain être en dessinant une rupture ou un *déséquilibre* dans l'espace vide. Même un dessin, qui ne semble pas

⁴⁷⁶SNS, p. 19.

⁴⁷⁷SNS, p. 26.

⁴⁷⁸SNS, pp. 25-26.

⁴⁷⁹OE, p. 74.

⁴⁸⁰OE, p. 73.

parfaitement dessiné, révèle l'image de l'objet par la puissance de former un tel déséquilibre de la ligne. Et de cette manière, la ligne fait voir le monde, en rendant visible la relation des objets ; ainsi s'annonce que le monde existe. Les derniers dessins de Paul Klee manifestent cette caractéristique de la ligne. Le fait que la ligne contribue au contour fait qu'elle joue un rôle de fixation de l'objet par la représentation. Mais, lorsque la ligne dessinée par la main du peintre abandonne la représentation, « l'aventure libre de la ligne » devient possible. En d'autres termes, quand un peintre ne fixe pas intentionnellement la forme, la ligne participe aussi à une « aventure » qui révèle l'invisible. Dans les dessins de Paul Klee, -la ligne devient une peinture qui échappe à la limite de la représentation et concorde avec le mouvement libre de la main, elle achève le mouvement, la forme, le symbole, c'est-à-dire son expressivité et sa figuration, en brisant l'équilibre. En brisant l'équilibre de la représentation, la ligne nous permet de "voir" la peinture en tant que sens que la peinture elle-même voulait concrétiser et nous enseigne la façon de voir le dessin ou le contour⁴⁸¹. Ainsi, la peinture s'incarne à travers cette ligne potentielle - une ligne que nous pouvons voir dans une œuvre, bien qu'elle ne soit pas dessinée, comme si elle achève une *Gestalt* - par laquelle la peinture se laisse voir. La peinture sans la ligne latente ne peut donc pas se présenter comme signification.

Le mouvement : pour Merleau-Ponty, la raison pour laquelle le mouvement est présenté dans la peinture, est que nous nous plaçons dans la chair du temps, c'est-à-dire dans la durée. Le mouvement incarné dans l'œuvre d'art se manifeste alors que l'objet est positionné à un moment d'ambiguïté qui n'est fixé à aucun moment de la chair du temps. Merleau-Ponty nous dit en effet que « le tableau fait voir le mouvement par sa discordance interne »⁴⁸² : le mouvement est révélé par « l'ubiquité temporelle du corps »⁴⁸³. Même si, dans la peinture, les coordonnées temporelles de la position de chaque membre semblent anormales, nous voyons l'objet de la peinture comme une chose stable. Même si chaque partie du corps se donne dans un temps différent, elles convergent cependant vers une unité du corps. Le mouvement dans la

⁴⁸¹ Cf, *OE*, p. 76. « les femmes de Matisse (qu'on se rappelle les sarcasmes des contemporains) n'étaient pas immédiatement des femmes, elles le sont devenues : c'est Matisse qui nous a appris à voir ses contours, non pas à la manière " physique-optique ", mais comme des nervures, comme les axes d'un système d'activité et de passivité charnelles. Figurative ou non, la ligne en tout cas n'est plus imitation des choses ni chose. C'est un certain déséquilibre ménagé dans l'indifférence du papier blanc, c'est un certain forage pratique dans l'en soi, un certain vide constituant ».

⁴⁸² *OE*, p. 79.

⁴⁸³ *OE*, p. 79.

peinture se manifeste comme mouvement de convergence : « le tableau fait voir le mouvement par sa discordance interne ; la position de chaque membre, justement par ce qu'elle a d'incompatible avec celle des autres selon la logique du corps, est autrement datée, et comme tous restent visiblement dans l'unité d'un corps, c'est lui qui se met à enjamber la durée »⁴⁸⁴. Dans la peinture, l'ubiquité du corps n'est pas exprimée par un facteur objectif et extérieur, c'est-à-dire, un signe qui indique l'ubiquité du corps ou le mouvement, mais exprimée implicitement comme s'il y avait des « chiffres secrets »⁴⁸⁵ du mouvement et cela est possible parce que la peinture est exprimée dans le temps, et formée par la chair⁴⁸⁶. Par conséquent, à ce stade, ce que la chair signifie, c'est la durée qui ne connaît aucune rupture.

Dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty se centre sur l'œuvre d'art elle-même plus que dans les travaux antérieurs. Ce qui se révèle dans cette attention est le pouvoir des signes picturaux présentant le sens de la peinture. En peinture, les couleurs, les lignes, les profondeurs et les mouvements se combinent organiquement entre eux. Et le sens est vu à travers cette combinaison. Cela signifie qu'il y a une autre dimension dans laquelle le sens est construit : dans la *Phénoménologie de la perception*, ce qui manifeste le sens était la conscience incarnée, à savoir le corps propre, et dans *Signes* et *Sens et non-sens*, le geste corporel du peintre qui veut correspondre au monde était réduit à un geste que le corps propre prend dans le monde. Merleau-Ponty voulait rendre compte dans son travail du miracle de l'expression autonome du corps qui se transcende vers le monde pour donner un sens spécifique à la peinture : « dans le geste de désignation, déjà, non seulement le corps déborde sur un monde dont il porte en lui le schéma : il le possède à distance plutôt qu'il n'en est possédé »⁴⁸⁷. Mais, dans *L'œil et l'esprit*, ce qui présente le sens dans la peinture, c'est la couleur, la ligne, la profondeur et le mouvement à travers la relation entre elles. La peinture révèle le sens par l'ordre des signes qu'elle emploie : la peinture parle à travers la superposition et la différence des couleurs, la division et la liaison des lignes, la différence des profondeurs révélées en eux, et la forme ou le contour selon ces différences. Ainsi la puissance constituante se manifeste dans les signes, plus précisément, dans les systèmes de la différence des signes : « ce qui fait qu'un tableau s'impose comme une toile de maître, c'est

⁴⁸⁴ *OE*, p. 79.

⁴⁸⁵ *OE*, p. 80.

⁴⁸⁶ *OE*, p. 80. « La peinture n'est jamais tout à fait hors du temps, parce qu'elle est toujours dans le charnel ». La chair ici sera discutée plus en détail dans le chapitre suivant.

⁴⁸⁷ *Signes*, p. 83.

qu'un régime interne de lignes, de formes, de couleurs le constitue comme tel ; ce qui est constituant de l'œuvre, ce n'est pas directement la main du maître, ce sont les écarts qu'elle institue dans la répartition des masses, les vides qu'elle ménage autour des lignes ou des couleurs, tout un champ de différenciation inspirées qu'elle laisse se manifester pour qu'éclate la grandeur de l'œuvre »⁴⁸⁸. L'invisible vu dans la peinture ne se donne plus à voir par le corps, mais par les lignes, les couleurs, et les traces que le corps dessine sur la toile⁴⁸⁹.

3. LE LANGAGE DE L'ÊTRE ET LA MÉTAPHORE COMME LANGAGE CHARNEL.

Pour le peintre, les lignes, les couleurs, et les traces sur la toile sont son style, et de la même manière, pour l'écrivain, son emploi des mots et son caractère expressif incarnent son style, et la raison pour laquelle nous découvrons que c'est son travail, lorsque nous écoutons la musique de Mozart, c'est parce que son style est incarné dans sa musique. Le fait que les œuvres d'art révèlent leur signification en fonction de leurs styles signifie que le sens appartient à l'ordre du style. Et la possibilité d'exprimer la fécondité d'un sens qui ne se concrétise pas même à travers ce style serait un motif qui fait que Merleau-Ponty envisage la métaphore comme révélation du sens de l'Être. Merleau-Ponty critiquait à la fois l'empirisme, qui réduit le langage à une combinaison mécanique de mots et d'images, et également l'intellectualisme, qui insiste sur le contenu de la pensée, en utilisant le langage comme véhicule de la pensée. L'essence de ces critiques est de ne pas pouvoir aboutir à la fécondité des sens latents, qui est la signification invisible cachée derrière l'expression visible, la signification latente qui n'est pas fixée à la signification visible exprimée par le langage⁴⁹⁰. Son attitude critique envers le langage positiviste signifie l'impossibilité de conceptualiser l'Être, et cette impossibilité signifie que le vrai langage exprimant l'Être implique inévitablement l'ambiguïté. L'Être envisagé comme sens sauvage dans le monde perceptif ne

⁴⁸⁸ Michel Lefeuvre, *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976, p. 359.

⁴⁸⁹Le processus de fixation du sens aux signes sera discuté plus en détail dans le Chapitre III.

⁴⁹⁰Merleau-Ponty considère ce sens latent comme sens de l'Être. Isabel Matos Dias définit cet Être comme négatif fécond. Cf. Isabel Matos Dias, *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, Le Mirail, Presses universitaires du Mirail, 2001, p. 179.

peut pas être saisi de manière transparente, parce que ce serait nier la dimension pré-réflexive de la perception. L'Être serait une dimension qui transcende toutes les expressions et induit toutes les expressions : « le monde perceptif "amorphe" dont je parlais à propos de la peinture, - ressource perpétuelle pour refaire la peinture, - qui ne contient aucune mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous et ressuscite avec chaque peintre un nouvel effort d'expression, - ce monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger qui est plus que toute peinture, que toute parole, que toute "attitude", et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust) »⁴⁹¹. Pour arriver au sens de l'Être qui n'est pas fixé dans un concept, le travail de l'expression doit être compris comme tentative incessante et jamais achevée de modifier ou de transformer ce qu'il s'agit d'exprimer. De même, le sens invisible existe comme dynamisme entre le corps et le monde, et *l'essence opérante*⁴⁹² comme dynamisme ne peut jamais être fixée par une sédimentation langagière, la signification montrée par le langage serait éclaircie, lorsqu'elle ne se limite pas aux mots⁴⁹³; par conséquent, pour approcher de ce dynamisme ou de cette essence opérante, il faut que l'expression implique la diversité. Nous pouvons ici entrevoir le sens du recours de Merleau-Ponty à la métaphore. Le seul moyen qui nous reste pour approcher du sens en dehors de l'expression langagière, doit être un mode détourné de l'expression, c'est-à-dire une expression qui n'est pas fixée et positive, mais latérale, métaphorique. La raison pour laquelle Merleau-Ponty se concentre sur les œuvres d'art, y compris la littérature et la peinture, est leur expression métaphorique, qui est latérale et fluide. Le recours à la métaphore comme mode véritable du langage ou expression ultime possède sa légitimité au moment où Merleau-Ponty caractérise son ontologie comme "ontologie indirecte". Lorsqu'il déclare que l'ontologie directe n'est pas possible, cela doit être interprétée comme une affirmation de la métaphore comme langage indirect⁴⁹⁴. Or, la métaphore suppose une réversibilité paradoxale entre le silence et l'expression dans la métaphore, l'affirmation et la négation sont impliquées ensemble : elle est formée par entrelacement réversible de l'affirmation de l'essence de l'expression et de sa négation.

⁴⁹¹ VI, pp. 221-222.

⁴⁹² Merleau-Ponty. *Une poétique du sensible*, op.cit., p. 187.

⁴⁹³ Cf., RC, p. 25. « Le langage est clair quand on passe assez vite sur les mots ».

⁴⁹⁴ Cf., VI, p. 231. « On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode "indirecte" (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être - "φ négative" comme "théologie négative" ».

3-1. L'interprétation de la chair comme « ce qui est en cours de »

Dans notre perspective, la métaphore peut d'abord être interprétée comme un langage charnel qui est toujours en voie d'achèvement. Pour le prouver, il est nécessaire d'essayer d'approcher la chair en la l'envisageant comme texture ontologique.

La chair pour Merleau-Ponty est la texture commune constituant la chose et le moi, « la texture de l'être »⁴⁹⁵, et en même temps, l'élément primordial du monde. Entre la chose et le moi, dans l'ontologie de Merleau-Ponty, il n'y a qu'une différence de degré ; cette dimension élémentaire qui « n'a de nom dans aucune philosophie »⁴⁹⁶, ce qui rend possible la communication entre un voyant et la chose⁴⁹⁷. La chair n'est pas seulement l'environnement qui permet de voir ce qui est vu, mais aussi une racine des choses, qui ne se réduit ni à une substance spirituelle, ni à une substance matérielle. Elle est le principe qui permet de situer les choses dans la dimension du temps et de l'espace ; c'est pourquoi elle est « non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au *lieu* et au *maintenant*. Bien plus : inauguration du *où* et du *quand*, possibilité et exigence du fait, en un mot facticité, ce qui fait que le fait est fait »⁴⁹⁸. La chair chez Merleau-Ponty est le principe de "l'être sauvage" qu'il voulait révéler. Comme elle « sera *ce sans quoi* il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit »⁴⁹⁹, elle ne peut pas être définie conceptuellement⁵⁰⁰. Ainsi, la chair est la couche la plus profonde du monde, qui ne peut jamais arriver à la conscience, et qui possède l'opacité et l'ambiguïté comme caractéristiques de sa nature. Parce que la chair est la texture commune de la chose et du moi, du monde et de la chose, et du moi et du monde, il n'y a plus rien d'extérieur à la

⁴⁹⁵ Cf. VI. p. 195.

⁴⁹⁶ VI. p. 191.

⁴⁹⁷ VI., p. 176.

⁴⁹⁸ VI., p. 182.

⁴⁹⁹ VI., p. 143.

⁵⁰⁰ Cf. VI., p. 207. « Il nous faut renoncer, en commençant, à des notions telles que "actes de conscience", "états de conscience", "matière", "forme", et même "image" et "perception". Nous excluons le terme de perception dans toute la mesure où il sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus ou une référence à des "choses" dont le statut n'est pas précisé, ou seulement une opposition du visible et de l'invisible. Non que ces distinctions soient définitivement dépourvues de sens, mais parce que, si nous les admettions d'emblée, nous rentrerions dans les impasses d'où il s'agit de sortir ».

chair. Ce qui montre que la chair est essentiellement auto-affection. Didier Franck indique cette nature auto-affective de la chair de Husserl, qui se fonde dans la double sentence de touchant-touché : « ce qui touche se touche, alors que ce qui voit ne se voit pas, que ce qui entend ne s'entend pas. Ce disant, nous éliminons toute référence à la chose physique, au corps, à l'extériorité. La chair est auto-affection pure. Husserl le dit : " La sentence tactile n'est pas un *état* de la chose matérielle main. Mais précisément *la main elle-même* qui, pour nous, est plus qu'une chose matérielle". Et ajoute : " Si je me convaincs qu'une chose perçue n'est pas, si je succombe à une illusion, avec la chose est alors biffé tout ce qui est étendu dans son extension. Mais les *Empfindnisse* ne s'évanouissent pas" »⁵⁰¹. Mais si la chair est l'auto-affection pure, l'incorporation de la chair doit être impossible, parce que le corps existe nécessairement dans la transcendance du monde, comme corps spatio-temporel de *l'ici* et *maintenant*⁵⁰². Il faut alors se demander comment la chair comme possibilité d'*où* et de *quand* parvient à s'incorporer comme *res extensa* qui est occupation réelle de *lieu* et de *maintenant*. Autrement dit, il faut expliquer la genèse *des corps* à partir de la pureté de la chair qui s'affecte elle-même dans l'« *ici absolu* »⁵⁰³ en échappant à la transcendance de l'espace et du temps du monde. En fait, le problème de l'incorporation de la chair n'est pas explicitement soulevé par Merleau-Ponty. Mais nous pouvons entrevoir cette problématique à travers des notions telles que la « *chair du monde* »⁵⁰⁴ et la « *chair des choses* »⁵⁰⁵. En tant que la chair est « *un prototype de l'Être* »⁵⁰⁶, les choses du monde se lient sans rupture, « puisque les choses et mon corps sont faits de la même étoffe »⁵⁰⁷, une chose ou un autre corps ne sont donc pas ontologiquement différents du moi et le monde existe comme *chair du monde*. Cependant, il est vrai que cette chair du monde se concrétise et s'individue comme la chair du moi, la chair de la chose, la chair du visible et du voyant⁵⁰⁸. Résoudre cette contradiction est

⁵⁰¹ Didier Franck, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minit, 1981, p. 97.

⁵⁰² Sur le problème de la présence en personne de la chair, voir, Anne Gléonec, *Institution et passivité : lectures de M. Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2017, p. 181.

⁵⁰³ Cf., Renaud Barbaras, « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 36.

⁵⁰⁴ VI., p. 114 et 187.

⁵⁰⁵ VI., p. 173.

⁵⁰⁶ VI., p. 177.

⁵⁰⁷ OE., p. 21.

⁵⁰⁸ Cf., Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair : Phénoménologie et ontologie chez Merleau-*

vraiment difficile : pour cela, il faut expliquer le processus de la différenciation des corps comme chairs individuelles à l'intérieur de la chair pure. En fait, Merleau-Ponty cherche à résoudre le problème posé en affirmant le caractère ontologique de la chair en tant que ce qui existe originairement. Chez Merleau-Ponty, le phénomène de la chair comme primordiale nous est révélé par la visibilité anonyme.

Il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui voit, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair; étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel.⁵⁰⁹

Merleau-Ponty résout le problème de l'incompatibilité de la chair comme possibilité de l'espace et du temps, et du corps qui appartient à la dimension concrète de l'espace et du temps, en les définissant, depuis le début, comme si cette incompatibilité était un caractère ontologique de la chair ; de telle sorte que la contradiction n'est pas un problème, mais est acceptée comme mystère propre de la chair. Nous devons essayer de comprendre la possibilité de l'incorporation de la chair. De notre point de vue, cette contraction semble être résolue par le concept de la chair, qui est le mouvement enjambant l'écart de l'ontologie dualiste. Si la chair est mouvement entre les deux pôles opposés, elle n'est pas opposée à la notion de corps, mais peut être caractérisée comme un moment du mouvement constituant le corps : le moment du touchant ou du voyant, alors que le corps est le touché et le visible. Lorsque la chair n'est pas incorporée en un corps, la chose-corps (ou la chose comme corps) est néantisée ; la néantisation n'est pas ici l'échappement de l'en-soi, comme dit Sartre, mais *une sorte de* néantisation dans le mouvement charnel, ce champ de la néantisation reste comme possibilité de choses imminentes ou champ du mouvement charnel qui peuvent plus tard être incorporés en un corps. Ce lieu de la néantisation demeure une sorte de vide, un

Ponty, Édition Kimé, Paris, 1996, pp. 143-144. « La difficile notion de "chair du monde" pourra alors être comprise, à partir de l'expérience de ma chair, comme destitution de l'ordre des essences et ouverture à l'Être, intra-ontologie, pour "restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du 'représenté' à savoir comme l'Être vertical qu'aucune des représentations n'épuise, et que toutes atteignent, l'Être sauvage "».

⁵⁰⁹VI., p. 185.

entre-deux⁵¹⁰, qui n'est ni en-soi, ni pour-soi, mais rend possible ce mouvement charnel, c'est-à-dire la réversibilité de la chair. Lorsqu'il y a réversibilité entre la main droite touchant et la main gauche touchée, et lorsqu'il y a l'écart de l'instant où une sensation n'est pas complètement réduite à une autre, cet écart n'est pas le creux qui ferait s'interrompre le mouvement entre le moi et le monde, mais l'intermonde des deux pôles, la zone de l'être où les deux pôles se pénètrent et s'entrelacent.

En conclusion, nous pouvons dire que le problème de l'incorporation de la chair est résolu en considérant la chair comme mouvement réversible de l'être surmontant le dualisme, comme la chair est l'élément de l'Être qui permet le mouvement de chiasme et de la réversibilité. Le problème de l'incarnation de la chair, qui est posé chez Husserl est résolu dans la relation réciproque entre l'être et la chose, entre le corps et la chair. La chair et le corps se distinguent seulement par la façon dont ils sont révélés : ce qui est révélé comme chair ou comme corps, c'est seulement un moment du mouvement charnel, donc la chair et le corps ne sont pas différents, mais ils ne sont que deux dimensions du même être. Ce qui fait que le mouvement réversible est possible, c'est qu'il y a une phase de néantisation dans le mouvement-dans laquelle la chair ne peut pas être fixée dans un certain pôle, mais demeure le mouvement alternatif sans interruption entre les deux pôles : « c'est que *réversibilité* n'est pas *identité* actuelle du touchant et du touché. C'est leur identité de principe (toujours manquée) »⁵¹¹. Le nom de "chair" indique la fluidité transcendante en dehors de la fixation langagière et sa modalité n'est que désignée par ce nom. Mais ce que nous ne devrions pas négliger ici est la *densité* de la chair qui semble s'opposer à la néantisation. La chair n'existe pas en tant que *quelque chose*, mais comme entre-deux ou milieu, possibilité qui sera *quelque chose*⁵¹². Or, la densité de la texture de la chair, Merleau-Ponty l'appelle "l'épaisseur" de la chair et elle ferait demeurer les pôles opposés en état d'empiètement ou de chiasme, en interrompant ainsi le mouvement de la réversibilité. L'écart, qui permet la néantisation de la chair, ne peut être

⁵¹⁰ *La phénoménologie de Merleau-Ponty : Une recherche des limites de la conscience*, op. cit, p. 220.

⁵¹¹ VI, p. 320.

⁵¹² À première vue, il semble que l'expression que la chair est *l'état de la possibilité de quelque chose* soit contradictoire. Bien que nous ayons déjà refusé la thèse qui considère la chair comme ce qui est fixé, c'est-à-dire *quelque chose*, notre affirmation semble considérer la chair comme *ce* qui est l'état de la possibilité de quelque chose. Cependant, ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty s'efforce de surmonter cette logique qui dominait l'histoire idéologique occidentale pour dire la réversibilité comme vérité ultime et dépassement du dualisme.

réduit, car cet écart n'est pas une rupture mais plutôt, ce qui permet à un phénomène de passer d'un pôle à un autre. En conclusion, nous allons définir la chair et l'incarnation comme suit, en résumant notre analyse : la chair est en principe le primordial, le sensible lui-même, et indique le mouvement qui rend possible le touchant et le touché, ou le voyant. La chair elle-même est le principe de l'*il y a*, comme pureté et solitude absolues, mais en même temps, comme principe de la néantisation, mouvement qui contient la potentialité de la chose imminente ou celle du pour-soi imminent dans son creux. Et le mouvement charnel est ce mouvement paradoxal qui rend à la fois possible l'individualité des choses dans le monde et l'universel. En ce sens, la chair et le corps ne sont pas des mouvements ou des transformations d'un être à un autre, mais seulement différentes manifestations du même Être⁵¹³.

3-2. Métaphorisation en tant que déformalisation du concept.

Cette dimension ontologique de la chair nous révèle la modalité du mouvement charnel de la métaphore : pour le problème du sens et de l'expression, la métaphore peut être considérée comme un mode secondaire du sens de l'Être. *Secondaire* par rapport au silence, c'est-à-dire que le silence comme est le seul mode pouvant concorder avec lesens qui ne peut pas être exprimé complètement⁵¹⁴.

⁵¹³Sur la chair comme processus, voir Guillaume Carron, "Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 2008, Tome 133, p. 445 : « Dire de l'inconscient qu'il marque l'existence d'un "rapport", d'une "articulation", d'un "pivot", d'une "charnière", n'est-ce pas insister davantage sur l'existence d'un *processus* plutôt que sur l'existence d'un *être* caché ». Et aussi, *Une poïétique du sensible*, op.cit., p.188 : « chaque partie se constitue par la participation à un même élément - la Chair, le Sensible - qui parcourt le tout et les autres parties, élément qui est, comme nous l'avons vu, processus et mouvement de phénoménalisation, réversibilité ». Et aussi, cf., Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005, pp. 194-195.

⁵¹⁴Ce que Merleau-Ponty appelle le paradoxe de l'expression signifie l'écart de l'expression sur l'expérience pure. L'expression du sens propre de l'expérience qui est muette comme elle est pure-doit être finalement le silence, parce que l'expression correspond à la traduction sans texte originale à l'aspect de la créativité. Autrement dit, ce qui exprime quelque chose, doit être finalement capable

Comme nous l'avons vu, la chair comme *unité différenciée*⁵¹⁵ ne peut pas arrêter son mouvement, ne peut pas être fixée dans un pôle. La concordance charnelle reste donc en latence, car elle est toujours reculée et retardée. Par conséquent, l'Être dans l'ontologie de la chair ne peut pas révéler son propre sens, son sens inachevé à travers l'emploi de concepts fixes. Le mouvement inachevé ne peut pas être exprimé de manière achevée et « ne saurait se faire dans l'ordre de l'être-posé »⁵¹⁶. Cela signifie que le sens de l'Être comme région de la vérité que la philosophie doit dévoiler ne peut pas être indiqué par le langage référentiel, qui fixe limitativement le sens dans l'écart interne avec l'expression qui essaie de le montrer. Si la signification est présentée par la différence entre un mot et un autre mot, la signification d'un certain concept, ou d'un texte et finalement le sens de l'Être ne sont pas révélés par la stabilité du langage qui réifie le sens, mais par les relations et les différences entre les expressions, de la même manière qu'« un Être (...) qui est silencieusement derrière toutes nos affirmations, négations, et même derrière toutes nos questions formulées »⁵¹⁷. Cependant, il est vrai que le philosophe doit dire, que l'écrivain doit écrire, et le peintre peindre. S'il faut que la philosophie parle de l'ordre de l'Être, le philosophe inévitablement tombe dans la difficulté de devoir le décrire dans une situation contradictoire « Le philosophe parle, mais c'est une faiblesse en lui, et une faiblesse inexplicable : il devrait se taire, coïncider en silence, et rejoindre dans l'Être une philosophie qui y est déjà faite: tout se passe au contraire comme s'il voulait mettre en mots un certain silence en lui qu'il écoute. Son "œuvre" entière est cet effort absurde »⁵¹⁸. Mais cette contraction révèle la vérité de l'expression, c'est-à-dire la vérité du chiasme inhérent à l'expression. Pour Merleau-Ponty, ce dont le philosophe doit parler, l'écrivain écrire, et le peintre dessiner, n'est présenté seulement que par sa relation avec l'invisible : « *Ce qu'elle* (une idée de la nouvelle philosophie) dit, ses *significations*, ne sont pas de l'invisible absolu : elle fait voir par des mots, comme toute la littérature. Elle ne s'installe

d'exprimer un nouveau sens, mais cette nouveauté est toujours précédée de ce qui est déjà exprimé. Cf., Bernhard Waldenfels, « Voir par l'image : Merleau-Ponty sur le tracé de la peinture », *Du sensible à l'oeuvre : esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruxelles, la Lettre volée, 2012, p. 55. Et aussi « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998 p. 335 et suivantes ».

⁵¹⁵Cf., *Une poïétique du sensible*, op.cit., p. 182.

⁵¹⁶VI, p. 167.

⁵¹⁷VI, p. 169.

⁵¹⁸VI, p. 164.

pas dans l'envers du visible : elle est des deux côtés »⁵¹⁹. En d'autres termes, ce qui doit être exprimé peut être exprimé, comme il n'est pas d'invisibilité absolue, ou de négativité pure, mais justement, il ne peut pas être exprimé explicitement sur un mode positif, étant donné qu'il est lié avec l'invisible ; de telle sorte que l'expression s'entrelace avec le silence, enveloppe le silence : ce silence est inhérent à l'expression et l'expression n'est exprimée que dans la relation avec l'invisible et le silence, parce qu'il n'y aurait plus rien à exprimer sur le sens complètement révélé, et l'expression de ce sens serait inutile⁵²⁰. Ainsi, le philosophe doit parler par l'expression qui contient le silence ou l'écart avec le silence, non par l'expression qui est l'affirmation et la négation, la simple concordance ou la synthèse: étant donné que l'Être dont le philosophe doit parler dépasse le langage, le langage qu'il emploie doit être un langage dépassant la référence au réel ou la concordance avec le réel par le concept. Il doit donc devenir un langage qui contient la distance avec le réel ou le concept en lui-même : en un mot, un langage tel que la signification d'un mot peut être étendue au sens externe du sens à travers un symbole ou une image. Nous pouvons caractériser un tel langage comme *différenciation*, car ce qui inclut le sens étendu en dehors du sens référé indique que le nouveau sens étendu est différencié du sens existant. Ainsi, la puissance de différenciation de la métaphore, sa discordance qui n'approche du point visé que de manière latérale, et non positive, est considérée comme seul mode du langage capable de dire l'Être.

Nous pouvons voir les efforts de Merleau-Ponty pour révéler cette légitimité de la métaphore d'un double point de vue. D'une part, par une approche du langage métaphysique à travers des œuvres d'art de la peinture et la littérature. À ce stade, Merleau-Ponty suggère indirectement que la métaphore des œuvres d'art est un moyen d'exprimer l'Être : les œuvres

⁵¹⁹ VI, p. 313.

⁵²⁰ Et, en ce sens, l'importance de l'acte d'expression n'est pas seulement posée au point de vue intersubjectif, mais aussi, au point de vue du locuteur lui-même. L'acte d'expression devient la condition nécessaire pour la présence du sens ou la formation du sens pour le sujet lui-même dans l'aspect de l'intercommunication, et en même temps, dans l'aspect interne du sujet. Il y a un mouvement de retour de l'expression qui émerge du sujet, au sujet de l'expression, et un dynamisme sans intervalle entre la vie propre du sujet et son sens vécu, entre le sens interne du sujet et la signification exprimée. C'est le mouvement charnel qui n'est pas fixé à un pôle, par exemple, à ce qui est exprimé(sens ou signification), à ce qui exprime(expression), au sujet de l'expression, ou à l'objet de l'expression. La réversibilité du langage devrait donc être considérée comme une double modalité qui fonctionne à la fois de manière interne au sujet et de manière intersubjective.

d'art sont considérées ici comme un moyen d'illustrer la puissance de la métaphore en tant que langage ontologique. À ce moment, la métaphore reste un moyen indirect qui suggère la manifestation de l'Être sans appartenir directement à l'ontologie : « le travail de l'écrivain reste travail de langage, plutôt que de "pensée" : il s'agit de produire un système de signes qui restitue par son agencement interne le paysage d'une expérience, il faut que les reliefs, les lignes de force de ce paysage induisent une syntaxe profonde »⁵²¹. Et, « le peintre nous atteint à travers le monde tacite des couleurs et des lignes, s'adresse en nous à un pouvoir de déchiffrement informulé »⁵²². Ici, le système des signes que l'écrivain fait et le monde tacite qui est constitué par son emploi des couleurs, des lignes, qui fait face à l'invisible, sont comme une expression indirecte montrant l'Être, ils suggèrent le contour de l'Être, plutôt que de se référer directement à lui. L'approche esthétique de Merleau-Ponty pour indiquer l'Être montre indirectement que la nature métaphorique des œuvres d'art possède la capacité d'approcher du sens de l'Être qui demeure comme invisible et non-dit. Pour cette raison, Merleau-Ponty a pu dire que « le langage dit péremptoirement quand il renonce à dire la chose même »⁵²³. La puissance qui permet à l'œuvre d'art en tant que langage métaphysique de devenir le langage qui exprime l'Être émergerait de manière indirecte. Cependant, Merleau-Ponty tente de décrire son ontologie en utilisant la métaphore langagière. Pour cela, Merleau-Ponty n'implique pas seulement indirectement les caractéristiques du langage métaphysique à travers l'expression de l'art, mais considère le langage lui-même comme un moyen d'atteindre le domaine métaphysique, en prêtant attention à la puissance implicite du mot : en d'autres termes, il affirme que le langage présente l'être. À ce moment, « ce serait un langage dont il ne serait pas l'organisateur, des mots qu'il n'assemblerait pas, qui s'uniraient à travers lui par entrelacement naturel de leur sens, par le trafic occulte de la métaphore, - ce qui compte n'étant plus le sens manifeste de chaque mot et de chaque image, mais les rapports latéraux, les parentés, qui sont impliqués dans leurs virements et leurs échanges »⁵²⁴. Pour affirmer la métaphore comme moyen pour aborder son ontologie, il commence tout d'abord à partir de la déformulation du concept. Nous pouvons entrevoir son effort direct par son usage du vocabulaire. Pour l'approche de l'ontologie indirecte, il convient de « remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation,

⁵²¹ RC, p. 40.

⁵²² *Signes*, p. 56.

⁵²³ *Signes*, p. 55.

⁵²⁴ VI, p. 164.

niveau, charnières, pivots, configuration »⁵²⁵. Enfin, pour Merleau-Ponty, le concept objectif est rejeté afin de décrire la nouvelle ontologie, et cette description indirecte par des termes désobjectivés exprime la situation existentielle de l'ontologie de la chair, en s'appuyant sur la métaphoricité interne ces termes. Ainsi, son style indirect est une tentative nécessaire pour la « déformation cohérente »⁵²⁶, et elle exprime la totalité de l'Être pour lui⁵²⁷. En effet, les concepts principaux montrant la structure de son ontologie, par exemple empiètement, entrelacs, réversibilité, tissu, pli, enjambement, prolifération, étoffe, sauvage et brut, ne sont pas les concepts traditionnels de la philosophie. Cependant, ces concepts sont employés sans doute de manière métaphorique pour décrire la phase ontologique de Merleau-Ponty, et non selon leur sens traditionnel⁵²⁸ : par exemple, le chiasme qui signifie l'entrelacement et le renversement en leur contraire des choses qui sont opposées, n'est pas une simple figure rhétorique, mais la possibilité « de penser non pas l'identité, non pas la différence, mais l'identité dans la différence (ou l'unité par opposition) de termes qui sont habituellement tenus pour séparés, tels que le voyant et le visible, le signe et le sens, l'intérieur et l'extérieur, chacun n'étant lui-même qu'en étant l'autre »⁵²⁹, c'est-à-dire qu'il est utilisé pour révéler la modalité du mouvement de la chair, qui enveloppe les opposés ; la déhiscence « qui désigne habituellement, en botanique, l'ouverture d'un organe parvenu à maturité » est utilisée pour désigner « l'événement de l'ouverture de mon corps à lui-même et au monde par fission et empiètement du corps voyant et du corps visible, de la masse sensible du corps voyant et de la masse sensible du monde visible »⁵³⁰, c'est-à-dire pour la description du mouvement à différentes faces du même être⁵³¹.

⁵²⁵ VI, p. 273.

⁵²⁶ Cité dans Merleau-Ponty, *Signes*, p. 88.

⁵²⁷ Cf, Matthieu Dubost, « Image de soi et image de l'autre : le rôle du miroir dans le développement de l'enfant selon Maurice Merleau-Ponty », <http://matthieudubost.fr/accueil/wp-content/uploads/2015/07/Image-de-soi-et-image-de-l'autre.pdf>, p. 10.

⁵²⁸ Bien sûr, l'usage de l'expression métaphorique n'est pas seulement limité à Merleau-Ponty. Le privilège que Heidegger donne à la poésie, montre indirectement la puissance de la métaphore qui approche de l'être en dépassant la limite du langage.

⁵²⁹ *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, op.cit., pp. 6-7.

⁵³⁰ *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, op.cit., p. 10.

⁵³¹ Cependant, le terme utilisé par Merleau-Ponty n'est pas simplement utilisé pour la description ontologique. Ses termes ne sont pas seulement descriptifs, mais aussi constructifs, car ils ont pour

Ainsi, le vocabulaire philosophique de Merleau-Ponty s'appuie sur le pouvoir de la métaphore, et dans ce processus, même les autres significations des concepts de la philosophie traditionnelle sont utilisées, en se décalant, se transformant, dans son ontologie indirecte. C'est pourquoi le "corps" ne signifie pas simplement un corps, et l'invisible peut devenir le silence, le visible peut également devenir le touchant, à travers une *transsubstantiation*⁵³² ou une *convertibilité*⁵³³ de tous les concepts. De la même manière, la "chair" ne désigne pas simplement une chair, mais devient « une métaphore de la dynamique structurelle de l'expérience vécue »⁵³⁴, et en ce sens, la métaphore qui accélère le glissement latent des concepts ou la liaison latérale des mots devient enfin le langage de son ontologie.

Pour Merleau-Ponty, l'emploi des termes métaphoriques qui est l'approche indirecte de l'Être est une tentative pour arriver au plus proche de « l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens »⁵³⁵, en déconstruisant la cohérence conceptuelle par la métaphore. Ainsi, la métaphore est vue comme une modalité de la chair qui est *en cours de*, comme une expression glissée du sens visé, de telle sorte que « la métaphore est, finalement, l'ontologie indirecte elle-même en exercice »⁵³⁶ pour correspondre au sens originaire.

Le "langage métaphysique" désigne un langage indirect, la puissance expressive de la métaphore. Il peut être étendu non seulement à l'expression métaphorique du langage, mais aussi jusqu'à tous les systèmes de représentation. S'il en est ainsi, cette méthode expressive indirecte au moyen de métaphores ne pose-t-elle pas problème? Le risque de la métaphoricité généralisée qui caractérise l'ontologie indirecte serait tout d'abord l'enfermement dans le langage, l'abandon de la fonction référentielle du langage, c'est-à-dire, l'auto-fermeture de la

valeur l'explication de la situation symétrique des concepts dualistes, de la manière du mouvement en monisme. Sur ce point de vue, Alexandra Renault, "Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ?", dans *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible ; textes réunis par Marie Cariou, Renaud Barbaras et Etienne Bimbenet*, Associazione culturale Mimesis, cop. 2003, P. 123.

⁵³² OE, p. 16.

⁵³³ *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*, op.cit, p. 215.

⁵³⁴ Guillaume Carron, « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008/4, tome 133, p. 458.

⁵³⁵ PhP. P. X.

⁵³⁶ *Merleau-Ponty : une poétique du sensible*, op. Cit., p. 180.

description langagière la métaphoricité du langage métaphysique risque de faire de la nouvelle ontologie une sorte de simulacre. Lorsque Hottois dit que « le chiasme est déjà un simulacre de plein droit »⁵³⁷, il vise le repli sur soi, de l'expression de Merleau-Ponty. Même si Merleau-Ponty insiste sur la puissance expressive indirecte du langage s'appuyant sur la métaphore, qui peut dépasser la fixation de la signification par le langage, même s'il critique la nature référentielle du langage positif qui limite l'activité et la fécondité du sens vécu et son immanence, lorsqu'il remplace des concepts traditionnels par de nouveaux termes, et que ces termes jouent le rôle des concepts existants, ce serait encore d'affirmer la fonction référentielle des concepts. Comme l'Être n'est pas décrit par un langage qui vise un réel extérieur, mais visé latéralement par des métaphores, par la parenté et la différence entre concepts, l'Être et le mouvement de la chair s'enferment dans le langage. Comme la métaphoricité du langage parle d'objets sans en parler objectivement, elle ne peut pas échapper à la contrainte auto-référentielle⁵³⁸. Ce qui rend possible le dynamisme de l'interprétation ouverte infinie et permet d'approcher du sens pré-langagier de diverses manières ; mais étant donné le manque de référentiel, la description de l'Être reproduit répétitivement des descriptions indirectes dans leur l'ambiguïté et leur opacité, c'est pourquoi elle a tendance à tomber dans le jeu du simulacre, à devenir un simulacre d'ontologie. Néanmoins, nous ne pouvons pas abandonner la métaphoricité du langage ontologique de Merleau-Ponty. Comme le sens qui doit être décrit dans la phénoménologie ontologique

⁵³⁷ Gilbert Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ed. L'université de Bruxelles, 1979, p. 165.

⁵³⁸ *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, op.cit., pp. 169-170. « Le cercle est ici - la suite le montrera - un peu comme le chiasme : il exprime à la fois une volonté référentielle et un aveu de discursivité auto-référentielle : Car le "cercle", c'est d'abord, en philosophie, l'appréhension - au moins implicitement - métalinguistique d'une certaine forme discursive (d'où l'autoréférence) ; et quand bien même, comme l'indique tout le vecteur ontologique qui reste actif ici, on utiliserait cette notion pour nommer une référence extralinguistique originaire, universelle (etc.), cette désignation (comme celle qu'articule le chiasme) opère toujours, au moins implicitement ; de façon médiate, à travers une connotation d'autoréférence, une allusion à la forme du discours où le phénomène (dont l'extralinguisticité est aussi vigoureusement suggérée) auquel on se rapporte est apparu [...] Dans "chiasme" se condenseraient une référence directe et une référence auto-métalinguistique du discours de Merleau-Ponty. Ainsi le référé non linguistique de "chiasme" est toujours désigné à travers la médiation de l'autoréférence du langage ». *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, op.cit., pp. 169-170.

suppose une extension ou un élargissement sans limite, la description doit également impliquer la diversité de l'interprétation et du style, qui correspond à cet élargissement.

En conclusion, il nous faut comprendre que le langage métaphysique chez Merleau-Ponty n'est qu'auto-référentiel dans le dynamisme de la chair, mais cette nature auto-référentielle correspond à la motricité de la chair qui s'étend du visible (montré surtout dans l'expression picturale), à l'idéalité à travers le mouvement réversible du langage et de l'Être.

CHAPITRE III :

LE MOUVEMENT DE LA CHAIR POUR LA SIGNIFICATION : DESCRIPTION DU MOUVEMENT CHARNEL DU LANGAGE.

Nous pouvons maintenant poser une question reportée. Elle est l'interrogation sur le mouvement du langage métaphysique, c'est-à-dire, sur la modalité actuelle de la chair secondaire, qui serait la chair du langage rendant possible la sublimation qui passe du langage individuel, correspondant au geste corporel dans la dimension sensible, à l'expression publique. Notre objectif dans ce chapitre est de décrire concrètement ce mouvement autant que possible.

Dans un texte de *Chiasmi international* sur le problème du passage qui concerne la chair du langage, Stefan Kristensen nous enseigne qu'il y a un double hiatus dans la compréhension de Merleau-Ponty sur le langage entre la parole considérée comme geste expressif du corps et le langage comme source de l'idéalité dans la phénoménologie du langage. Dans la conception de Merleau-Ponty sur la parole et le langage, il y a un hiatus entre la dimension individuelle du sens perceptif et la dimension publique du sens langagier, et d' autre part, entre le langage comme geste parlé et le langage comme fond de l'idéalité⁵³⁹. Le problème du langage dans la philosophie de Merleau-Ponty converge vers le problème du passage entre l'émergence de l'idéalité et l'idéalité constituée et sédimentée. Cela veut dire que le problème du langage est essentiellement un phénomène contenant l'écart, et cet écart apparaît lorsque le sens perceptif dans un sujet individuel émerge de la dimension du pré-sens ou de la pré-idée à la dimension du sens concret ou de l'idée concrète. Cet écart se renforce ensuite, lorsque le sens ou l'idée formés par le processus passe de la dimension individuelle à la dimension publique, pour être communiqué dans le domaine commun. Comment combler cette lacune ou cet écart? Tout d'abord, il faut trouver un motif qui permette la concrétisation de la signification intérieure, et si c'est possible, un mode d'universalité capable d'enjamber

⁵³⁹Stefan Kristensen, « Foi perceptive et foi expressive », *Chiasmi international* : « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire », Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 5, 2003, p. 262.

l'écart. Mais ce qui est défini comme universalité dans la philosophie de Merleau-Ponty, c'est-à-dire ce qui soutient la concordance des êtres individuels, ses associations et ses relations, sont la texture même de l'Être, la chair, et nous l'avons défini au chapitre précédant comme un processus inachevé ou mouvement infini toujours *en train de*. Si le problème de la concrétisation du sens perceptif peut donc être caractérisé dans le langage comme texture de la signification ou de l'idéalité, et si la chair en tant que texture du monde n'est pas dissociée du langage en tant que texture de l'idéalité, la concrétisation du sens perceptif et le principe de la formation de l'idéalité pourraient être révélés par mouvement de la chair secondaire. Par conséquent, l'important est d'expliquer concrètement le phénomène du langage à travers le mouvement de la chair.

Le problème de la concrétisation du sens et de l'idéalité concernant ce mouvement de la chair sera lié, d'abord, au problème de savoir comment le point de vue ontologique de Merleau-Ponty peut être unifié avec la vision de la psychanalyse, car la concrétisation du sens individuel perceptif est tout d'abord un mouvement réalisé dans l'esprit individuel, et nous savons que Merleau-Ponty a souvent recours à des termes de la psychanalyse comme sublimation, narcissisme etc. En même temps, elle doit être expliquée par la réversibilité et le chiasme entre les sensibles et les idéels, qui rend possible la concrétisation du sens et l'émergence de l'idéalité, parce qu'ils sont le principe universel dans l'ontologie de Merleau-Ponty. Si la réversibilité en tant que principe de la formation de l'idéalité peut être comprise dans son rapport avec la psychanalyse, ce mouvement réversible du sens et de l'idéalité doit être élargi au domaine de l'intersubjectivité.

Pour clarifier ce fait, nous tenterons d'expliquer la concrétisation du sens perceptif dans le sujet et le processus de la formation de l'idéalité à travers la modalité du mouvement charnel. Cela concerne spécifiquement la manière dont les concepts psychanalytiques évoqués par Merleau-Ponty peuvent être expliqués dans le contexte de son ontologie. Après cela, notre attention se concentrera sur la façon dont les significations et les idéalités formées au sein du sujet individuel peuvent être projetées dans un espace communicationnel. Ceci n'est pas seulement expliqué en termes de communication entre sujets réciproques, mais peut être articulé au problème de l'historicité et du monde culturel, car la réversibilité de la signification entre sujets réciproques peut être élargie jusqu'au principe de la formation de l'histoire et de la culture. De plus, cette tentative ne peut pas être séparée du problème de la symbolisation du sens. Lorsque le sens est incarné, l'institution et la sédimentation du sens et de l'expression sont possibles, si bien que la sublimation devient elle aussi possible. Comme

tous ces mouvements s'originent en fin de compte dans un mouvement charnel, quand le problème de la signification ou de la symbolisation langagière est également saisi comme modalité du mouvement charnel, la philosophie de Merleau-Ponty peut être exposée comme une série de processus cohérents⁵⁴⁰.

1. LA RÉVERSIBILITÉ HORIZONTALE DE LA SIGNIFICATION.

Il faut d'abord clarifier la notion de réversibilité horizontale de la signification. Quand Merleau-Ponty parle de l'empiètement et l'entrelacs, en tant que mouvement charnel, ce mouvement est en fait considéré comme mouvement horizontal simultané. En effet, l'empiètement et de l'entrelacs se limitent à un mouvement entre les pôles opposés qui existent en même temps : comme simultanéité du voyant et du vu, du touchant et du touché et du sujet et de l'objet. Nous pouvons donc considérer ce mouvement synchronique. Mais, plus précisément, lorsque ce mouvement de l'empiètement est saisi dans le phénomène du langage, ce mouvement n'est pas limité seulement à un mouvement synchronique à cause de l'historicité du langage. Les pôles opposés dans le phénomène du langage en tant que relation entre le sens et l'expression opèrent à la fois synchroniquement et diachroniquement et leur mouvement doit être donc considéré comme un mouvement réversible à la fois horizontal et vertical. Cependant, quand nous employons le mot de mouvement horizontal de la signification, c'est pour insister sur une dimension du mouvement charnel du langage, en la distinguant d'une autre : du mouvement vertical du langage charnel, correspondant à l'historicité du langage, et en même temps, pour mettre au jour l'articulation de ce mouvement horizontal au mouvement vertical.

Le mouvement horizontal de la signification indique, avant tout, le mouvement synchronique de l'empiètement dont parle Merleau-Ponty. Il est tout d'abord en relation avec

⁵⁴⁰ Nous avons déjà traité de la structure du langage dans la première partie de cette thèse. Dans cette partie, nous avons entrevu la structure de la réversibilité entre le corps parlant et la langue dans le langage, et entre la synchronie et la diachronie. La structure du langage exposée dans ce chapitre différera de celle de la première partie en ce qu'elle est explorée dans le cadre ontologique de Merleau-Ponty. En d'autres termes, si la structure du langage dans la première partie centrée sur l'expression corporelle était explorée dans la perspective de la phénoménologie du corps, l'exploration de la structure du mouvement du langage dans ce chapitre s'inscrira dans une perspective ontologique.

le sens vécu de l'individuel et aussi avec la structure de la communication entre des sujets individuels dans le même temps. Bien qu'il soit impossible de trouver le point de départ du langage, le fait que le langage soit institué ou acquis est évident. Si nous voulons comprendre le passage du sens vécu à l'expression dans ce premier processus, cette tentative ne commence qu'à partir du point de vue synchronique, puisque, pour le sujet individuel, la formation du langage historique doit nécessairement supposer la structure synchronique de la signification. En ce sens, la recherche de Merleau-Ponty sur le nourrisson permet de comprendre la *perception commençante*. À partir de son recours à la psychanalyse, surtout de la théorie de Lacan sur l'image du miroir. Si la genèse du langage présuppose la genèse du sens, le problème du langage ne peut pas être discuté en se séparant du problème de l'ego. De ce point de vue, l'analyse de la formation du moi doit être considérée comme antérieure à l'analyse de la genèse du langage, et la thèse du stade du miroir de Lacan que Merleau-Ponty introduit pour expliquer le processus de la formation du soi possède le sens d'une analyse préalable⁵⁴¹.

1-1. Le narcissisme de la vision.

Le fait que ce soit la *Dioptrique* de Descartes qui ait captivé Merleau-Ponty peu avant sa mort semble prouver l'importance de la signification philosophique qu'il donne à la vision. Pour lui, la vision est une dimension originaire, et qui rend possible la pensée représentative. La vision en tant qu'originaire doit être comprise en se démarquant de la théorie de la vision cartésienne.

A. la vision en tant que pensée corporelle.

Selon la théorie traditionnelle, la vision ne consiste pas à voir par les yeux, mais par la pensée. La lumière qui rend possible la vision est réduite au contact qui aboutit à nos yeux, de

⁵⁴¹ La compréhension du stade du miroir de Lacan par Merleau-Ponty en jeu leur vision différente du rôle du langage pour la formation de l'ego. Pour Merleau-Ponty, le recours à la psychanalyse sert tout d'abord à montrer le symbolisme primordial-de la chair : pour lui, le langage n'est pas premier, il procède plutôt d'un tel symbolisme. Au contraire, pour Lacan, le langage est considéré comme le paradigme permettant de penser le symbolique.

telle sorte que « le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher »⁵⁴², et en ce sens, l'aveugle peut voir grâce à son bâton comme extension du bras. C'est pourquoi, pour Descartes, la vision par l'esprit qui rend possible le voir de l'aveugle est une vision excluant le rapport au sensible qui est impliquée dans le voir même : n'est pas ce qui est vu dans le voir, mais l'interprétation de la sensation. Lorsque Descartes nous dit que la sensation nous trompe, cette illusion n'est pas l'effet de la sensation, mais de la conscience qui interprète le contenu de la sensation. Une illusion d'optique se produit parce que notre cerveau ne fait pas confiance à l'information que les sens transmettent, mais l'ajuste pour notre propre convenance. Cependant, puisque l'illusion de cette sensation est due à notre structure physiologique, devrait-on dire qu'elle est strictement différente de la vision cartésienne interprétée par Merleau-Ponty ? Il semble qu'il n'est pas possible. En effet, Merleau-Ponty affirme qu'ils ne sont pas différents : « des choses aux yeux et des yeux à la vision il ne se passe rien de plus que des choses aux mains de l'aveugle et de ses mains à sa pensée. »⁵⁴³. En d'autres termes, la vision consiste à savoir les choses à travers les yeux, tout comme les aveugles peuvent « savoir » les choses à travers leurs mains. En fait, Merleau-Ponty savait le fait que la vision est limitée à la structure physiologique du corps, et ne le nie pas : « Il n'y a pas de vision sans pensée. Mais il ne suffit pas de penser pour voir : la vision est une pensée conditionnée, elle naît à l'occasion de ce qui arrive dans le corps, elle est excitée à penser par lui »⁵⁴⁴. En ce sens, il pouvait dire que la vision est la pensée des yeux. Mais il semble que ce soit contradictoire avec la pensée primordiale de Merleau-Ponty sur la peinture, puisqu'il affirme l'impossibilité de la séparation entre le visible et la vision⁵⁴⁵. Le visible et la vision ne sont pas séparés, ce qui indique que la vision est le visible lui-même et donc, cela signifie que la vision ne peut pas être réduite à la pensée du visible, autrement dit que la médiation de pensée n'est pas nécessaire entre la vision et le visible. Nous pouvons le savoir indirectement par une critique de Merleau-Ponty sur la peinture cartésienne dans *L'œil de l'esprit*. En remarquant que la peinture orientée sur le dessin, représentant les relations entre les espaces formulées sur le plan bidimensionnel, ne réarrange que les choses *diversement relevées*, il critique la conception cartésienne où la pensée réarrange le vu après l'avoir décomposé, de

⁵⁴² *OE*, p. 38.

⁵⁴³ *OE*, p. 41.

⁵⁴⁴ *OE*, p. 51.

⁵⁴⁵ Préface par C. Lefort, *OE*, p. VII. « Le travail du peintre persuade Merleau-Ponty de l'impossible partage de la vision et du visible, de l'apparence et de l'être ».

manière que le visible soit vu selon le contrôle de la conscience⁵⁴⁶. En indiquant que la vision est la même que la compréhension du monde qui est saisie à travers la main de l'aveugle, il affirme donc un certain écart, ou une certaine rupture entre la vision et le visible. Mais Merleau-Ponty insiste sur l'impossibilité de la séparation entre la vision et le visible par la peinture. Comment surmonter la contradiction ?

Pour distinguer la pensée et la vision au sens cartésien, et la vision en tant que pensée, en sens merleau-pontien, il faut partir de la notion de pensée, et de son interprétation ontologique. Dans la *Phénoménologie de la perception*⁵⁴⁷, la pensée se dédouble en pensée pensante et pensée pensée dans la relation avec la créativité. Bien sûr, lorsque cette distinction s'effectue, Merleau-Ponty insiste sur la radicalité de la conscience incarnée existentielle, qui ne peut pas être réduite à la conscience transcendantale. Par cette distinction, nous pouvons savoir qu'il y a la pensée active et la pensée passive, et que cette activité et cette passivité sont distinguées par rapport à la connexion du corps avec le monde. Nous pouvons également interpréter la relation entre le voir et le penser de la même manière : comme la pensée, la relation entre la vision et la pensée est aussi dédoublée, d'une part, en vision active transcendantale qui est formée en dépassant la relation du corps et du monde, et, d'une autre part, en vision passive qui ne peut pas dépasser une telle relation.

Il n'y a pas de vision sans pensée. Mais il ne suffit pas de penser pour voir : la vision est une pensée conditionnée, elle naît « à l'occasion » de ce qui arrive dans le corps, elle est « excitée » à penser par lui. Elle ne choisit ni d'être ou de n'être pas, ni de penser ceci ou cela. Elle doit porter en son cœur cette pesanteur, cette dépendance qui ne peuvent lui advenir par une intrusion de dehors. Tels événements du corps sont « institués de la nature » pour nous donner à voir ceci ou cela. La pensée de la vision fonctionne selon un programme et une loi qu'elle ne s'est pas données, elle n'est pas en possession de ses propres prémisses, elle n'est pas pensée toute présente, toute actuelle, il y a en son centre un mystère de passivité.⁵⁴⁸

En un mot, la vision comme pensée pour Merleau-Ponty désigne la vision possédant le *mystère de passivité*. Le mystère de passivité de la vision indique la puissance de la domination du corps, qui est interne à l'acte de voir, l'événement de l'appartenance du corps

⁵⁴⁶Cf, *OE*, pp. 44-45.

⁵⁴⁷*PhP*, p. 447.

⁵⁴⁸*OE*, pp. 51-52.

au monde, que la puissance de l'esprit ne peut pas dépasser. En d'autres termes, selon le mystère de passivité, la vision voit quelque chose sans pouvoir choisir quoi voir, et qui oublie l'acte de voir comme tel dans l'événement d'être en train de voir quelque chose : « il y a la vision, sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l'Esprit, jugement, lecture de signes. Et il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, l'ordre autonome du composé d'âme et de corps. L'énigme de la vision n'est pas éliminée elle est renvoyée de la « pensée de voir » à la vision en acte »⁵⁴⁹.

Ainsi, c'est la vision en tant que pensée corporelle que Merleau-Ponty appelle la vision en acte. Si la vision ne peut pas être séparée du visible, c'est qu'elle est pensée corporelle comprise en acte, comme un exercice corporel. Enfin, même dans le mode dans lequel la vision est comprise, le corps fonctionne encore comme une source qui ne permet pas à la pensée et à l'objet de s'échapper : la vision n'échappe pas au schéma corporel, et « nos regards ne sont pas des actes de consciences, mais ouverture de notre chair aussitôt remplie par la chair universelle du monde »⁵⁵⁰. Il nous faut donc nous interroger sur l'ouverture de la chair, sur le rôle de la chair du monde dans le mouvement de la vision. Chez Merleau-Ponty, l'entrelacs entre l'activité et la passivité de la vision, qui fait échapper la vision à l'acte de la conscience, est développé vers le concept de chair du monde, et nous pourrions traiter le mouvement du regard, c'est-à-dire le narcissisme du miroir, comme exemple de ce mouvement.

B. Narcissisme de l'image du miroir.

Le point de contact de la pensée entre Merleau-Ponty et Lacan est surtout concrétisé dans le texte des cours à la Sorbonne de 1949-1952, et le texte du colloque à Bonneval⁵⁵¹ sur le thème du langage et l'inconscient⁵⁵². La raison pour laquelle Merleau-Ponty parle de Lacan

⁵⁴⁹ *OE*, p. 54.

⁵⁵⁰ *Signes*, p. 23.

⁵⁵¹ *Sorb*, pp.107-117 et surtout, 317-321. ET *P2*, 273-275.

⁵⁵² Sur la relation entre Merleau-Ponty et Lacan, voir, Guy-Félix Duportail, *Les institutions du monde de la vie; Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble, Millon, 2008, pp. 76-79. Surtout, sur leur approche et leur différence de la théorie du stade du miroir basées sur la théorie de Wallon, voir Alexandra Renault,

lors de ses cours à la Sorbonne est qu'il trouve une rencontre de la phénoménologie et de la psychanalyse, un intérêt commun pour le latent : « phénoménologie et psychanalyse ne sont pas parallèles ; c'est bien mieux : elles se dirigent toutes deux vers la même *latence*. Voilà comment nous définirions aujourd'hui leur parenté, si nous avions à reprendre la question »⁵⁵³. L'interprétation de Merleau-Ponty qui renvoie à la théorie de Wallon sur le stade du développement du *moi* du nourrisson concerne tout d'abord le problème de la reconnaissance de soi-même : l'analyse du stade du miroir consiste à expliquer l'empiètement entre le moi et autrui, à travers la formation du soi, qui est expliquée dans le cadre de la relation avec autrui. L'empiètement est ici le mouvement intentionnel qui rend possible l'être d'autrui en tant que terme relatif de la subjectivité isolée, ce qui permet de considérer autrui en le distinguant des autres objets, comme un autre moi, en transposant ce que l'on sait du moi à autrui⁵⁵⁴. En ce sens, la formation du moi du point de vue merleau-pontien s'appuie sur la continuité entre une transcendance et une passivité. En effet, le sujet est formé au sein du mouvement de la vision, qui va du moi vers autrui et, en même temps, reflue de l'imagé d'autrui vers moi. Chez Merleau-Ponty, le stade du miroir est un champ exemplaire dans lequel ce mouvement de la vision s'effectue dramatiquement.

En citant l'analyse de Wallon, Merleau-Ponty décrit l'état de la fusion propre au nourrisson, caractérisé par le *réalisme spatial*. Dans la perception commençante il y a une relation "syncrétique" entre le nourrisson et l'autrui. Par exemple, la mère qui est le premier autrui pour le nourrisson, n'est pas en fait un véritable autrui, parce que, comme nous venons de le dire, le nourrisson s'identifie à sa mère. À ce moment, pour le nourrisson, la parole de la mère est dérivée de ses propres actions (par exemple, son comportement face au mouvement des lèvres de sa mère), et c'est pourquoi, « le visuel et l'intéroceptif sont donnés dans une sorte

"Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible", *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Associazione culturale Mimesis, cop. 2003, pp. 117-121. Matthieu Dubost, « Image de soi et image de l'autre : le rôle du miroir dans le développement de l'enfant selon Maurice Merleau-Ponty », <http://matthieudubost.fr/accueil/wp-content/uploads/2015/07/Image-de-soi-et-image-de-lautre.pdf>. Et Rosemaria Salvatore, "Merleau-Ponty et Lacan : Le regard et l'écran", *Du sensible à l'œuvre*, la lettre de volée, 2012. pp. 253-271.

⁵⁵³P2, 283.

⁵⁵⁴RC, p. 151. « Il y a une subjectivité indéclinable, un solipsisme insurmontable - et cependant, pour cette subjectivité même, une « transgression » ou un « empiètement » intentionnels qui font passer en autrui tout ce qu'elle sait d'elle-même ».

d'indistinction »⁵⁵⁵ au nourrisson. Dans cette fusion, la distinction entre le moi et autrui, et entre l'activité et la passivité ne peut pas être maintenue : la situation perceptive du nourrisson est un champ d'indifférenciation. L'instant où s'interrompt cette indistinction qui pourrait être considérée comme une sorte de *transitivisme*, c'est quand il fait face à son image dans le miroir, et c'est à cause de l'importance de cet instant que Merleau-Ponty fixe son regard sur la théorie de Lacan ; c'est-à-dire, la raison pour laquelle il s'intéresse à un article de Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (paru dans la *Revue française de Psychanalyse*, n° 4, octobre-décembre 1949). Dans cet article, Lacan part du fait indiqué par Wallon : de l'état du nourrisson qui se réjouit de reconnaître son image. Chez Wallon, si l'enfant se reconnaît dans l'image du miroir, c'est à cause du développement de son intelligence, mais, selon Merleau-Ponty, la jubilation du nourrisson provient de ce qu'il se reconnaît lui-même à la fois comme voyant et visible : « reconnaître son image dans le miroir, c'est pour lui apprendre qu'il peut y avoir un spectacle de lui-même (...) Par l'acquisition de l'image spéculaire, l'enfant s'aperçoit qu'il est visible et pour soi et pour autrui »⁵⁵⁶. Ainsi, l'enfant devient un spectateur de lui-même à travers son image du miroir qui bouge avec son mouvement. Autrement dit, « cette jubilation répond certainement à la correspondance entre les changements observés dans l'apparence visuelle et l'intention intérieure »⁵⁵⁷. Le corps propre du nourrisson avant de rencontrer l'image du miroir n'est senti qu'en état de morcellement et de dispersion, puisque à ce moment, il ne peut pas reconnaître son propre corps comme un ensemble unitaire et ne peut pas contrôler le mouvement de son corps. Il le contrôle est à partir de l'instant où il se voit lui-même par l'image du miroir. La vision spéculaire permet donc de surmonter ce morcellement et cette dispersion de son corps propre. Sa jubilation devant le miroir provient de l'acquisition du contrôle de son corps propre. Elle est aussi le premier dialogue que l'enfant expérimente. Sa jubilation est une sorte de langage corporel, ou d'une communication entre le moi et le moi-même, et le miroir est un champ qui constitue une sorte de dialogue, c'est pourquoi il forme également un sens. Si l'enfant est ouvert à autrui et au monde à travers l'image du miroir, c'est à cause de la reconnaissance du mouvement d'aller-retour entre lui-même et l'image de lui-même, et ce double mouvement donne au nourrisson la signification que le monde lui est ouvert et que lui-même peut être ouvert au monde. Or, ce premier dialogue possède la même réversibilité que celle du

⁵⁵⁵ *Sorb*, p. 317.

⁵⁵⁶ *P 1*, p. 202.

⁵⁵⁷ *Sorb*, p. 112.

touchant-touché. Si le dialogue avec soi peut avoir lieu, c'est à la condition que « le schéma du corps propre, puisque je me vois, (soit) participable par tous les autres corps que je vois, c'est un lexique de la corporéité en général, un système d'équivalences entre le dedans et le dehors, qui prescrit à l'un de s'accomplir dans l'autre »⁵⁵⁸. Enfin, l'image du miroir en tant que premier autrui révèle la dimension imaginaire du rapport à autrui : « le visuel, pour les psychanalystes n'est pas seulement un mode sensoriel ; il a une signification toute autre : le *visuel est le sens du spectacle, de l'imaginaire* ».⁵⁵⁹ Enfin, ce qui permet de reconnaître l'ipséité du moi provient d'autrui à travers la vision. En d'autres termes, le sens intérieur et concret n'est pas formé indépendamment au sein du sujet, mais a besoin d'autrui, d'un premier autrui qui se manifeste comme image de mon corps dans le miroir. Ainsi, le mouvement d'aller-retour de la vision est une condition préalable à la construction du sens concret. Le miroir n'est pas seulement un médiateur de la conscience de soi induite par l'autre, mais aussi un moyen de révéler la signification du 'Je' ou de l'Autre'. Merleau-Ponty s'oppose à l'affirmation de Lacan sur la primauté de l'ordre symbolique, c'est-à-dire de la priorité de l'ordre linguistique. Chez Merleau-Ponty, le primordial n'est pas "structuré comme un langage", mais comme l'enveloppement du sentant-senti. Ce que nous affirmons ici, c'est justement que la genèse du 'Je' ou d'Autrui' est née du mouvement de la vision, qui est similaire à la structure du narcissisme du miroir. Cependant, le mouvement du soi au soi-même, en tant que condition de la formation de la signification, n'est pas seulement limité au visuel ; nous retrouvons le même mouvement réversible dans la voix.

1-2. Le narcissisme du parlant-entendant.

Nous pouvons trouver la mention directe de Merleau-Ponty sur l'image du miroir du sentant-senti, dans la note de travail de mai 1960.

La chair *est phénomène de miroir* et le miroir est extension de mon rapport à mon corps. Miroir = réalisation d'un *Bild* de la chose, et rapport moi-ombre = réalisation d'un *Wesen* (verbal) : extraction de l'essence de la chose, de la pellicule de l'Être ou de son « Apparence » - Se toucher, se voir, c'est obtenir de soi un tel extrait spéculaire. *I. E.* Fission de

⁵⁵⁸ RC, p. 178.

⁵⁵⁹ Sorb, p. 319.

l'apparence et de l'Être - fission qui a lieu déjà dans le toucher (dualité du touchant et du touché) et qui, avec le miroir (Narcisse) n'est que plus profonde adhérence à Soi.⁵⁶⁰

Selon cette mention de Merleau-Ponty, l'image du miroir pour l'enfant est une fission qui *n'est que plus profonde adhérence à Soi*. Mais en même temps, cette fission est également une unification du soi de l'enfant, puisque l'image du miroir pour l'enfant est une révélation que l'image qu'il voit est lui-même, les images morcelées de son corps propre avant l'expérience du miroir et l'image de soi qui est dissociée du moi, car elle est vue comme autrui, sont enfin unifiées dans l'image du miroir. L'importance de l'image spéculaire du miroir unifiant la fission entre le soi et l'image du soi consiste donc à constituer le mouvement de la fission et de l'unification du soi, autrement dit, du narcissisme. Si la structure réversible entre le parler et l'entendre ressemble à la structure du narcissisme de la vision, il faut montrer que le moi est parlé par la chose, le monde et autrui, et dans cette structure du parlant-parlé, le phénomène de la fission et de l'unification avec soi-même doit être présent, et pouvoir réaliser le moi, l'essence du moi. Pour cela, il faut que la voix ne soit pas simplement limitée au matériel ou au sensoriel, mais puisse devenir la texture commune entre le sensoriel et l'idéal, en devenant le vecteur d'un certain sens.

A. La réversibilité de la voix.

Dans l'ontologie de Merleau-Ponty, le visible, le tactile, l'audible, et le vocal ne sont pas distingués à chaque sensation :

Et comme, inversement, toute expérience du visible m'a toujours été donnée dans le contexte des mouvements du regard, le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les « qualités tactiles ». Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tacite promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui, comme, inversement, lui-même n'est pas un néant de visibilité, n'est pas sans existence visuelle⁵⁶¹.

⁵⁶⁰VI, pp. 303-304.

⁵⁶¹VI, pp. 174-175.

Autrement dit, il y a une transformation du visible en tactile, ou du moins une présence du visible dans le tactile. La raison pour laquelle cette transformation mutuelle des sensations est possible, à savoir la synesthésie, est que les sensibles appartiennent à la texture commune de la chair⁵⁶². C'est pourquoi la réversibilité peut être effectuée non pas seulement dans le champ visuel et tactile, mais aussi dans d'autres champs, par exemple le champ vocal et auditif : « la réversibilité qui définit la chair existe dans d'autres champs, elle y est même incomparablement plus agile, et capable de nouer entre les corps des relations qui, cette fois, n'élargiront pas seulement, mais seront définitivement le cercle du visible »⁵⁶³. Le narcissisme du miroir doit donc se retrouver comme la même structure dans la relation entre le parler et l'entendre, en un mot dans la voix. Mais comment la relation entre le parler et l'entendre peut-elle remplacer la relation entre le moi voyant et le moi vu ? Chez Merleau-Ponty, la réversibilité du sensible ou le chiasme comme structure du narcissisme est toujours simultanément du mouvement de l'aller-retour vers le soi-même et son extérieur. De la même manière, le sens du narcissisme consiste à rendre possible la communication en tant que double structure qui implique à la fois l'adhésion au moi et l'aliénation du moi. Pour que nous découvriions le narcissisme de la voix, l'analyse doit pouvoir révéler la puissance de la voix qui me fait adhérer à moi et en même temps m'éloigner de moi.

Parmi mes mouvements, il en est qui ne vont nulle part - qui ne vont pas même retrouver dans l'autre corps leur ressemblance ou leur archétype : (...) et surtout ces étranges mouvements de la gorge et de la bouche qui font le cri et la voix. Ces mouvement-là finissent en sons et je les entends. Comme le cristal, le métal et beaucoup d'autres substances, je suis un être sonore, mais ma vibration à moi je l'entends du dedans ; comme a dit Malraux, je m'entends avec ma gorge.(...) Comme il y a une réflexivité du toucher, de la vue et du système toucher-vision, il y a une réflexivité des mouvements de phonation et de l'ouïe, ils ont leur inscription sonore, les vociférations ont en moi leur écho moteur, Cette nouvelle réversibilité et

⁵⁶²OE, p. 16.

⁵⁶³VI, p. 187. Et aussi dans la même page, la phrase « que sont ces adhérences-là à côté de celles de la voix et de l'ouïe » qui est insérée dans la phrase qu'« il y a un cercle du touché et du touchant, le touché saisit le touchant ; il y a un cercle du visible et du voyant, le voyant n'est pas sans existence visible ».

l'émergence de la chair comme expression sont le point d'insertion du parler et du penser dans le monde du silence.⁵⁶⁴

En fait, chez Merleau-Ponty, les sensibles semblent s'entrelacer non seulement dans la même sensation, mais aussi dans des sensations différentes, par leurs *transposabilités*⁵⁶⁵. Même si leurs modalités semblent similaires, la réversibilité de la voix semble différente de la réversibilité entre le visible et le tactile. Dans ma voix interne qui est la "voix de gorge" de mon corps, il n'y a pas de distance avec moi-même, alors que la réversibilité du visuel et du tactile, ou la relation des termes qui permet de la réaliser demande, en principe, une certaine distance. La réversibilité auditive et phonique, qui est le parlant-entendu est ce mouvement non achevé par lequel mon corps ne peut être pas réduit au sujet parlant ou à l'objet entendu. Et en même temps, notre voix est bien sûr ce qui est entendu par autrui, et comme notre organe auditif est fait pour écouter le son extérieur, nous pouvons dire que nous entendons notre voix non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur : il y a un retour au moi de ma voix qui s'exhale à l'extérieur⁵⁶⁶. La voix se dédouble donc dans une sorte de double chiasme : chiasme interne par la voix écoutée de l'intérieur(du moi au moi), et chiasme externe par le son extérieur (qui va du moi à l'autre, de l'autre au moi et aussi du moi au moi après avoir passé à l'extérieur). Si Merleau-Ponty parle de la voix ainsi, c'est à cause de cette ambiguïté : « De même, je ne m'entends pas comme j'entends les autres, l'existence sonore de ma voix pour moi est pour ainsi dire mal dépliée ; c'est plutôt un écho de son existence articulaire, elle vibre à travers ma tête plutôt qu'au dehors. Je suis toujours du même côté de mon corps, il s'offre à moi sous une perspective invariable »⁵⁶⁷. Certes, la nature sensorielle de l'audible semble être différente de celle du visuel et du tactile. Ma voix est plus déterminante que le visuel ou le tactile dans le sens qu'elle affecte directement les autres dans l'horizon qu'elle atteint, en s'étendant au-delà de moi. La vision ne peut pas devenir le motif direct qui provoque une certaine réaction, tant que ma vision n'est pas perçue par autrui. Mais dans le cas de la voix, si j'interpelle autrui, il me regarde immédiatement. De la même manière, la sphère du toucher se limite à l'espace de mon corps, mais celle de la voix dépasse l'espace corporel. Le son peut être entendu indépendamment de notre volonté, et nous ne

⁵⁶⁴VI, pp. 187-188.

⁵⁶⁵Cf., VI, p. 254.

⁵⁶⁶Cf., VI, p. 304.

⁵⁶⁷VI, pp. 191-192.

pouvons pas choisir d'entendre ou de ne pas entendre. Comme nous l'avons déjà vu, l'enfant reste d'abord dans l'état de l'indifférenciation entre le moi et autrui, et commence à distinguer le moi comme sujet et le moi comme objet, en dépassant le stade du miroir. Mais dans le cas de la voix, cet état d'indifférenciation dure encore jusqu'à l'âge l'adulte ; les stimuli auditifs externes m'apparaissent comme porteurs d'un certain sens, indépendamment de ma volonté ; la mélodie que j'entends quelque part est reproduite comme une musique dans l'intérieur de ma conscience, et surtout la parole de l'autre s'installe en moi comme présence de l'autre, quelle que soit ma volonté. Enfin, la voix de l'autre et ma voix à propos de laquelle je réfléchis, sont la même voix qui fait du moi l'objet : donc, il est possible de dire que le moi devient autrui dans la voix, et que la voix est un mouvement réversible charnel ; est-il exagéré de supposer que c'est la raison pour laquelle, comme cité plus haut, Merleau-Ponty dit que la réversibilité entre le parler et l'entendre est plus définitive que celle des autres sens ?

Par conséquent, la réversibilité de la voix peut se dédoubler selon la situation interne qui est ma réaction à ma voix et la situation réciproque qui est la réponse de la voix de l'autre à ma voix, ou de ma voix à la voix de l'autre. Et par l'idéalité de la voix, mon idée est transportée vers l'autre, son idée vers moi ; je sais que je suis le corps parlant, je sais que je suis ce qui est écouté, et je peux transporter mon idée vers l'autre ; ce qui me donne au moi, et qui me donne l'autre, c'est le milieu de nos voix. Et en ce sens, nous pouvons dire que la voix est séparée du moi, en passant vers l'extérieur, et intégrée au moi lorsque je m'écoute parler. Ce qui rend possible le narcissisme de la voix malgré la distance entre sa perception interne et sa perception externe. La voix est le mouvement qui va à la fois du moi au moi, et du moi à l'autre ; elle est à la fois l'aliénation du moi à l'autre et l'adhésion au moi qui me permet de me reconnaître de nouveau.

La raison pour laquelle la voix est charnelle, c'est sa réflexivité. Comme ma vision me fait face dans l'image du miroir, qui m'ouvre vers l'autrui et vers le monde, il y a une sorte d'une résonance de ma voix que j'écoute, qui me permet de m'ouvrir vers le monde, et que la voix consiste en une structure réversible et sensorielle. Le phénomène de la voix montre sa nature active et en même temps passive, de telle sorte que la voix comme entrelacs de son activité et de sa passivité vise à la fois à mon intérieur et à mon extérieur. En ce sens, la voix fonctionne activement et en même temps passivement, subjectivement et objectivement, dans le mouvement du parlant-écouté, de même que mon corps n'était fixé ni au terme subjectif, ni au terme objectif dans le mouvement du touchant-touché. Dans la voix, mon corps est à la fois un corps parlant et un corps écouté, donc il n'est ni le sujet, ni l'objet de la voix. Et

puisque la voix est l'absence ou l'évanouissement imminent, elle est toujours présente en tant que trace. Ainsi la voix comme évanouissement imminent est seulement dans l'instant qui n'est pas fixé et qui ne peut pas être incarné. De même que la chair est comme un mouvement inachevé, imminent, latéral ou latent, la voix est elle aussi inachevée dans son incarnation ; ou plutôt il n'y a pas d'incarnation de la voix. L'incarnation de la voix et la pensée impliquée par la parole dans laquelle l'idée est exprimée, sont des problèmes de dimension différente : si la voix incarnée n'est qu'un instant momentané, elle est l'état de non-cristallisation de la chair, qui échoue à s'incarner à l'instant où elle est incarnée. Mais l'impossibilité de l'incarnation de la voix ne doit pas être interprétée comme si elle ne pouvait pas concrétiser le sens. En effet, la voix se place dans une relation réversible avec le sens, en se combinant avec le mouvement du corps. La voix en tant qu'expression de colère et de plaisir serait un exemple de langage corporel, c'est-à-dire de la gesticulation émotionnelle dont Merleau-Ponty parle dans la *Phénoménologie de la perception*⁵⁶⁸. La voix montre le sens dans la nature de sa non-cristallisation, et le sens affectif dans la voix n'est exprimée qu'à travers la chair de la voix : le sens contenu dans le cri et dans le signifiant formé par le pinceau du peintre expriment un sentiment *similaire*, mais ils n'ont pas le même degré d'expressivité : la voix, en hurlant, est destinée à être plus directe et intense. Ce serait la raison pour laquelle Merleau-Ponty écrit que la réversibilité entre la voix et l'ouïe est plus directe que celle du visible ou du tactile. Par conséquent, il y a au moins deux dimensions charnelles dans la voix : la réversibilité charnelle entre le parler et l'écouter (la simultanéité entre la voix active et la voix passive) et la nature expressive de la voix, qui ne reste que comme une sorte de trace.

B. ce qui est révélé par le mouvement horizontal de la voix.

Les caractères de la voix charnelle ne permettent pas de définir la voix comme interne, ou externe : elle est mouvement horizontal entre l'intérieur et l'extérieur, et par ce mouvement, la voix ne reste ni directe et familière au moi, ni indirecte et étrangère. De telle sorte que, chez Merleau-Ponty, elle ne se réduit pas à la voix intérieure silencieuse en tant qu'adhésion absolue avec le sujet, elle n'est pas la *voix phénoménologique* au sens husserlien⁵⁶⁹. Nous

⁵⁶⁸ *PhP*, p. 219.

⁵⁶⁹ Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, 4^e édition (2009) p. 15. « Car ce n'est pas à la substance sonore ou à la voix physique, au corps de la voix dans le monde qu'il reconnaîtra une

savons que la primauté de l'expression (*Ausdruck*) sur l'indice et de la langue orale sur l'écrit, affirmée par Husserl, a été mise en question par Derrida. Dans *La voix et le phénomène*, Derrida critique « la voix absolument basée sur la "vie solitaire de l'âme (*ineinsamen Seelenleben*)" », que Husserl considère comme la vraie expression⁵⁷⁰. Selon Derrida, la voix interne chez Husserl est le signe du *vouloir-dire* (*bedeuten*) du sujet, la voix transcendantale dans l'identité avec le moi-même⁵⁷¹. Cette voix transcendantale est l'adhésion absolue sans distance avec le soi, le mouvement de la conscience qui est pré-langagier et pré-verbal, et demeure au-delà de la matérialité du signe. Mais Derrida s'interroge sur cette pureté de la voix. Si Husserl distingue l'indice (*Anzeichen*) et l'expression, il n'est pas possible d'exclure l'indice dans l'expression, comme Husserl l'a tenté, c'est-à-dire d'éliminer toutes les formes indicatives pour extraire la pureté de la voix⁵⁷². En ce sens, pour Derrida, la voix interne pure, non contaminée par l'indice externe est impossible. Autrement dit, « il n'y a pas de présence avant la différence sémiologique et hors d'elle »⁵⁷³; « on dérive la présence-du-présent de la répétition et non l'inverse »⁵⁷⁴ et comme la répétition implique nécessairement la différence dans son processus, « cette différence est toujours plus vieille que la présence et lui procure son ouverture »⁵⁷⁵. Merleau-Ponty échappe-t-il à cette critique ? Pour lui, la voix est à la fois l'adhésion absolue au soi de la voix interne et la séparation absolue du soi de la voix externe à cause de sa nature réversible et donc elle est la voix à la première personne et en même temps, à la troisième personne. Elle s'énonce à la première personne, en ce sens que la source de la voix est mon corps (la nature sensorielle et matérielle de la voix), et à la troisième personne, en ce sens que ce qui me fait parler n'est pas le moi-même, mais l'appartenance de mon corps au monde, ma négativité en tant que situation horizontale, en un mot, la chair. Chez Merleau-Ponty, la négativité fonctionne comme une sorte d'entre-deux entre le parler et l'entendre ; «

affinité d'origine avec le logos en général, mais à la voix dans sa chair transcendantale, au souffle, à l'animation intentionnelle qui transforme le corps du mot en chair, qui fait du *Körper* un *Leib*, une *geistige Leiblichkeit* »

⁵⁷⁰ *La voix et le phénomène*, op.cit., pp. 22-27.

⁵⁷¹ *La voix et le phénomène*, op.cit., pp. 34-35.

⁵⁷² *La voix et le phénomène*, op.cit., p. 39.

⁵⁷³ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 12.

⁵⁷⁴ *La voix et le phénomène*, op.cit., p. 58.

⁵⁷⁵ *La voix et le phénomène*, op.cit., p. 76. La présence signifie ici ce qui révèle l'identité du soi, c'est-à-dire, la présence de la voix du soi-même donnant le sens au sujet.

la dualité parler-entendre demeure au cœur du Je, sa négativité n'est que le *creux* entre parler et entendre, le point où se fait leur équivalence »⁵⁷⁶. Ici, la négativité désigne l'invisible qui est l'autre dimension du visible, qui rend visible, en un mot, la non-sensibilité qui rend possible la sensation : « la négativité qui habite le toucher(et que je ne dois pas minimiser : c'est elle qui fait que le corps n'est pas fait empirique, qu'il a signification ontologique), l'intouchable du toucher, l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (...) c'est *l'autre côté ou l'envers* (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible »⁵⁷⁷. Et cette négativité est également la dimension cachée qui révèle le sens : « je cherche dans le monde perçu des noyaux de sens qui sont invisibles, mais qui simplement ne le sont pas au sens de la négation absolue (ou de la positivité absolue du "monde intelligible"), mais au sens de *l'autre dimensionnalité*, comme la profondeur se creuse derrière hauteur et largeur, comme le temps se creuse derrière l'espace »⁵⁷⁸. L'équivalence entre le parler et l'entendre signifie que l'intervention d'un autre pôle est nécessaire pour rendre possible le chiasme et la voix n'appartient ni au pôle du parler, ni au pôle de l'entendre. En ce sens, la voix qui n'est ni subjective, ni objective dans la réversibilité du parler-entendre, est mienne et en même temps peut m'apparaître en troisième personne en tant que négativité qui est la non-voix rendant possible la voix. Pour cette raison, la voix n'est pas proprement le moi, et n'est pas purement extérieure. C'est pourquoi, la voix charnelle n'est pas la voix intérieure comme dit dont parle Husserl, sans écart avec le moi, la voix qui est absolument prise et contrôlée par le sujet, puisqu'elle est l'expression où le sujet à la première personne se présente. La voix charnelle chez Merleau-Ponty est immergée dans le milieu corporel et matériel, puisqu'elle est sensorielle. Le retour de sa voix au soi modifie la notion de réduction, car le fait *d'entendre sa parole* diffère du *s'entendre* de la voix intérieure chez Husserl : si la réduction à la voix pure lui permet d'arriver à la source pure de l'expression, pour Merleau-Ponty, la voix est condamnée à la matière, ou à l'élément matériel nommé *signifiant*. Elle est ma voix, comme mon corps est la dimension visible du moi dans le miroir, et en même temps, la voix est étrangère pour moi, comme mon image aliénée dans le miroir. La voix charnelle est la voix comme expérience d'une sorte d'*Ex-sistenz*, que Derrida reconnaît tacitement en critiquant la voix interne chez Husserl comme résultat de la phénoménologie de la présence c'est-à-dire la voix qui n'est pas enfermée dans l'intérieur du sujet, mais qui est ouverte vers l'extérieur et

⁵⁷⁶VI, pp. 294-295.

⁵⁷⁷VI, p. 303.

⁵⁷⁸VI, p. 285.

influencée par l'hétérogénéité préexistante ; et cependant elle est aussi la voix qui ne peut pas être séparée de mon intériorité ou du retour au moi.

Ma voix revenant vers moi fait trembler ma conscience, tout comme la voix de l'autre. La créativité de l'expression et le nouveau sens qui ne sont possibles que par la modification de la conscience, commencent par la parole parlante qui serait formée par ma voix et la voix de l'autre revenant vers le moi. La voix charnelle qui me permet de m'ouvrir au monde et en même temps qui est la source de la modification de ma conscience, devient la source de la modification du sens et de la pensée : comme la vision permet de superposer le moi et l'autre, l'élément de la voix permet aussi de superposer ma voix à celle de l'autre, la voix de l'autre à la mienne et à travers la superposition, la voix modifie le sens donné par la voix. En ce sens, la voix charnelle est à la fois la voix sensorielle et la voix qui produit le sens, de telle sorte qu'elle devient le milieu commun de la sensation et de la pensée, en s'entrelaçant à la sensation et au sens.

1-3. La genèse du sens et le narcissisme.

le problème de la formation du moi ou de l'ego s'accompagne de plus d'une aporie. L'analyse transcendantale de la conscience qui la considère comme une spontanéité pure ou une liberté pure se confronte à sa limite qui est la justification de l'existence d'autrui, parce que je ne peux jamais saisir de manière transcendantale la conscience de l'autre, en sens qu'elle est l'alter ego. Il faut donc recourir à une autre sorte d'analyse. L'analyse par Merleau-Ponty de l'image spéculaire est une tentative pour surmonter cette aporie à travers la superposition du moi et d'autrui, qui préexiste comme un fait originaire. Bien sûr, ce que l'analyse de l'image spéculaire et du narcissisme vise, c'est le processus de la formation du moi et son ouverture vers le monde, d'où procède la première formation d'autrui, qui est en même temps celle du moi. Cette ouverture est une ouverture par différenciation qui implique une division avec le soi, mais aussi une adhésion plus profonde avec soi en ce sens que c'est le soi-même qui émerge de cette division. Le narcissisme est le phénomène même de la chair : « la chair *est phénomène de miroir* et le miroir est extension de mon rapport à mon corps. Miroir = réalisation d'un *Bild* de la chose, et rapport moi-monombre = réalisation d'un *Wesen*(verbal) : extraction de l'essence de la chose, de la pellicule de l'Être ou de son "Apparence" - Se toucher, se voir, c'est obtenir de soi un tel extrait spéculaire. *I.e.* fission de l'apparence et de l'Être - fission qui a lieu déjà dans le toucher (dualité

du touchant et du touché) et qui, avec le miroir (Narcisse) n'est que plus profonde adhérence à Soi»⁵⁷⁹. L'analyse de l'image spéculaire consiste à mettre en évidence le problème de l'institution de l'intersubjectivité. L'analyse de Merleau-Ponty, qui s'appuie sur la théorie de l'image du miroir de Lacan, lui permet de ressaisir le problème de l'institution du moi et d'autrui dans la relation avec le langage. La position de Merleau-Ponty sur la psychanalyse peut être divisée chronologiquement en trois grandes périodes : d'abord, la période de la position négative sur la psychanalyse envisagée comme une idéologie scientifique et objectiviste, dans *La structure du comportement*; puis la période du rapprochement avec la psychanalyse, de la *Phénoménologie de la perception* aux textes des années 1950. Enfin la période où il se situe à l'intersection de la philosophie et la psychanalyse dans ses derniers écrits⁵⁸⁰. Il ne se contente pas de l'interprétation par Lacan de la relation entre l'inconscient et le langage, comme le montre son intervention au colloque de Bonneval en 1960. En effet, il n'accepte pas la primauté excessive que Lacan confère au langage : « j'éprouve un certain malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place »⁵⁸¹.-Puisque les phénomènes s'originent selon Merleau-Ponty dans une texture anonyme, qu'il ne confère pas de privilège à la signification langagière et considère l'inconscient comme perception latente, on ne peut pas affirmer le primat radical du langage⁵⁸². Alors que, pour Lacan, le désir (l'inconscient) « est imposé par les structures linguistiques de l'ordre symbolique »⁵⁸³, l'inconscient pour Merleau-Ponty s'inscrit dans la structure spéculaire-narcissique de la vision. L'image spéculaire pour l'enfant est l'image avant la conscience de soi-même, l'image avant la constitution du moi ou du toi, c'est pourquoi, l'image « va constituer une sorte d'étape

⁵⁷⁹ VI, pp. 303-304.

⁵⁸⁰ Sur le changement du point de vue de Merleau-Ponty de la psychanalyse, voir Jenny Slatman, « Désir et expression chez Merleau-Ponty », qui est présenté lors de la journée d'études sur Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure, Paris, le 28 avril 2000, pp. 6-8 : http://www.psychanalyse.com/pdf/DESIR_ET_EXPRESSIION_CHEZ_MERLEAU_PONTY.pdf

⁵⁸¹ P 2, pp. 273-274.

⁵⁸² Sur l'inconscient pour Merleau-Ponty, voir Guillaume Carron, « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008/4, tome 133. Et Pierre Rodrigo, « Merleau-Ponty et la psychanalyse, l'inconscient comme grandeur négative », *Chiasminternational* 4, 2002.

⁵⁸³ Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation: sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven ; Paris ; Dudley(Ma) : Peeters : Vrin, 2003, p. 117.

intermédiaire où le sujet va se préparer à la rencontre de l'autre »⁵⁸⁴. Chez Lacan, l'enfant anticipe imaginativement l'unité de son corps propre par son image spéculaire, et sa jouissance de son image spéculaire est le plaisir de l'unité de son corps propre, qui est saisie imaginativement. Au contraire, ce que Merleau-Ponty découvre dans l'image spéculaire et dans la jubilation de l'enfant qu'elle provoque est l'ouverture au monde que nous partageons déjà avec d'autres et le mouvement de la vision qui suppose cette ouverture et rend possibles la division et l'unification, l'apparition et l'absence, la fascination et l'aliénation. Chez Merleau-Ponty, saisir l'unité du corps propre par l'image spéculaire révèle le sens plus profond de la réversibilité de la vision:

De sorte que le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité - ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu.⁵⁸⁵

« Par l'acquisition de l'image spéculaire, l'enfant s'aperçoit qu'il est visible pour soi et pour autrui »⁵⁸⁶. Autrement dit, l'image spéculaire de l'enfant devient le soi vu par soi et par autrui, lorsque l'enfant entre dans le stade de la visibilité. La réversibilité de la vision, qui permet de concevoir à la fois l'image spéculaire comme soi-même et comme autrui, fait de l'enfant une chose vue dans le monde, à travers l'objectivation de soi-même. Ainsi, l'enfant se conçoit comme étant dans le monde, de telle sorte que le phénomène du narcissisme du miroir lui permet paradoxalement d'échapper au soi-même⁵⁸⁷. En ce sens, l'inconscient chez Merleau-Ponty

⁵⁸⁴ «Image de soi et image de l'autre : le rôle du miroir dans le développement de l'enfant selon Maurice Merleau-Ponty», op.cit., p. 2.

⁵⁸⁵ VI, p. 181.

⁵⁸⁶ PI, p. 202.

⁵⁸⁷ VI, pp. 297-298 : «Le *se toucher, se voir* du corps (...) ce n'est pas se saisir comme ob-jet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi (narcissisme) - Ce n'est pas davantage, donc, s'atteindre, c'est au contraire s'échapper, s'ignorer, le soi en question est d'écart, est *Unverborgenheit du Verborgenen* comme tel, qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent».

signifie le sentir lui-même comme dépossession de soi dans la situation perceptive⁵⁸⁸. Ainsi, l'inconscient est la dimension invisible ou cachée du perçu. Merleau-Ponty exprime cela par le terme de *symbolisme primordial*⁵⁸⁹ et inscrit l'inconscient de Freud dans l'ontologie de la chair : « donc la philosophie de Freud n'est pas philosophie du corps mais de la chair - Le ça, l'inconscient, et le moi (corrélatifs) à comprendre à partir de la chair »⁵⁹⁰. Ainsi, du point de vue merleau-pontien, l'inconscient indique le mouvement réversible de la chair, et dans sa philosophie, ce mouvement charnel est le mouvement perceptif qui ne peut pas être achevé et participe à la constitution de l'expérience. Si nous revenons à l'expérience primordial du stade du miroir, nous remarquons que la différenciation par l'image spéculaire forme "le moi voyant" et "le moi vu", "autrui voyant" et "autrui vu", et à partir de cette signification initiale, une différenciation plus fine basée sur la réversibilité auditive peut avoir lieu. Par conséquent, l'analyse du narcissisme à travers la réversibilité qui est le mouvement charnel révèle le premier fond perceptif du langage puisque, selon Merleau-Ponty, la signification idéale ne peut pas être séparée de la dimension sensorielle. le fait que, à ce stade, la genèse du sens procède du mouvement du narcissisme, autrement dit de la réversibilité entre le moi et autrui, signifie que le sens n'est pas seulement signification sédimentée, c'est-à-dire qu'il ne procède pas uniquement des institutions de sens dans l'historicité. Ce qui rend possible l'acquisition du langage, c'est le milieu dans lequel l'enfant est en face d'autrui. Mais les éléments culturels et historiques qui influencent l'enfant n'interviennent qu'après la différenciation entre le soi et autrui (à un niveau pré-verbal), structuré à travers la perception inconsciente par le mouvement réversible de la vision ou de l'ouïe. Le mouvement horizontal de la chair est le mouvement de constitution pré-langagier du monde historique et culturel qui est formé, ou institué par la sédimentation et la sublimation du sens. Il ne faut surtout pas se limiter à la compréhension de l'émergence du langage seulement dans le mouvement horizontal de la chair, ce qui limiterait encore la chair au matériel et au sensoriel : si nous devons affirmer la puissance de la chair, qui peut être à la fois matérielle et idéale, il faut aussi définir le mouvement de la chair comme mouvement vertical par lequel le sens est sédimenté et sublimé.

⁵⁸⁸ *La nature*, pp. 380-381. :« L'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître».

⁵⁸⁹ P2, 273.

⁵⁹⁰ VI, p. 318.

2. LA RÉVERSIBILITÉ VERTICALE DE LA SIGNIFICATION.

La réversibilité dans le lieu pré-langagier est la condition pour que se forme le langage en tant qu'instrument de la communication. Ce qui rend possible le langage conventionnel, c'est la formation du langage individuel, c'est-à-dire du lieu interne de la signification pour une individualité, qui est formé avec l'émergence de la conscience du moi. La réversibilité "horizontale" de la perception est le lieu de la formation pré-langagière, qui rend possible le langage en tant sur le plan social, culturel et historique. S'il est vrai que cette dimension est la condition originaire de la formation du langage conventionnel et qu'elle précède la structure de la signification, nous devons donc admettre qu'il y a des phases successives dans la formation du langage. Mais nous ne devons pas oublier que Merleau-Ponty nie le primat de l'ordre symbolique postulé par Lacan, c'est-à-dire la subordination de tout phénomène au langage. Il faut donc que nous décrivions une genèse qui ne soit pas hiérarchisée (comme chez Lacan), mais qui permette de comprendre la sédimentation du langage conventionnel. De notre point de vue, les concepts de *sédimentation* et de *sublimation* expliquent le mouvement charnel qui permet la réversibilité verticale : c'est-à-dire ce qui rend possible la sédimentation du sens, par leur réversibilité, et l'historicité de la signification. En ce sens, il est nécessaire de réfléchir à l'entrelacement entre le mouvement réversible vertical de la sédimentation, de l'institution et de la sublimation du sens à l'idée avec le mouvement réversible horizontal qui a lieu au stade du miroir et explique l'expérience du premier autrui. Pour cela, nous examinons le processus de la formation du langage conventionnel constituant le monde culturel et historique et considéré comme idéal, est considéré comme mouvement réversible vertical à travers les concepts d'institution, de sédimentation et de sublimation.

2-1. L'institution.

Dans les cours de 1954-1955 à la Sorbonne intitulés « L'institution dans l'histoire personnelle et publique » qui traitent de l'institution constituée sur la réversibilité entre l'individuel et la communauté, le passé et le présent, le présent et le futur, nous pouvons voir concrètement comment le concept d'institution est introduit pour expliquer le passage du sens interne individuel au champ de la communication qui est le lieu du sens partagé. Merleau-Ponty emploie le concept d'institution pour surmonter la limite de la philosophie de la conscience : « on cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la

conscience »⁵⁹¹. Ici, la difficulté concerne la constitution, autrement dit, Merleau-Ponty essaie de dépasser la limite solipsiste du concept de constitution dans la philosophie de la conscience, à travers le concept d'institution comme relation réciproque. Dans monde constitué par la conscience transcendantale, il n'y aurait aucune réciprocité dans le mouvement de la conscience à l'objet, et les corrélations entre les phénomènes sont perdues. Le concept d'institution rend possible la continuité de l'expérience et permet de rendre compte de l'expérience dans le monde intersubjectif, en raison de sa réciprocité. En effet, l'institution n'est pas seulement formée par le sujet, mais aussi par les autres, grâce à son caractère passif et en même temps actif, si bien que ce qui est institué culturellement et historiquement au présent, est une manifestation répétitive du passé, et aussi une source de résultats culturels, historiques et idéels qui seront institués dans le futur: « on entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir »⁵⁹².

A. La création ou la fondation originaire(*Ursstiftung*), la sédimentation, et l'institution.

Le sens que Merleau-Ponty a voulu donner à la notion d'institution, est vu concrètement dans son interprétation de *L'origine de la géométrie*. Il introduit la notion d'institution à partir de la notion d'*Ursstiftung*(*création* ou *fondation originaire*) de Husserl⁵⁹³ : « Husserl a employé le beau mot de *Stiftung* pour désigner d'abord cette fécondité indéfinie de chaque moment du temps, qui justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été ou d'être universellement, – et, plus encore, la fécondité, dérivée de celle-là, des opérations de la culture qui ouvrent une tradition, continuent de valoir après leur apparition historique, et exigent au-delà d'elles-mêmes des opérations autres et les mêmes »⁵⁹⁴.

L'intérêt de *L'origine de la géométrie* est tout d'abord d'éclaircir le processus de la

⁵⁹¹ RC, p. 59.

⁵⁹² RC, p. 61.

⁵⁹³ Sur l'explication de ce point, voir Anne Gléonec, *Institution et passivité. Lectures de M. Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2017, p. 25. Et F. Dastur, *Chair et langage*, Fougères, Encre marine, 2001, pp. 177-190.

⁵⁹⁴ PM, pp. 95-96.

constitution de l'objectivité idéale. Pour cela, Husserl comprend la géométrie de la façon suivante : « Nous comprenons notre géométrie, qui nous est présente à partir de la tradition (nous l'avons apprise et nos maîtres en ont fait de même), comme un acquis total de productions spirituelles qui, dans le procès d'une élaboration, s'étend par des acquis nouveaux en de nouveaux actes spirituels »⁵⁹⁵. C'est-à-dire que la géométrie est le processus par lequel des résultats de géométrie ancienne sont synthétisés avec les découvertes présentes en conservant leur pertinence ; ensuite, la géométrie présente instituée par cette synthèse devient une présupposition pour la géométrie encore à venir.

Cette synthèse continue qui forme la totalité de la géométrie présuppose le premier acte créatif ou le créateur qui a pu instituer originairement la géométrie. C'est pourquoi on peut supposer que la première proposition géométrique se fonde dans un sujet proto-fondateur. Or, cette proposition géométrique n'appartient pas seulement à la psychologie d'un sujet proto-fondateur. Elle est aussi vérifiée, synthétisée, développée par d'autres sujets dans l'horizon historique. Donc, pour que l'idéalité qui est créée originairement soit développée, il faut la sédimentation de l'idéalité : « la sédimentation est nécessaire, parce que la science est "propagation", presque "reproduction" (*Fortpflanzung*) au sens historique, car *Sinnstiftung* (Fink, p. 371) par établissement d'une "tradition de sens" »⁵⁹⁶. Et sur ce point, le problème de l'objectivité idéale et de son transfert apparaît. La possibilité de passage de la création originaire (*Urstiftung*) – ou de la création secondaire (*Nachstiftung*) – à la re-création (*Endstiftung*), l'objectivité idéale est nécessaire, et, même si cette objectivité idéale est possible, il reste le problème du transfert, c'est-à-dire le problème de savoir comment c'est possible de transférer l'objectivité idéale de l'esprit du créateur originaire à d'autres esprits. Husserl essaie de solutionner ces problèmes par la notion du langage comme horizon de l'humanité et la notion de monde de vie (*Lebenswelt*) comme horizon de *Dasein*. L'idéalité géométrique qui est fondée originairement dans un sujet personnel se transmet d'une personne à d'autres personnes par le langage qui permet la communauté historique inter-subjective, qui est remémoré et se répète activement par l'écriture. C'est pourquoi, par la participation active des sujets, les interprétations élucidées logiquement peuvent s'étendre, durer et se développer à l'horizon historique en tant qu'objectivité idéale. La sédimentation de l'idéalité est nécessaire et l'évidence subjective personnelle nous en donne une expérience. Il faut souligner que la première évidence originaire géométrique est déjà comprise dans l'évidence

⁵⁹⁵ E. Husserl, *L'Origine de la Géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 1974, p.177.

⁵⁹⁶ *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op.cit., p. 30. *Sinnstiftung* signifie "création de sens".

intersubjective qui fait l'objectivité idéale. Parce qu'elle est transmise comme objectivité idéale après s'être constituée comme nouveau objet évident sur la couche de la passivité par l'acte de la production active, Husserl parle d'élucidation (*Verdeutlichung*), et le jugement logique, c'est-à-dire la déduction implique déjà l'évidence originaire. Le fait que l'évidence originaire est déjà impliquée dans l'évidence actuelle par de tels processus nous fait comprendre que la considération d'origine de l'idéalité ne peut pas être séparée du monde de la vie avant la science. Cette analyse de Husserl est un essai transcendantal qui saisit l'historicité comme tradition et origine des objectivités idéales en réfléchissant sur les objectivités idéales de la science qui constitue l'exactitude par accès aux concepts idéaux et abstraits à partir de matériaux sensibles et finis de la *Lebenswelt* : autrement dit, l'origine de la géométrie pour Husserl révèle « l'historicité des notions mathématiques qui débouche (...) sur l'idée paradoxale d'une "histoire de la vérité" et d'une temporalité de ce qui se donne comme atemporel »⁵⁹⁷.

B. L'interprétation de *L'origine de la géométrie* par Merleau-Ponty.

L'origine de la géométrie nous apprend qu'il existe l'objectivité idéale de la science ; que cette objectivité idéale se fonde sur une évidence universelle intersubjective ; que l'évidence universelle suppose l'historicité où elle est déposée, transmise, et développée par une participation active du sujet qui use du langage. Ainsi, l'évidence idéale implique tacitement une évidence originaire qui se déploie historiquement dans le monde de la vie (*Lebenswelt*).

Ces thèses de Husserl présupposent la transcendance du monde de la vie (*Lebenswelt*) comme horizon de l'évidence originaire, et le monde de la vie devient la notion centrale de la dernière philosophie de Husserl. Mais en analysant de *L'origine de la géométrie* de Husserl, Merleau-Ponty s'intéresse avant tout au problème du langage. Bien sûr, il réfléchit aussi sur le mode selon lequel l'idéalité est constituée, mais il se demande surtout comment l'idéalité universelle qui est représentée par l'idéalité géométrique peut s'étendre à la communauté toute entière ou à tout le domaine culturel. C'est ce qu'exprime par exemple la question suivante :

-p. 369 Notre problème : comment cette couche-là acquiert-elle l'idéalité au-delà de l'espace conscience de son *Erfinder* (inventeur)? Par le langage. Mais comment le langage est-il ce

⁵⁹⁷ *Chair et langage*, op.cit., p. 179.

pouvoir?⁵⁹⁸

Dans *L'origine de la géométrie*, il y a deux questions centrales. D'une part, comment l'idéalité géométrique peut-elle s'étendre de l'espace spirituel d'une personne à l'horizon culturel? D'autre part, comment l'idéalité géométrique devient-elle vérité dépassant le temps et la culture d'une communauté historique particulière ? Derrida, quant à lui s'intéressera à la deuxième question en considérant le problème de la priorité entre parole et écriture et le problème de l'historicité. C'est un point où sa lecture de *L'origine de la géométrie* diffère de celle de Merleau-Ponty. En fait, Husserl prête plus attention au rapport originaire entre l'idéalité et l'historicité qu'au phénomène de langage lui-même. Selon Merleau-Ponty, « ce qu'il veut dire, c'est que l'idéalité n'est ni première ni seconde par rapport au *Verstehen/interpréter* langagier, qu'elle émerge en lui; qu'elle ne se réduit pas à lui et ~~ce~~ que Husserl ne cherche pas à expliquer par le langage l'idéalité »⁵⁹⁹.

On peut trouver clairement ce point de vue ces analyses de Merleau-Ponty dans son cours du Collège de France de 1959 et 1960 qui s'intitule " Husserl aux limites de la phénoménologie : traduction et commentaire de textes de sa dernière philosophie ". Il définit d'abord le caractère de l'idéalité en affirmant que « idéalité et historicité viennent de la même source »⁶⁰⁰, que l'« idéalité est historicité »⁶⁰¹, ou que « l'idéalité est ce qui s'engendre dans une histoire que je puis répéter »⁶⁰². Pour Merleau-Ponty, l'idéalité se fonde sur la possibilité de répétition et de renaissance. L'idéalité qui est née dans le passé doit pouvoir se répéter pour acquérir une universalité valable pour moi et pour la communauté humaine présente. C'est en ce sens que l'idéalité suppose l'historicité et ce phénomène est possible par le *surplus de sens*. Selon Merleau-Ponty :

Les démarches initiales de la géométrie et toutes ses démarches ultérieures comportent, outre leur sens manifeste ou littéral tel qu'il est vécu chaque fois par la géométrie, un certain surplus de sens.⁶⁰³

⁵⁹⁸ *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op.cit., p. 25.

⁵⁹⁹ *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op.cit., p. 27.

⁶⁰⁰ RC, p.161.

⁶⁰¹ RC, p.163.

⁶⁰² *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op.cit., p. 35.

⁶⁰³ RC, p.161.

Par exemple, le mot "lion" n'indique un sens qu'en français ou en anglais, mais ce n'est pas possible pour l'expression géométrique et les expressions idéales. Elles impliquent un certain surplus de sens qui dépasse le sens exprimé. Le sens du surplus qui contient la possibilité potentielle qui nous apparaîtra est un sens *impensé* pour nous, mais, simultanément, il est aussi un sens qui a la possibilité d'ouvrir un nouveau monde quand on commence à penser à lui. Le sens *impensé* pourra être constitué par la pensée qui n'a pas encore formé l'idéalité, mais la constituera au futur. Pour Merleau-Ponty, le monde a pu se former continuellement en acquérant un nouveau sens par un certain surplus de sens. On a tendance à penser qu'il n'y a qu'un sens fixé pour chaque objet qui existe devant nous, mais le monde dans lequel on vit et dont on fait l'expérience n'est pas un monde fermé dans lequel il serait impossible de découvrir un nouveau sens. Mais le monde que l'on perçoit nous donne continuellement de nouveaux sens et nous permet d'éprouver sans cesse de nouvelles expériences. Ces affirmations de Merleau-Ponty selon lesquelles l'idéalité implique le surplus de sens sous-entendent que l'idéalité peut se penser continuellement comme objet historique et cette historicité de l'idéalité suppose aussi la possibilité de l'ouverture à l'idée à laquelle on ne pense pas encore, c'est-à-dire le monde en tant que horizon ouvert. Or, l'idéalité qui se renouvelle par le surplus de sens ne dure pas seulement dans la conscience personnelle, mais se répand aussi dans la communauté humaine toute entière. Pour Merleau-Ponty, ce monde est possible par le langage qui engendre le surplus de sens, le langage comme horizon de la communauté humaine, le langage qui fait apparaître la pensée à partir de l'*impensé*.

La communication intersubjective entre moi et autrui, entre une culture et autre culture se réalise par le langage. Il fait pénétrer ma pensée dans la pensée d'autrui, et de la même manière, la pensée d'autrui pénètre dans ma pensée par le langage. Grâce à cette transmissibilité de la pensée, la communauté humaine et la culture ont pu se former et continuer. Comme le dit Merleau-Ponty :

L'idéalité est à la charnière de la connexion moi-autrui, elle fonctionne dans cette connexion, elle y est opérante, effective, elle est réalisée dans et par cette connexion.⁶⁰⁴

La parole passe d'un espace de conscience à l'autre par un phénomène d'empiètement ou de propagation de même sorte. Comme sujet parlant et actif, j'empiète sur autrui qui écoute, comme

⁶⁰⁴Notes de cours sur *L'origine de la géométrie de Husserl*, op.cit., p. 27.

sujet entendant et passif, je laisse autrui empiéter sur moi.⁶⁰⁵

La parole est transmise d'une conscience à une autre par le phénomène d'empiètement et de propagation et une relation entre moi et autrui qui sont sujets parlants et actifs et simultanément sujets entendants et passifs se forme par ce pouvoir de la parole. Ceci coïncide avec le phénomène de la communication : pour que l'idéalité détiennne l'universalité, il faut un certain champ ou un certain horizon qu'autrui et moi peuvent posséder en commun. Ceci est le langage comme champ commun, ce langage forme l'idéalité et la communauté humaine et culturelle par l'entrelacement entre l'activité et la passivité.

Une signification sort d'un « espace de conscience » quand elle est *dite*. C'est à titre de *Sinn von Reden/sens parlant* qu'elle est là « pour tout le monde », pour tout interlocuteur réel ou possible. Or, le langage est « entrelacé » (*verflochten*) avec notre horizon de monde et d'humanité. Il est porté par notre relation au monde et aux autres, et aussi il la porte et la fait, c'est par lui que notre horizon est ouvert et sans fin (*endlos*), c'est parce que nous savons que « toute chose a son nom » qu'elle a pour nous être et mode d'être.⁶⁰⁶

Comme le dit Merleau-Ponty, le sens est généré en parlant, par la forme sensible d'une parole quand le langage est parlé. La mention que le sens est généré-en parlant est très importante pour comprendre sa conception du langage. L'on pense souvent que ce qui est radical est le sens ou la pensée, et que le langage est un vêtement de la pensée ou du sens. Pour lui, la parole est au contraire ce qui rend possible le sens et la pensée sont impossibles sans le langage. Autrement dit, le langage est antérieur au sens et à la pensée et il « devient à son tour quelque chose comme un univers, capable de loger en lui les choses mêmes, - après les avoir changées en leur sens »⁶⁰⁷ ou encore « le langage est quelque chose comme un être et c'est pourquoi, il peut si bien nous rendre présent quelqu'un »⁶⁰⁸. Et le sens qui se produit par la parole est fixé comme horizon en commun dans le monde dans l'échange entre moi et autrui, moi et le monde. Ce phénomène montre un mode où notre monde et l'horizon humain se comprennent par le langage. Le langage est porté par notre relation au monde et aux autres, et aussi il la porte et la fait signifier. La relation entre

⁶⁰⁵ RC, p. 165.

⁶⁰⁶ RC, p. 164.

⁶⁰⁷ *Signes*, p. 54.

⁶⁰⁸ *Signes*, p. 54.

le langage et la communauté humaine n'est pas une relation arbitraire, mais plutôt une relation d'interdépendance. Autrement dit, c'est par le langage que moi et autrui peuvent continuer la communauté humaine et, de la même manière, le langage ne se maintient que dans la communauté humaine. En même temps, on doit aussi faire attention à la dimension de l'écriture où le langage est « entrelacé » (*verflochten*) avec notre horizon de monde et l'humanité. Si le passage du sens de moi à autrui, d'autrui à moi a besoin du langage, l'horizon du langage est partagé simultanément entre mon horizon et à l'horizon d'autrui. Pour que ce phénomène soit possible, autrui avec lequel je peux partager le sens doit m'être donné en tant qu'autrui, et en même temps il faut que soit institué l'univers commun auquel moi et autrui appartiennent 'ensemble'⁶⁰⁹. Ainsi, le langage implique le pouvoir de confirmer l'être d'autrui et l'être de l'univers commun où je suis simultanément avec autrui.

La lecture par Merleau-Ponty de *L'origine de la géométrie* montre que c'est le langage comme horizon qui rend possible l'idéalité et l'historicité de l'idéalité, que ce langage fait générer le sens ; que ce sens fait naître la nouvelle idéalité par le surplus de sens de l'idéalité antérieure ; et que l'idéalité se place dans la connexion entre moi et autrui. C'est pourquoi, la parole se transmet à moi et à autrui par le mouvement de l'empiétement et de la propagation et ce phénomène de la parole fait s'entrelacer la relation entre moi et autrui de sujet parlant à sujet entendant, de sujet entendant à sujet parlant, de sorte que cet entrelacement garantit l'être d'autrui et de l'univers commun dans le monde. Ainsi, l'institution par le langage transporte le sens perceptif isolé de l'individu au champ commun, et ce transfert ou cette diffusion du sens permet de former l'idéalité et d'ouvrir le champ du monde culturel et historique. En un mot, la notion d'institution est à la fois le motif et la puissance par laquelle émerge l'idéalité en tant que texture commune remplissant l'écart entre le moi et autrui, le temps et l'autre temps, l'espace et l'autre espace, le temps et l'espace ; elle nous donne la chair de l'idéalité par laquelle le mouvement charnel du sens et de l'idéalité est possible.

C. La signification et l'institution.

S'il est vrai que l'institution a la puissance du mouvement charnel qui permet la transmission, la modification et le développement de l'idéalité , ainsi que le présent qui est lié au passé et sera

⁶⁰⁹ Nous avons vu cette nécessité d'autrui pour la signification dans l'analyse de Merleau-Ponty sur le stade du miroir.

lié au futur, nous pouvons parler de la dimension charnelle du langage qui permet l'institution. Parler de la dimension charnelle du langage implique ici de considérer le langage comme dimension qui est ouverte simultanément aux deux directions : à l'activité et à la passivité, au sujet et à l'objet, au signifiant et au signifié. Ce qui suppose de considérer le phénomène du langage comme l'une des dimensions de la chair, et de saisir le langage comme élément réciproque, qui implique l'intervention de l'autre et du monde dès sa naissance, au lieu de le concevoir comme une constitution solipsiste. C'est la raison fondamentale pour laquelle nous prêtons attention au concept d'institution. L'importance de la notion d'institution est qu'elle peut dépasser la limite de la notion de constitution : bien que la constitution transcendantale puisse assurer l'évidence de l'objet et de l'expérience en se fondant sur l'évidence de la conscience transcendantale du sujet, elle est en face de la limite de ne pas pouvoir assurer la certitude de l'extérieur du sujet, surtout du échoue à résoudre le problème de l'alter ego ou de l'expérience d'autrui, à cause de sa limitation solipsiste. Au contraire, la notion d'institution permet de comprendre l'émergence de l'expérience par l'appartenance active du sujet au champ commun et en même temps, par l'intervention des autres. Elle peut donc expliquer le passage du sens de l'intérieur du sujet au champ commun⁶¹⁰ et la possibilité de l'expression créative. L'institution participe au phénomène du langage, elle permet de considérer la possibilité du langage - qui n'est pas seulement le langage au sens linguistique, mais aussi l'acte humain révélant la modalité expressive - qui peut être formé sans rupture de la dimension perceptive. Il ne s'agit pas simplement d'insister sur le langage en tant que geste perceptif, comme cela a été expliqué dans la *Phénoménologie de la perception*, mais sur le fait que chaque style institutionnalisé, c'est-à-dire tous les styles expressifs comme le style de la parole, le style de peinture et le style de l'écriture, n'est pas cantonné à un pôle commun ou à un pôle individuel, car elles procèdent de la perception individuelle tout en étant ouvertes au monde commun. Dans l'institution d'un style, la rupture entre le champ subjectif individuel et le champ objectif commun est surmontée. Ensuite, la stylistique institutionnalisée prépare ainsi la fondation seconde (*Nachstiftung*), la re-fondation ou fondation dernière (*Endstiftung*) dans le temps, et même si la fondation dernière hérite de l'idéalité de la fondation originaire, l'idéalité de la fondation dernière prépare une autre interprétation d'elle-même, ou une autre fondation, en restant comme une sorte de modification ou de transformation de l'idéalité de la fondation originaire. Cela veut dire que le style au présent n'est pas le style achevé, et que l'institution de la stylistique ne peut jamais être achevée.

⁶¹⁰ F. Dastur souligne que seule « une théorie de l'historicité permet à la phénoménologie de sortir du solipsisme transcendantal », *Chair et langage*, op. cit, p. 178.

L'expression ou le langage ne peuvent fonder ou re-fonder que lorsqu'ils sont institués et ce fait permet d'expliquer le paradoxe de l'expression. Enfin, les caractéristiques de l'institution, décrites ci-dessus, permettent d'affirmer le monde (du monde naturel au monde culturel et historique) qui est formé et maintenu dans sa modalité réversible en tant que vérité ultime. Examinons plus précisément ces différentes questions.

1) L'institution et le style : dans la problématique sur le phénomène du langage, il semble que la notion d'institution rejoint la notion de style, au moins sur deux aspects. Tout d'abord, nous pouvons dire du langage du corps que le symbolisme originaire du corps dont parle la *Phénoménologie de la perception* s'est institué selon mon style propre, et ensuite, nous pouvons aussi expliquer par la notion d'institution le paradoxe de l'expression, qui est révélé à travers la relation entre le mode institué culturellement et le mode de l'expression individuelle. Autrement dit, l'institution rend compte du rapport paradoxal entre la modalité de l'expression individuelle et la modalité de l'expression commune, qui change le mode de l'expression déjà instituée. L'œuvre d'art est instituée en tant qu'*emblème* ou *signe* de la vie en attente d'interprétation, comme une sorte de décryptement⁶¹¹. Elle présente la vie de l'artiste et en même temps, concrétise ou incarne sa vie comme un symbole dans le monde. Il est vrai qu'une peinture d'un peintre n'exprime pas directement sa propre vie, mais il est possible de deviner un artiste à travers un certain style que l'on reconnaît dans un tableau. En ce sens, le style est une expression dans laquelle ce qui est perçu dans la vie individuelle d'un artiste est institué ce qui fait que le mode de l'expression d'un peintre, d'un écrivain, ou d'un locuteur ne puisse pas être séparé de sa propre expérience perceptive. Dans ses œuvres, surtout, dans *L'œil et l'esprit*, *La prose du monde*, et *Résumés de cours*, le style en tant que modalité de l'expression interne du peintre ou de l'écrivain est un exemple d'institution langagière et le style de la parole qui n'est pas séparé du geste perceptif est compris en tant qu'institution que l'expérience du monde extérieur et la compréhension consciente du sujet de cette expérience font réciproquement dans l'histoire individuelle.

Le style interne de l'individu est institué pour styliser sur le plan intersubjectif son style perceptif, et le style public ou commun ainsi formé participe encore à la formation du style personnel de l'individu. Comme l'a dit Merleau-Ponty, le peintre ne crée pas sa propre œuvre du néant, mais à partir de peintures antérieures, déjà influencées par des peintures instituées⁶¹² et

⁶¹¹SNS, p. 34-35.

⁶¹²RC, p. 63 : « Le peintre apprend à peindre autrement en imitant ses devanciers ».

donc, « la tâche de la peinture est héritée, vise un *telos* pictural»⁶¹³, de telle sorte que l'œuvre d'art est déjà une « institution personnelle qui reprend une institution collective»⁶¹⁴.

2) L'institution et l'expression créatrice : l'institution installée sur le plan intersubjectif, c'est-à-dire stylisée, devient le motif à la fois pré-objectif et pré-subjectif de ne pas exclure l'intervention des autres, et comme cette intervention est garantie en prédonnée, elle devient le champ dans lequel le paradoxe de l'expression créatrice est résolu, et dans lequel la conservation du sens ou du mode expressif par le sujet et l'autre sont possibles⁶¹⁵. En d'autres termes, "la" peinture n'existe que dans la mesure où elle est née dans le style du peintre. En ce sens, la peinture n'est que la "syntaxe personnelle" du peintre⁶¹⁶. C'est la même chose dans la littérature : l'écrivain écrit selon son style, et son expression littéraire s'enracine donc sa propre syntaxe. En ce sens, toutes nos activités expressives convergent vers la syntaxe personnelle. Cependant, une telle syntaxe n'est pas isolée dans le sens interne de chaque artiste grâce à la visibilité qui permet la créativité de l'art. La visibilité désigne ici la vision qui veut saisir le sens, car la créativité n'est pas seulement "la naissance du nouveau", mais exige aussi d'être interprétée avec créativité. En d'autres termes, une œuvre d'art reste prise dans la syntaxe individuelle du créateur à l'instant de sa création. Mais l'acte d'expression qui peut être appelé « une traduction sans texte original prédonné »⁶¹⁷ se rejoue aussi à l'instant de chaque interprétation : une œuvre d'art est recrée constamment en étant réinterprétée. Le sens qui est réinterprété ne doit pas être considéré comme s'il a déjà son texte originaire déjà donné. Comme il est un sens nouveau, il est en au-delà du

⁶¹³ *IP*, p. 78.

⁶¹⁴ *IP*, p. 78. Nous pouvons dire que « le style n'est pas tant une typique dérivée d'un sujet qu'une propriété du monde auquel il appartient, propriété qui livre un champ rebelle à la division entre l'ensemble des représentations propres au moi et une extériorité qui en serait fondamentalement distincte». Adnen Jdey, « Perception, création et institution. Merleau-Ponty et les enjeux d'une stylistique de l'individuation», *Du sensible à l'œuvre*, Bruxelles, Éd. La Lettre volée, 2012, p. 118.

⁶¹⁵ Cf. *RC*, p. 61.

⁶¹⁶ Cf. *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*, op.cit, p. 357. « C'est tout un langage de différences qui est exprimé dans les hésitations du pinceau du maître et dans le frémissement visible de la ligne tracée sur la toile. Il y a là une sorte de syntaxe personnelle en œuvre de l'artiste, qui différencie l'invisible et le fait rayonner dans le champ du visible».

⁶¹⁷ Bernhard Waldenfels, « Voir par l'image : Merleau-Ponty sur le tracé de la peinture » dans *Du sensible à l'œuvre : esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruxelles, la Lettre volée, 2012, p. 56.

sens ancien, de telle sorte que l'interprétation d'une œuvre d'art est une traduction sans texte original prédonné. Pour Merleau-Ponty, la raison pour laquelle cela est possible, c'est que la visibilité ouvre constamment de nouvelles façons d'être de l'Être. La peinture qui a sa propre vérité, c'est-à-dire « une vérité qui soit la cohésion d'une peinture avec elle-même, la présence en elle d'un principe unique qui affecte chaque moyen d'expression d'une certaine valeur d'emploi »⁶¹⁸, implique cependant la conservation et le dépassement du sens initial, à travers l'institution de son expression picturale propre. En d'autres termes, dans l'institution, un style dépasse l'autre style, ce qui contribue à la modification du style, c'est-à-dire à la créativité de l'expression.

2-2. La sublimation et la symbolisation.

La notion d'institution nous permet de comprendre la modalité de la formation de la signification, c'est-à-dire de la temporalité et de l'historicité, qui demande de se concentrer sur les signes en tant que forme d'une expression afin que le sens individuel devienne un sens commun. Il s'agit mouvement de la sédimentation des sens perceptifs du corps propre, analysé depuis *La structure du comportement*. Mais l'institution ne doit pas être expliquée simplement comme modalité du mouvement de sédimentation au sens de Husserl. Comme l'institution est création et reprise, ce que nous devons saisir dans cette notion doit être la modalité commune de la coexistence dans laquelle la subjectivité et l'objectivité, l'activité et la passivité, le sens et l'expression, la création et l'imitation, l'individualisation et la généralisation cessent d'être des opposés. Pour ne pas fixer le pouvoir de l'institution dans le cadre du dualisme, il est nécessaire d'envisager non seulement la sédimentation du sens, mais également le processus de la sublimation. En ce sens, notre problématique sur la puissance sublimant l'institution correspondant au problème du mouvement de l'incarnation à la chair, exposé par Saint-Aubert: « Si cette philosophie est portée par le pari de reprendre à même le corps toutes les dimensions de notre animation, s'ensuit une difficulté majeure, dont Merleau-Ponty prend progressivement conscience après la publication de la *PhP*(1945) : comment remonter le mouvement de « descente » opéré par une si grande attention à notre incarnation, comment ne pas perdre au passage certaines spécificités de la vie culturelle, des actes de l'intelligence, du langage, non

⁶¹⁸*Signes*, p. 71.

réductibles à la perception »⁶¹⁹. Autrement dit, comme le remarque Stefan Kristensen, la limite de la problématique de la parole dans la *Phénoménologie de la perception*, est de ne pas pouvoir encore échapper au « point de vue du geste corporel, comme une intentionnalité spécifique du corps, faisant suite à l'intentionnalité affective »⁶²⁰. Il s'agit en effet de savoir comment la parole qui n'est que contingente et arbitraire du point de vue de l'expérience individuelle, peut être constituée et circuler dans le champ commun pour l'usage culturel et social du langage en tant que résultat idéal. Nous allons voir comment Merleau-Ponty essaie de régler ce problème à travers la notion de sublimation, qui est empruntée à la psychanalyse. L'avantage de l'introduction de la notion de sublimation est que cette notion révèle le processus de la signification comme mouvement ascendant, opposé à la sédimentation en tant que mouvement descendant, et qui nous permet de comprendre le mouvement charnel de la formation de la signification verbale, dans sa relation avec le narcissisme de la vision comme mouvement de la visibilité.

A. La notion de sublimation.

La relation de Merleau-Ponty avec la psychanalyse, qui apparaît déjà dans son analyse du narcissisme de la vision du stade du miroir, est présentée encore une fois par la notion de sublimation. En fait, bien que ce ne soit pas explicite, la sublimation se trouve déjà dans *La structure du comportement*, mais comme un concept en attente d'être interprété par rapport à l'inconscient dans sa dernière période, comme si le comportement symbolique qui était compris comme spécificité de l'ordre humain était devenu explicite dans l'interprétation ontologique, où il est compris comme institution primordiale du corps dans *La prose du monde*. Nous pouvons trouver un modèle de sublimation qui est déjà inhérent au comportement d'une manière originaire, tacite, à travers une analyse du comportement comme "ordre symbolique" dans *La structure du comportement*. Mais, en réalité, il n'est pas facile de parler de sublimation des pouvoirs symboliques impliqués dans le comportement.

⁶¹⁹ Maurice Merleau-Ponty : sous la direction d'Emmanuel de Saint Aubert avec un texte inédit de Maurice Merleau-Ponty : *La nature ou le monde du silence*, Hermann, 2008, Paris, p. 14.

⁶²⁰ Cf. Stefan Kristensen, « Foi perceptive et foi expressive », *Chiasmi international : Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, nouvelle série 5, 2003, p. 259.

L'intérêt de Merleau-Ponty au moment de la rédaction de ce livre ne portait pas sur le processus par lequel le contenu de l'expérience exprimée à travers le comportement se concrétise dans un système ou un ordre symbolique. De plus, dans ce livre, la sublimation qui est liée au problème du passage du contenu expérimental sensoriel et matériel au système de l'expression verbale, semble être déjà inhérente originairement au système symbolique du comportement. Au contraire, la problématique de la sublimation dans la *Phénoménologie de la perception* semble plus concrète : l'analyse de la perception ne vise pas seulement à l'élucidation du monde perçu, mais aussi le comportement en tant qu'expression du monde, du point de vue de la parole, et la modalité de l'expression verbale est divisée en parole et en langage selon le degré de proximité avec la perception. Dans ce livre, la modalité de l'expression verbale est soit parole parlante, soit parole parlée(ou langage). Cette distinction entre parole et langage dépend du degré de proximité avec le geste perceptif, car la parole est plus proche du geste corporel. Nous pouvons trouver quelques références à la sublimation dans la *Phénoménologie de la perception* : « la sublimation de l'existence biologique en existence personnelle, du monde naturel en monde culturel »⁶²¹ ; « les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse, mais c'est sur la base de la vision que cette puissance peut se constituer »⁶²² ; « la sublimation de la vision sensible »⁶²³ et « l'éternité du vrai n'est qu'une sublimation du présent »⁶²⁴. Elles montrent que Merleau-Ponty réfléchissait déjà sur l'écart entre la dimension perceptive et la dimension idéale, et sur la possibilité de passer de l'une à l'autre par la sublimation ; et surtout la dernière citation montre qu'il considérait le problème de la sublimation dans le cadre de l'institution dans l'historicité et la temporalité. Mais il n'est pas facile d'expliciter la sublimation dans le cadre de la *Phénoménologie de la perception*. Même si la parole qui apparaît dans la relation avec le corps propre, est distinguée du langage en tant qu'origine de l'idéalité, cette distinction demeure toujours dans le cadre du dualisme⁶²⁵. La distinction pose nécessairement le problème du passage de la parole comme sens affectif du monde au langage dans lequel ce sens affectif est fixé comme signification verbale : c'est-à-dire le problème de la sublimation. Lorsqu'il essayera par la suite de surmonter ce

⁶²¹ *PhP*, p. 100.

⁶²² *PhP*, p. 147.

⁶²³ *PhP*, p. 159.

⁶²⁴ *PhP*, p. 451.

⁶²⁵ Cf. « Foi perceptive et foi expressive », op.cit., p.262.

dualisme, on trouvera une similitude de plus en plus grande entre sa position sur le langage et celle de Heidegger. En effet, Merleau-Ponty devait comprendre la parole, comme être original et unique dont l'idéalité n'est pas dissociée. Pour pouvoir comprendre le langage comme Heidegger, pour insister sur la dimension dans laquelle le monde et l'être sont rendus possibles par l'ouverture du langage, il redéfinira la notion de sens : « non seulement ce sens qui s'attache aux mots et appartient à l'ordre des énoncés et des choses dites, à une région circonscrite du monde, à un certain genre de l'Être, - mais aussi sens universel, qui est capable de soutenir aussi bien les opérations logiques et le langage que le déploiement du monde. Il sera *ce sans quoi* il n'y aurait ni monde, ni langage, ni quoi que ce soit, il sera l'essence »⁶²⁶. À partir de là, le sens n'est pas seulement lié aux expressions verbales, mais aussi à la dimension perceptive considérée spécifiquement, et il permettra ainsi d'articuler l'être pré-objectif et pré-logique que nous appelons la dimension perceptive, et le langage considéré comme instrument pour inter-communiquer, ce qui permet d'unifier la dimension du langage et la dimension de la parole. La notion de sublimation serait la condition nécessaire pour exposer le mouvement dialectique et réversible entre l'ordre de la perception et du langage, dans un horizon d'intégration.

Comme nous l'avons vu à travers le narcissisme de la vision dans l'analyse du stade du miroir, il y a une proximité entre l'ontologie de Merleau-Ponty et la psychanalyse, et elle apparaît le plus clairement dans une opération interne du mouvement charnel, c'est-à-dire dans la modalité de l'action invisible dans le visible, de la rupture inhérente dans la durée, ou de la négativité présentant la positivité, en tant que mouvement charnel. Dans cet horizon de proximité, la puissance latente de la sublimation freudienne permet de comprendre le passage de la perception au langage.

Le concept freudien de sublimation⁶²⁷, qui est exposé dans *Trois essais sur la théorie sexuelle* est important dans le domaine de la psychanalyse⁶²⁸. Pour Freud, la sublimation qui est une opération de transformation de la pulsion sexuelle, est un concept introduit pour expliquer l'activité individuelle visant des activités publiques qu'une société valorise, autrement dit, l'action de l'individu qui contribue à la recherche intellectuelle, à la création et

⁶²⁶VI, p. 143.

⁶²⁷ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1987, p. 66sq.

⁶²⁸ Sur l'importance du concept de sublimation dans la pratique et la théorie dans la psychanalyse, voir, Rudolf Bernet, « Sublimation et symbolisation: présentation d'une psychanalyse aristotélicienne » dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 96, n°4, 1998, p. 698.

à tous les acquis culturels. Freud introduit le concept de sublimation par l'analyse de la transformation du désir : ce qui fait émerger le problème de la sublimation est toujours l'opposition entre les exigences sexuelles et les exigences sociales de la culture⁶²⁹. Bien que le problème de la sublimation dans la psychanalyse procède radicalement de la problématique du désir sexuel, ce concept peut expliquer comment le désir sexuel de l'individu et les exigences culturelles peuvent être intégrés. Le concept de sublimation comporte un aspect fonctionnel dans un double sens : sur le plan individuel, il concerne la satisfaction individuelle du désir sexuel (sublimation du toucher au voir), et sur le plan collectif, il concerne le processus par lequel le besoin sexuel individuel se transforme en culture. Ce mode de l'opération de sublimation ressemble au processus par lequel la signification passe du champ individuel au champ commun pour permettre l'achèvement de la signification et il nous semble que cette similitude est très importante. Si la signification en tant que devenir-commun du sens interne et la sublimation en tant que devenir-social du désir individuel fonctionnent de la même manière, cela implique la modalité fondamentale du mouvement charnel, dans laquelle le sens interne ou le désir individuel s'incarnent à travers l'expression : dans la sublimation freudienne, nous pouvons voir une transformation du sensible, lorsqu'il y a passage de la dimension du toucher à la dimension au voir. La structure de la sublimation sensible, autrement dit l'analyse de l'échange entre la sensation du toucher et la sensation du voir ou de l'arrangement du désir par la structure réversible permet de lier la conception de la réversibilité dans *Le visible et l'invisible* à notre conception de la sublimation du sens perceptif au sens langagier . Dans la psychanalyse, « la réversibilité en question occupe une double fonction : elle permet, d'une part, de postuler le lien entre deux systèmes sensoriels en vue de l'assouvissement du désir sexuel et, d'autre part, elle se pose en principe explicatif des idéalités culturelles »⁶³⁰. Finalement, nous constatons que la structure de la sublimation freudienne ressemble beaucoup à celle de la philosophie de Merleau-Ponty, et que le passage de l'individuel à l'universel est un concept introduit stratégiquement dans sa phénoménologie du langage.

B. La sublimation comme symbolisme.

⁶²⁹ Cf., sublimation et symbolisation: présentation d'une psychanalyse aristotélicienne, op.cit., pp. 699-700. Et « Foi perceptive et foi expressive », op.cit., pp. 270-271.

⁶³⁰ « Foi perceptive et foi expressive », op.cit., p.271.

Le processus de la sublimation dans l'ontologie de Merleau-Ponty se déroule comme suit : d'abord, la sublimation opère à travers la réversibilité sensorielle du toucher au voir dans le sujet, alors que ce que changement sensoriel révèle une sorte de symbolisation radicale. Ce que signifient le plaisir de toucher les organes génitaux et la dissolution de ce désir (du toucher) à travers le résultat visuel du désir (les créations comme résultat de la sublimation), c'est que les acquis culturels sont la symbolisation de certains désirs. Nous pouvons donc dire que les deux ordres ne sont pas séparés, car ils sont « les voies de la sublimation qui conserve et transforme le monde perçu dans le monde parlé (l'œuvre et les résultats exprimés) »⁶³¹. Cependant, la sublimation semble fonctionner dans différentes dimensions. D'une part, la symbolisation dans la réversibilité entre le toucher et le voir consiste en une sublimation individuelle, comme une sorte d'institution interne. La forme du symbole caractéristique d'une certaine œuvre ou du style de la parole possède son propre système symbolique, au sens où il est distingué des autres œuvres⁶³², et c'est la sublimation individuelle qui rendra un tel travail ou une telle œuvre possible. Si nous découvrons la même signification dans une œuvre, c'est parce que la signification par le système symbolique de l'œuvre se sublime dans le domaine public du "nous". « Il y a ainsi deux symbolismes entrelacés : le premier est entièrement muet, c'est celui de la formation du sens perceptif ou fantasmatique. Le seconde est la formation, sur cette base, du sens discursif, langagier, conscient »⁶³³, ce qui présuppose une double sublimation dans deux dimensions, qui supporte la fonction de cette symbolisation. Par conséquent, il semble que la sublimation du sens perceptif au langage s'effectue dans la réversibilité de deux modes de sublimation. Si la sublimation est possible, elle serait le mouvement réversible de la symbolisation. En effet, Merleau-Ponty considère la sublimation comme symbolisation : « Inversement l'éveil et la conscience lucide nous rendent les systèmes diacritiques et oppositifs sans lesquels notre rapport au monde se désarticule et s'annule bientôt. Ces corrélations attestent la mutation ou la sublimation qui transforme, dans l'homme, la motricité en gesticulation symbolique,

⁶³¹ *PM*, p. 173.

⁶³² notre vision, il s'agit de la sublimation que Kristensen a considérée comme « la sublimation opère dès l'origine » en analysant de Barbaras en côté de l'intentionnalité pulsionnelle. Cf., Stefan Kristensen, *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim. Zürich. New York, OLMS, 2010, pp. 158-159.

⁶³³ « Foi perceptive et foi expressive », op.cit., p.273 et aussi, *Parole et subjectivité*, op. Cit., p.170.

l'expression implicite en expression manifeste »⁶³⁴. Ainsi, la sublimation est le mouvement de la symbolisation, comme modalité entrelacée des deux symbolisations distinctes. Enfin, la sublimation en tant que symbolisation ne peut pas être distinguée de l'institution par laquelle le sens est sédimenté, et, en ce sens, la sédimentation comme mouvement descendant du sens, émerge simultanément avec la sublimation qui est considérée comme une ascension au sens plus concret dans le même champ et les deux s'entrelacent dans le processus d'incarnation du sens. De ce fait, ce qui est en jeu, c'est de comprendre la manière dont les deux symbolisations sont entrecroisées, plus précisément, de décrire concrètement la sublimation comme l'entrelacs des deux symbolisations dans le phénomène de la parole. Ce que nous allons identifier dans le processus de la sédimentation et de la sublimation, c'est la réversibilité d'une institution expressive symbolisée ou d'un symbole institué, rendant possible un certain style.

3. LA RÉVERSIBILITÉ QUI EST LA VÉRITÉ ET LE CHIASME ULTIME POUR LA SIGNIFICATION.

Dans son livre posthume, Merleau-Ponty a insisté sur une modalité réversible impliquée dans la vérité, en disant que « la réversibilité qui est vérité ultime »⁶³⁵. La réversibilité est, en quelque sorte, un paradoxe, parce qu'elle implique l'intervention d'un terme et d'un autre terme opposé. De ce fait, la phrase « la réversibilité qui est vérité ultime » nous fait suspecter la pureté de la vérité elle-même et le caractère ultime de la réversibilité. Une telle vérité en effet contient un paradoxe ou une contradiction en elle-même. Cependant, Merleau-Ponty pense la vérité de la réversibilité de différentes manières. Dans ce processus, la raison pour laquelle le langage est considéré comme important est que la genèse de la vérité va de la chair du visible à l'idéalité à travers le langage. Il faut donc qu'il y ait dans le phénomène du langage un paradoxe qui est impliqué nécessairement dans la réversibilité, un processus qui échoue toujours, bien qu'il avance vers l'achèvement. Il nous faut chercher alors ce que "la réversibilité qui est vérité ultime" signifie, révéler le paradoxe du langage saisi dans la position de la réversibilité, et expliquer ce processus. Selon nous, ce mouvement paradoxal est

⁶³⁴ RC, p. 18-19.

⁶³⁵ VI, p. 201.

possible dans l'intégration tridimensionnelle de la réversibilité horizontale avec la réversibilité verticale, et la signification où le langage serait finalement défini comme chair, où il est la situation paradoxale elle-même. Mais, comme le processus de la signification par la réversibilité contient un paradoxe, voire une aporie, le langage ne pourrait finalement pas être la chair pure, de telle sorte qu'il ne serait défini que comme une quasi-chair. Mais que signifie l'expression "réversibilité en tant que vérité ultime"? Cela veut dire l'impossibilité de la vérité fixée et isolée, et une telle impossibilité demande de saisir la vérité dans le champ de la réciprocité. L'introduction de la notion d'institution révèle la volonté de Merleau-Ponty de soustraire la vérité à la situation du solipsisme : « S'il n'y a pas de vérité absolue, toute vérité tend alors à se réduire à une "coïncidence partielle", une perception ambiguë, sans cesse remise en cause par des perceptions nouvelles. Qu'une vérité qui s'enracine "dans la finitude de ma situation" risque de se dissoudre dans le flux incessant de l'expérience, il le savait bien. C'est pour éviter cette dissolution qu'il voulait faire de la vérité "un autre nom de la sédimentation", c'est-à-dire de l'institué, en tant qu'il est "acquis pour toujours"»⁶³⁶. Mais il semble que l'effort pour assurer la stabilité de la vérité à travers l'institution est voué à l'échec, car elle demande un fondement ultime dans laquelle elle s'institue, mais cela signifie que l'institution qui fonde la vérité est fondée par la vérité qu'elle doit fonder. En d'autres termes, la tentative d'échapper à la déconstruction de la vérité grâce à la sédimentation de la vérité s'enferme dans un paradoxe logique ou une régression à l'infini à la recherche d'un fondement ultime du fondement. Bien sûr, pour Merleau-Ponty qui insiste sur le monde comme fondement ou sur l'existentialité du corps percevant qui appartient inévitablement au monde, en considérant même la vérité comme ce qui procède du champ perceptif, cette objection logique peut ne pas être importante. En effet, comme « le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis »⁶³⁷, le raisonnement logique ne correspond pas à notre expérience, ne peut pas l'expliquer et ce caractère paradoxal de la vérité serait lui-même impliqué dans notre expérience de la vérité ou son ambiguïté. La seule manière possible d'admettre la réversibilité comme vérité ultime dans la vision de Merleau-Ponty, est de saisir la vérité elle-même dans son imperfection et son instabilité, c'est-à-dire dans sa circularité ; en d'autres termes, si la réversibilité est la vérité, la vérité est la non-vérité et en même temps la non-vérité est la vérité. Si la réversibilité est la modalité de la vérité, nous devons en conclure qu'une signification parfaitement claire et évidente est impossible. De ce fait, l'acte langagier en tant que

⁶³⁶ Jacob Rogozinski, « La réversibilité qui est vérité ultime », p. 3.

⁶³⁷ *PhP*, pp. XI-XII.

communication ne serait qu'une illusion ou une quasi-communication et c'est cette modalité du phénomène du langage que nous avons désigné comme l'expression métaphorique caractéristique du langage de la chair. Cependant, nous effectuons toujours la communication, et participons à l'institution culturelle ou histoire, en arrivant à l'idéalisation et à l'objectivation, ou du moins à la quasi-objectivation. Mais, devrions-nous alors nous contenter de dire que la signification commune ou les créations idéelles communes sont possibles parce que l'instabilité du sens charnel et subjectif est assimilée dans un tissu commun, ou une chair du monde envisagée comme une texture intersubjective? En fait, la notion de chair du monde est ambiguë. Si la chair est définie comme touchant-touché, il est impossible de parler d'une "chair du monde". Comme J. Rogozinski l'a écrit, cette notion est une absurdité à cause de l'impossibilité de concevoir une chose touchante⁶³⁸. Dans ce contexte, il est peut-être possible de soutenir que la chair du monde n'est qu'un clignotement d'apparition et de disparition. Comme Merleau-Ponty écrit que « la chair du monde (le "quale") est indivision de cet Être sensible que je suis et de tout le reste qui se sent en moi, indivision plaisir-réalité »⁶³⁹, on pourrait se demander si, à l'instant où je touche une chose, la sensation du toucher que je ressens peut être considérée comme un contact partagé par la chose ; c'est pourquoi la chose peut être considérée à ce moment comme un sujet sentant. En ce sens, la chair du monde n'existe que comme un clignotement dans un intervalle entre l'apparition et disparition, c'est-à-dire seulement comme une apparition momentanée ; la chair du monde disparaît en existant, ou existe en disparaissant. Cependant, au sens où cette apparition en tant que clignotement n'est possible qu'à travers l'être sensible que je suis, la chair du monde ne peut pas être une chair en tant que sujet individuel, séparée de ma chair, parce que le moi considéré comme ce qui est touché n'est pas une chose, mais moi, et cette sensation ne provient pas de la "chair" de la chose, mais de ma chair. Il est donc difficile de dire que mon sens charnel et le sens charnel de l'autre ou même de la chose sont entrelacés dans le sens charnel du monde. En d'autres termes, le contact réciproque ne procède pas d'un tissu commun du sens qui serait le sens charnel du monde. Dans ce contexte, la réversibilité conçue en tant que vérité ultime implique certains paradoxes qui sont peut-être les plus importants que la philosophie du langage de Merleau-Ponty doit résoudre.

D'abord, si la vérité ultime est la réversibilité elle-même, la *parole parlante* dans le processus de la signification à travers la réversibilité est impossible. Si la signification est

⁶³⁸"La réversibilité qui est vérité ultime", op.cit. p. 5.

⁶³⁹VI, p. 303.

formée dans la réversibilité du touchant-touché, cela veut dire que le sujet est formé au moins partiellement par une chair extérieure de ma chair, et cette conclusion conduit à nier le moi en tant que sujet de la parole. En effet, lorsque Merleau-Ponty se rapproche de la conception du langage de Heidegger en disant « que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être »⁶⁴⁰, cela suggère une contradiction entre ce qui est sédimenté et la parole. Comme le sujet qui produit la nouvelle parole n'est pas moi, la parole parlante n'est pas parlée à partir de ma chair dans laquelle le sens est sédimenté, de moi parlant en tant que source du nouveau sens. Elle est, au contraire, possible par la chair extérieure qui me donne le sens. De même, le fait que la sédimentation est la sédimentation du sens donné par la chair extérieure, cela semblerait signifier que la sublimation ou l'expression créatrice à partir de la sédimentation est impossible. Affirmer que la vérité ultime est la réversibilité empêche de comprendre le processus de la vérité qui est progressé du sens perceptif à l'idéalité. En effet, si la vérité ultime est réversible, le processus qui conduit à l'idéalité doit être lui aussi réversible, et l'hypothèse empêche donc la possibilité de la sublimation à partir de la sédimentation, puisque le nouveau sens, la nouvelle idéalité, le passage de la chair sensible à la chair idéale, en un mot, la sublimation deviendrait réversible avec la sédimentation. La sublimation signifie une genèse de nouveau sens, ou un passage de l'existant sensible et de ma subjectivité charnelle à l'idéalité et à la signification intersubjective, et si nous n'acceptons pas la possibilité de la chair du monde, nous devons admettre que la réversibilité entre la sédimentation et la sublimation n'a lieu qu'à travers le mouvement des deux termes dans ma chair. De ce point de vue, la chair du monde ne peut pas, encore une fois, être une chair préexistante qui enveloppe les chairs individuelles. Cette vision est une erreur qui vient du préjugé selon lequel la vérité ultime ou l'élément ultime de l'Être sont déjà préexistants. Comme la réversibilité entre la sédimentation et la sublimation devrait toujours être possible, le nouveau sens de la parole parlante et la possibilité même de la parole parlante doivent être eux aussi réversibles. En ce sens, la critique de la notion de chair du monde permet de critiquer aussi la notion de sujet anonyme de la parole. De ce fait, la possibilité de la parole parlante dans la sublimation et la sédimentation reste encore un paradoxe dans l'ontologie de la chair.

Ceci s'appliquerait également au processus de communication. Si nous acceptons un tissu commun des chairs individuelles, qui est la chair du monde, le problème de la communication

⁶⁴⁰VI, p. 244.

serait résolu très facilement à travers la réversibilité dans la chair du monde en tant que texture commune. Mais si nous mettons en question la notion de chair du monde, le problème de la communication entre des chairs individuelles et subjectives soulèvera la question de la possibilité de la correspondance entre des chairs hétérogènes et le problème de l'idéalisation du sensible à travers l'intersubjectivité. Même la réversibilité permettra un échange réciproque entre des pôles hétérogènes, l'excédent du sens interne du sujet qui ne peut pas être objectivé, entraînera forcément une transmission imparfaite. Bien sûr, le problème peut être résolu en mettant l'accent sur le caractère initialement opaque de la communication dans le silence du monde. Mais cela demanderait encore l'explication du processus qui parvient à « amener à la parole un monde muet jusque là »⁶⁴¹. Dans cette situation, si nous devons cependant considérer la réversibilité comme phénomène ultime, quel choix nous reste-t-il? Il semble y avoir un moyen de réinterpréter la réversibilité qui permet le polymorphisme initial de la chair en affirmant un chiasme plus fondamental.

D'abord, nous pourrions avoir recours à la réversibilité verticale qui est s'entrelace avec la réversibilité horizontale du narcissisme de la vision. Elle est une symbolisation originaire insérée dans le sujet voyant-vu, et une possibilité fondamentale de la sublimation, impliquée dans la réversibilité sensible et rendue possible par l'échange entre les sensibles. La sublimation, c'est-à-dire le mouvement charnel vertical par lequel la chair intersubjective et l'idéalité sont possibles, n'est pas séparée du mouvement horizontal de la chair. Chez Merleau-Ponty, cela peut être possible parce que l'interchangeabilité des sensibles est possible et c'est ce qu'il appelle la « transsubstantiation »⁶⁴² ou « *Transponierbarkeit* »⁶⁴³ dans ses dernières œuvres. Dans *Le visible et l'invisible*, la vision est caractérisée comme toucher par la vision : « Déjà dans le "toucher", nous venons de trouver trois expériences distinctes qui se soutiennent [...] : un toucher du lisse et du rugueux, un toucher des choses [...], et enfin un véritable toucher du toucher »⁶⁴⁴. Autrement dit, l'expérience du touchant-touché transforme l'expérience du toucher lui-même, en ne limitant pas l'expérience du sujet sensible à un certain pôle. Mais cette expérience du toucher est liée à l'expérience du toucher par la vision, à travers une sorte de transposabilité qui permet la transformation sensible, sans la limiter à

⁶⁴¹Cf. « Un inédit de Merleau-Ponty », *Revue de Métaphysique et de morale*, 67e année, No.4, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 408.

⁶⁴²*OE*, p. 16.

⁶⁴³*VI*, p. 255.

⁶⁴⁴*VI*, p. 174.

l'expérience du toucher : « ce qu'il y a [...] quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard »⁶⁴⁵. Dans ce contexte, Merleau-Ponty a pu affirmer la dualité subjective-objective de la vision, puisque le voir est de voir du voir, comme la dualité touchant-touché est révélée dans l'expérience du toucher. Par rapport à notre discussion, cet argument, fondé sur la notion de chair du monde en tant que tissu commun, signifie ceci : si la sublimation chez Freud s'effectue comme une symbolisation dans le passage du toucher au voir, cette expérience synesthésique fonde chez Merleau-Ponty la symbolisation originaire par la réversibilité sensorielle. Comme la vision est désormais une sorte de toucher, elle devient semblable à la vision-toucher de l'aveugle, et dans ce processus, la puissance de la symbolisation par l'imaginaire est impliquée dans la vision elle-même : « la vision reprend son pouvoir fondamental de manifester, de montrer plus qu'elle-même. Et puisqu'il nous est dit qu'un peu d'encre suffit à faire voir des forêts et des tempêtes, il faut qu'elle ait son imaginaire »⁶⁴⁶. Mais chez Merleau-Ponty, la symbolisation par la réversibilité sensorielle est présentée plus en profondeur. Alors que la sublimation en tant que symbolisation chez Freud suppose la radicalité ou la primitivité du toucher, chez Merleau-Ponty cette hiérarchie entre les expériences du toucher et du voir ne peut pas exister, car la vision est déjà de même structure que le toucher ; si bien que la sublimation ou la symbolisation sont impliquées originairement dans la dimension sensorielle, puisque la possibilité de la sublimation a la même structure que l'expérience tactile. Pour ainsi dire, la réversibilité verticale de la sublimation ou de la symbolisation est déjà passivement contenue dans le corps propre en tant que sujet perceptif⁶⁴⁷.

Il en va de même de la réversibilité horizontale effectuée dans le mouvement réversible vertical entre la sédimentation et la sublimation. Selon nous, l'insertion de la réversibilité horizontale dans la réversibilité verticale s'effectue en deux sens différents : d'une part, dans la situation perceptive en tant que fondement de l'idéal, et d'autre part, dans l'intentionnalité de

⁶⁴⁵ VI, p. 171.

⁶⁴⁶ OE, p. 59.

⁶⁴⁷ Alexandra Renault, « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 5, 2003, « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire », p. 150. « Force est de constater que le concept freudien de symbolisme, que Merleau-Ponty reprend à son compte à travers l'idée de matrices symboliques, permet au philosophe de donner une assise théorique et phénoménale à l'idée d'une passivité fondamentale et originaire du sujet ».

l'expression ou de la parole. L'inhérence de la réversibilité horizontale à la réversibilité verticale est déjà suggérée, en fait, dans la situation du corps propre en tant que base de l'idéal, qui est affirmée à partir de la *Phénoménologie de la perception* jusqu'aux *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Sans doute, la sédimentation est le soubassement de l'objectivité logique de la pensée par laquelle la parole entre dans un champ commun : « dire que toute pensée ne se donne qu'en filigrane dans l'épaisseur d'une parole, c'est reconnaître qu'il lui est essentiel d'être au présent, que son immersion dans une durée et donc dans l'histoire garantit sa signification »⁶⁴⁸. Il faut donc tenir compte de l'épaisseur de la sédimentation selon la quantité d'accumulation temporelle. Parce que la sédimentation est une sorte d'auto-oubli, qui laisse inévitablement un résidu de sens non-sublimé dans le processus d'accumulation du sens à partir de la dimension individuelle perceptive ou de la dimension de la symbolisation individuelle. Ainsi, la sublimation en tant qu'elle fonde l'objectivité logique, peut être considérée comme le mouvement expressif qui devient être plus abstrait et plus simplifié, à mesure que l'oubli du sens interne et l'épaisseur de la sédimentation augmentent. Merleau-Ponty le montre dans le cas de l'origine de la géométrie. Bien que les concepts géométriques soient formés à partir de l'expression de la relation avec le corps au stade de leur apparition, ils se transforment en expressions mathématiques dans l'histoire de la sédimentation, si bien que la symbolisation ou dans l'ordre de l'institution semble simplifier l'expression en tant que résultat de la sublimation⁶⁴⁹. Par rapport à cette expression fixée au

⁶⁴⁸ *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, op.cit, p. 193.

⁶⁴⁹ Chez Merleau-Ponty, le corps est la condition de possibilité du monde idéal y compris la parole : « notre corps (...) est la condition de possibilité, non seulement de la synthèse géométrique, mais encore de toutes les opérations expressives et de toutes les acquisitions qui constituent le monde culturel » [*PhP*, p. 445]. Cela veut dire qu'il est impossible de construire une idée sans dépendre du corps. Tout comme il explique dans une partie niant la fondamentalité du cogito pensant dans la formation de la géométrie, pour lui, « il n'y aurait pas de pensée et de vérité sans un acte » [*PhP*, p. 441] : les concepts géométriques considérés comme un produit de l'esprit seul, par exemple, angle et direction, ne sont pas le résultat de la construction spirituelle. Plutôt la construction est « un geste, c'est-à-dire que le tracé effectif exprime au-dehors une intention » [*PhP*, p. 442]. Autrement dit, la construction est une structuration de la compréhension perceptive effectuée par le corps, et les angles ou les directions sont donc ceux qui révèlent le sens qui découle de l'occupation spatiale de mon corps. La genèse des concepts de droite ou de gauche est un résultat de la construction par laquelle la mobilité de mon corps à partir du point où mon corps est placé, est exprimée comme une structure. Autrement dit, la raison pour laquelle la construction est possible, c'est que mon corps qui la permet perçoit le monde : de

signe simple, la métaphore de l'expression artistique présente la situation inverse : la fécondité du sens latent dans une expression présente la possibilité de l'expression du sens sédimenté qui n'a pas pu être sublimé. La fécondité du sens latent signifie une fécondité de l'excédent de sens, ce restant de sens non-sublimé qui attend d'être sublimé dans une nouvelle expression. Nous pouvons voir un exemple de ce phénomène dans le choc expressif entre l'expression idiomatique et l'expression créatrice. Dans l'expression « au revoir », ma joie, mon regret, ou mon sentiment de rejet envers un adversaire ne sont pas exprimés explicitement ; mes sentiments individuels sont sédimentés dans le sens fossilisé des expressions idiomatiques. Au contraire, il y a une situation dans laquelle le sens restant parvient à être exprimé : c'est l'expression poétique ou artistique. Chaque expression métaphorique présente de manière originale le sens subjectif charnel qui n'était pas présenté par le langage sédimenté de la situation perceptive. L'intentionnalité du discours serait le mouvement même de la réversibilité horizontale qui opère dans la réversibilité verticale entre la sublimation et la sédimentation. L'intentionnalité du discours dont nous parlons ici a un double sens : d'abord, elle indique ce que je veux dire, et en même temps, indique également l'autre à qui ma parole est adressée. La nécessité du discours procède de la situation intersubjective. Bien qu'il puisse y avoir des machines capables de communiquer avec les humains, la machine n'aura pas *l'intention* de communiquer. Au contraire, la plupart des organismes vivants dans les relations mutuelles ont leurs propres moyens de communication, et cette intentionnalité du discours pour l'humain est aussi naturelle pour l'humain que le plaisir qu'éprouve un enfant à contempler son image dans un miroir. En ce sens, l'intentionnalité du discours demande fondamentalement l'intersubjectivité et la réversibilité primordiale, tout comme l'image du miroir pour l'enfant, serait donc originairement incluse dans le phénomène du langage. En considérant l'analogie comme création linguistique, Saussure dit que « tout est grammatical dans l'analogie ; mais (...) la création qui en est l'aboutissement ne peut appartenir d'abord qu'à la parole »⁶⁵⁰. En d'autres termes, l'analogie ou la métaphore sont des créations linguistiques constantes. Pour l'ontologie du langage, cela veut dire que la transformation du

même, si nous pouvons construire le concept de triangle, c'est parce que la construction « exprime le pouvoir que j'ai de faire apparaître les emblèmes sensibles d'une certaine prise sur les choses qui est ma perception de la structure triangle » [PhP, p. 443]. Bref, pour Merleau-Ponty, la raison pour laquelle l'idée géométrique peut être construite, c'est que mon corps et l'activité de la perception concernant la mobilité du corps peuvent faire du monde une certaine signification pour mon corps.

⁶⁵⁰ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, Payot, 1981, pp. 226-227.

langage ou la puissance créatrice de la parole parlante, c'est-à-dire le mouvement réversible de la sublimation et de la sédimentation, est possible en raison de la situation du sujet parlant situé sur le plan de l'intersubjectivité.

En fait, cet entrelacs de la réversibilité horizontale et de la réversibilité verticale peut être considéré comme déjà implicite dans l'argument de Merleau-Ponty. Cette double réversibilité fondamentale peut expliquer l'infinitude du polymorphisme de la signification de la chair. Le mouvement de la signification de la chair individuelle s'intègre dans le sens charnel du monde, qui possède la texture d'une chair commune, à travers ce mouvement à la fois horizontal et vertical. Ce que Merleau-Ponty appelle la chair du monde désigne en fait cette double réversibilité fondamentale. Bien que le sens-expression de la chair individuelle dans son intentionnalité soit destiné à se sédimer dans un style d'expression universelle en tant que type général de la chair du monde, en raison de la possibilité infinie de combiner les mouvements horizontaux et verticaux entre le sens et l'expression, la possibilité de la symbolisation du sens s'ouvrira à l'infini. En effet, la réversibilité verticale entre la sublimation et la sédimentation, qui est la symbolisation temporelle, est déjà incluse dans la réversibilité horizontale en tant que symbolisation primordiale, présentée dans le narcissisme de la vision. Tout comme Merleau-Ponty dit que « la parole est un geste et sa signification un monde »⁶⁵¹, un certain usage de mon organe de la voix est à la fois une potentialité de mon mouvement charnel et une transformation de mon être au monde. Et si cette ouverture de mon corps aux autres et au monde est une modalité de l'expression primordiale, la possibilité de cette expression primordiale correspondra à la possibilité de s'incarner dans un grand nombre de formes différentes selon le monde de la vie ou l'environnement dans lequel elle est placée, c'est-à-dire selon la diversité des dimensions formées par l'entrelacs entre la sublimation et la sédimentation. Notre tentative pour décrire plus précisément la réversibilité nous révèle ainsi que, dans le phénomène du langage, l'élément transcendantal de la conscience (l'intentionnalité primordiale du discours et le pouvoir qui permet de sédimer le sens ou de le sublimer) et le pouvoir de la sensation ou de la perception du corps ne sont pas indépendants l'un de l'autre, mais se différencient d'innombrables façons, sans que l'on ne parvienne jamais à une expression complète ou à un sens universel.

⁶⁵¹ *PhP*, p. 214.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE : L'INTERPRÉTATION TOPOLOGIQUE DE LA SIGNIFICATION DU SENS CHARNEL ET CHAIR DU MONDE.

« Le philosophe est celui qui *dit* le sens, un sens qu'il ne produit pas mais qu'il fait advenir par sa parole »⁶⁵² et cela veut dire que « la présence doit être ressaisie comme *logos* »⁶⁵³. Mais la méditation du langage permet de douter de la détermination de la présence comme *logos*. Le sens de notre vie subjective, le sens perceptif du corps propre merleau-pontien est la vie affective au sens de M. Henry, c'est-à-dire « l'immédiation pathétique en laquelle la vie fait l'épreuve de soi »⁶⁵⁴. Elle ne se réduit jamais à une signification, car son auto-dissimulation est profonde, et c'est pourquoi son sens propre ne peut pas être exprimé complètement à travers le langage. En effet, le langage au sens traditionnel est un système expressif qui est déjà universalisé et formulé, de telle sorte que le sens interne affectif qui est encore indifférencié ne peut pas être exprimé par la signification fixée qu'un certain mot ou une certaine expression indique. Il y a un écart irréductible entre la signification à travers le langage et le sens de la vie interne qui est ma subjectivité charnelle. Ce qui nous oblige à un certain choix : soit il est nécessaire de trouver le langage par lequel l'expression ultime serait possible, soit il faut reconnaître l'incomplétude de l'activité langagière en raison de cet écart. Merleau-Ponty a tenté de surmonter cette alternative à partir de la situation perceptive inhérente au corps propre. Ce qu'il dit du corps en tant qu'expression et parole montre la possibilité de dépasser l'écart entre le langage et le sens interne du sujet, en laissant apparaître le sens affectif de ma vie subjective, qui est présenté par le geste du corps propre et le langage comme acte issu d'un tel geste. Mais la tentative de surmonter cet écart par le geste expressif du sujet corporel soulève la question de la source d'où procède la possibilité de la communication à travers le langage, sans parvenir à éliminer l'écart. En effet, le geste expressif du sujet corporel demeure subjectif et non partagé. Contrairement au projet initial, la phénoménologie du langage comme processus culturel met l'accent sur le caractère limité

⁶⁵² Janine Chêne, « Faire parler les événements. Introduction à la table ronde : "Merleau-Ponty devant Sartre, les autres, la politique" », *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Grenoble, *Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 15, 1993, p. 101.

⁶⁵³ *De l'être du phénomène*, op.cit. p. 132

⁶⁵⁴ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 7.

de la perception : « Mais les mondes anthropologiques ne radicalisent pas seulement l'appropriation pratique de son monde par le corps ; ils disent plus profondément d'un certain enfermement de toute expérience en elle-même, dont la phénoménologie de la perception, dans son incantation de la perception vécue, ne cesse de nous entretenir. Car le vécu désigne bien le fait même, impartageable, de vivre l'expérience, plutôt que le contenu de cette expérience »⁶⁵⁵. Cette expérience enfermée en elle-même qui s'est révélée à travers la situation perceptive force le philosophe à élaborer une sorte de topologie du sens, et dans la compréhension topologique⁶⁵⁶, le langage échappe à l'explication cohérente et logique-mathématique. Ce qui veut dire que « le thème du langage n'est dès lors plus un problème "régional", car le langage ce n'est pas seulement notre langage empirique, c'est-à-dire nos traductions, nos décodages des rapports techniques de signification, mais c'est un thème "universel", à savoir celui de l'enroulement en lui du visible et du vécu »⁶⁵⁷. Dans la nécessité de l'enroulement et de la superposition, de la distinction et de la séparation en lui du visible et du vécu, le langage en appelle à un espace a priori, qui n'est pas condamné à la cohérence logique de la géométrie euclidienne, et où la superposition des contraires et la coexistence des opposés est possible⁶⁵⁸. À l'égard du langage, la nécessité de l'interprétation topologique de la

⁶⁵⁵ Étienne Bimbenet, *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 189.

⁶⁵⁶ Cf. Guy-Félix Duportail, « Une chair à réparer : le noeud manqué de Merleau-Ponty », *Essaim*, 2009/2 n°23, p. 51. « C'est en effet l'espace topologique que Merleau-Ponty préconisant de "prendre pour modèle de l'être" (VI, 260), par opposition à l'espace euclidien, qu'il associait à l'ontologie classique de l'*ensrealissimum* ». Et, p. 58. « C'est le retournement qui donne en effet à la réversibilité son véritable statut topologique ». Et sur la limite de la description géométrique euclidienne, voir Umberto Eco, *Les limites de l'interprétation*, Trad. Myriem Bouzahr, Paris, Grasset, 1992, p. 217.

⁶⁵⁷ Chiara Palermo, « Être agi : Liberté, adversité et création chez Merleau-Ponty », *Revue Transversales* n°2 Centre Georges Chevrier, Dijon, 2015, p. 7.

⁶⁵⁸ Il est connu que la topologie est introduite par la nécessité d'analyser l'espace par la position ou par la relation, considérant qu'il y a une limite à la description de l'espace à travers l'étude basée sur le nombre et la taille ou la grandeur. Autrement dit, comme la géométrie euclidienne appuyée sur le nombre et la taille est basée sur la démarche mathématique, elle présuppose la conscience transcendantale du monde, et par conséquent, l'espace de la géométrie euclidienne pour la conscience est traitée comme un objet qui doit être manié par le sujet. Mais la géométrie doit projeter elle-même un monde en lui faisant face, tout comme le sujet construit le monde à partir des conditions a priori de l'objectivité. Les géométries non-euclidiennes sont compatibles avec l'ontologie de la chair

relation entre le sens et l'expression est requise sous deux aspects : pour la résolution du problème de l'écart entre le sens propre interne du sujet et le langage en tant que manière de l'exprimer ; et ensuite pour l'explication de la modalité contradictoire du langage, qui s'est dissimulée en manifestant la signification par sa propre présence, tout comme, dans l'activité langagière, le sens est donné par l'acte langagier, mais l'activité langagière elle-même est oubliée dans la manifestation de la signification. Selon nous, l'introduction de la notion de chair est une tentative pour que la contradiction entre le sens et l'expression soit transposée dans un espace topologique où elle pourrait être surmontée, et cet effort de Merleau-Ponty le rapproche de la conception heideggerienne du langage. Chez Heidegger, le langage est la maison de l'Être⁶⁵⁹, et le monde est le processus herméneutique dans lequel l'Être devient le langage : le sujet du langage n'est plus ici limité à l'humain. Comme elle est la modalité fondamentale de l'être, ce que la parole est comme parole conduit à la conclusion que « *Die Sprache spricht* », que « la parole parle » par elle-même, avant d'être énoncée par le *Dasein* humain⁶⁶⁰. Cette disparition du sujet parlant nous permet d'entrevoir la puissance de la manifestation du sens, qui est intrinsèque à l'acte langagier lui-même. Autrement dit, la signification concrète n'est pas indiquée par le mot, et la parole est l'acte fondamental par lequel le sens devient la signification : « il n'y a pas d'abord des mots, auxquels seraient attachés des significations, il y a d'abord du sens, qui se déploie en significations, lesquelles viennent à la parole »⁶⁶¹. À partir de cette nature auto-manifestée de la parole, et, dans la démarche phénoménologique de Heidegger, qui est « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »⁶⁶², la parole devient « un Élément originaire

primordiale. En d'autres termes, la structure fondamentale de la chair, qui doit inclure à la fois les sens en elle-même et à l'extérieur, coïncide avec la logique topologique. Sur l'attitude topologique liée à l'ontologie, voir Guy-Félix Duportail, « Le mouvement topologique de la phénoménologie française. Merleau-Ponty et Derrida » , *Archives Philosophie*, tome 73, 2010, pp. 47-65.

⁶⁵⁹Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. et présenté par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 85.

⁶⁶⁰Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1981, p. 16. « La parole est : parole. La parole est parlante ». Et, p. 241. « Alors, la parole parle elle-même? Comment pourrait-elle opérer cette merveille, elle qui n'est pas équipée d'organes vocaux? Et pourtant la *parole* parle. »

⁶⁶¹Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, J. Vrin, 2012, p. 428.

⁶⁶²Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 34.

qui envelopperait tout, absorberait tout dans son unité indivise »⁶⁶³. Le langage devient ainsi un être anonyme en vertu de son pouvoir d'ouverture de l'être. En s'appuyant sur cette démarche «égicide »⁶⁶⁴, Merleau-Ponty entrevoit la possibilité de dépasser la limite de la *Phénoménologie de la perception*. Nous avons déjà parlé de la limite de la situation perceptive du corps propre. Nous avons noté que la situation perceptive du corps propre retombe finalement dans la position de la philosophie réflexive. Mais la situation dans laquelle l'anonymat du langage peut être affirmé permet de saisir le langage dans la notion paradoxale de chair : s'il est possible de décrire le phénomène du langage à travers l'être anonyme de la chair, cela veut dire inversement que l'ontologie qui vise à surmonter le dualisme peut être décrite à travers la formation du sens et son expression dans le phénomène de sa communication. En ce sens, le langage, qui montre la réversibilité entre le sens interne et l'expression commune, entre l'histoire individuelle et l'histoire commune, entre l'institution et la sublimation, En s'appuyant sur l'idéalité commune et l'institution comme une sorte de protection de cette sublimation, il montre la réversibilité ultime qui est le mouvement même de la présentation de la vérité dans l'anonymat charnel. De ce point de vue, le langage est vu comme une chair qui n'est pas séparée de la dimension sensorielle et en même temps comme une non-chair, comme la condition de l'idéalité qui serait en dehors de la dimension de la sensation. Par conséquent, il est vu comme une chair secondaire ou une quasi-chair qui ne peut pas être la chair pure, parce qu'il est un va-et-vient intense entre la sensibilité et l'idéalité, entre ma chair et une autre chair, par lequel les termes opposés sont organisés en tant qu'éléments communs. Ainsi, l'impossibilité de l'expression complète du langage peut être considérée comme une nécessité primordiale, non pas comme une défaillance du langage. En d'autres termes, le langage peut être considéré comme une texture commune de différentes chairs, comme un motif permettant le partage de sens entre différentes chairs; mais, puisque la chair du monde en tant que texture commune du monde ne peut pas effacer la singularité de ma chair, le langage ne peut pas être libéré des restes charnels dans la communication, qui sont mon sens subjectif le plus profond et le plus secret. Pour cette raison, bien que l'expression complète soit le silence, la communication est nécessaire pour maintenir la société à travers l'institution et la sublimation, et pour permettre l'histoire, et en même temps,

⁶⁶³ « La réversibilité qui est vérité ultime », op.cit, p. 5. Alors que l'auteur utilise cette expression pour nier l'unité de la chair, nous l'utilisons ici pour souligner la radicalité charnelle du langage, qui réalise la superposition et la distinction des choses opposées ou des phénomènes.

⁶⁶⁴ Sur la conception merleau-pontienne de *l'égicide*, voir *Le moi et la chair*, op.cit, pp. 169-173.

la modalité métaphorique, qui est une sorte d'expression charnelle visant la communication complète. Dans ce contexte, la discussion qui établit un lien entre la liberté merleau-pontienne et l'expression, en particulier le langage, nous semble très importante. L'acte d'expression de l'artiste par son œuvre est une sorte de paradoxe qui n'est pas condamné aux préjugés ou aux finalités, mais en même temps, il est limité à la nécessité d'exprimer quelque chose à travers son œuvre⁶⁶⁵. À ce moment, l'activité de l'expression est liée non seulement au désir d'exprimer, c'est-à-dire aux décisions individuelles, mais aussi à l'intersubjectivité anonyme. L'expression qui est le mouvement dialectique entre le désir et l'histoire, concrétisée dans un certain style dans l'histoire, l'art, et même dans le discours, cherche à faire correspondre le sens charnel le plus profond du sujet en tant que visée ultime de l'expression, qui est « comme dans une circularité d'archéologie et de téléologie, et comme une origine qui ne cesse d'advenir »⁶⁶⁶, mais l'expression en tant que style institué ne peut pas exprimer mon pur sens charnel, puisque dans le style institué, il y a déjà une réciprocité entre le moi et l'autre, plus précisément, entre l'activation et la réactivation du moi et de l'autre, en ce sens que l'institution est transformation de l'institué. Du point de vue de Merleau-Ponty que l'expression complète soit impossible, signifie donc qu'il est impossible d'éliminer le restant du sens qui persistera dans ma subjectivité charnelle jusqu'à la fin, et cela veut dire que l'individualité du sens qui accède au champ commun oublie son origine, ce qui implique l'impossibilité du retour de la signification à la subjectivité interne. Dans ce contexte, toute expression est une sorte de « téléologie sans *telos* », destinée à s'effectuer et à se répéter de manière métaphorique : c'est pourquoi nous considérons l'expression charnelle comme une forme d'expression métaphorique. L'effort de l'expression, de la concordance destinée au désaccord, est le mouvement charnel impliquant le principe de la réversibilité, qui est sédimenté et sublimé, c'est-à-dire institué et instituant dans l'histoire. C'est pourquoi le langage est la liberté au sens merleau-pontien, la liberté d'exprimer, mais en même temps la liberté qui est limitée au monde culturel et historique, et au contexte de l'expression. Le principe du mouvement de cette liberté existentielle est donc la réversibilité entre une sorte de contrainte ou de résistance (grammaire, contexte, style, et finalement, le monde) et la liberté expressive (l'ouverture, la création de la nouvelle signification, et finalement le désir de s'exprimer du sujet). Et ce principe réversible qui permet le langage, semble expliquer

⁶⁶⁵ « Être agi : Liberté, adversité et création chez Merleau-Ponty », op.cit, p. 2.

⁶⁶⁶ M. Carbone, *La visibilité de l'invisible, Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, Zurich, New-York, Olms, 2001, p.69.

l'apparition de divers langages formés dans la temporalité, en s'étendant au mouvement entre le sujet et l'objet, le sens et l'expression, le passé et le présent, le présent et l'avenir, la passivité et l'activité, l'exprimé et la générativité⁶⁶⁷ qui s'appuie sur l'expression. Notre distinction entre la réversibilité horizontale et la réversibilité verticale pour décrire la dynamique de la réversibilité charnelle, nous permet d'entrevoir le processus ontologique de la formation du langage. Le langage qui implique l'incarnation du sens et la transformation infinie de l'expression serait possible au point de croisement entre un instant du mouvement vertical dans la temporalité et un instant du mouvement horizontal qui est décisif pour la formation du sens interne. Si le changement de langage et la diversité sémantique sont possibles, c'est parce que ce point de croisement possible est infini : en ce sens, ce que Merleau-Ponty dit de la signification du langage qui présuppose le système des différences, en citant Saussure, c'est une autre expression de la possibilité de la signification, c'est-à-dire, du fait que la signification est déterminée selon la possibilité du croisement entre les deux réversibilités. Par exemple, si un mot peut avoir diverses significations selon le contexte dans lequel il est placé, c'est parce que, dans l'espace topologique du sens, la signification du mot est formée au point de croisement entre la réversibilité horizontale et la réversibilité verticale qui insère différents sens historiques dans un mot. Comme la localisation de ce point de croisement change toujours selon la situation par rapport au sujet et à l'histoire, la signification du mot ne pourrait pas être fixée.

Cependant, ce mouvement dialectique de sens et d'expression, le mouvement charnel du langage, peut-il expliquer le problème ultime soulevé par Merleau-Ponty, c'est-à-dire le phénomène de l'incarnation du sens perceptif à travers le langage? Malheureusement, la résolution du problème semble insuffisante par la description d'une telle réversibilité. Tous les concepts utilisés pour l'explication du processus, par exemple les concepts de cogito tacite, de parole parlante, et de parole parlée, pour souligner le lien avec la dimension sensitive du langage, les concepts comme chair, réversibilité, chiasme, narcissisme pour l'explication ontologique, et les concepts comme institution, sédimentation, et sublimation, montrant la relation réciproque entre dimensions différentes, ont tous leurs propres limites. Les concepts concernant la dimension sensorielle expliquent la possibilité de la genèse du langage, mais ne peuvent pas expliciter comment le sens-expression interne du sujet peut devenir l'idéal, le

⁶⁶⁷M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité, Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*. Préface de C. Lefort, Paris, Belin, 2003, p. 10.

culturel. De même, les concepts ontologiques expliquent le mouvement ontologique entre les dimensions différentes, mais tant que le mystère de la chair du monde en tant que texture commune de tous êtres n'est pas élucidé, l'explication du mouvement ontologique sera toujours comme un mythe. Il en va de même pour le processus de formation réciproque du langage en termes de temporalité : les explications par l'institution, la sédimentation et la sublimation expliquent le phénomène du langage commun dans la temporalité, mais, comme le cas de l'explication du langage dans la dimension sensitive, la compréhension d'un instant décisif où le sens perceptif est transformé au sens idéal est toujours placée en dehors de ces explications ; en un mot, ces explications semblent être plus une interprétation rétrospective qu'une description phénoménologique. En ce sens, la citation suivante de Merleau-Ponty demeure un défi qui doit être encore relevé :

La parole est partie totale ses significations comme la chair du visible, comme elle, rapport à l'Être à travers un être, et comme elle, narcissique, érotisée, douée d'une magie naturelle qui attire dans son réseau les autres significations comme le corps sent le monde en se sentant. Il y a là, en réalité, bien plutôt que parallèle ou qu'analogie, solidarité et entrelacement : si la parole, qui n'en est qu'une région, peut être aussi l'asile du monde intelligible, c'est parce qu'elle prolonge dans l'invisible, étend aux opérations sémantiques, l'appartenance du corps à l'être et ; a pertinence corporelle de tout être qui m'est une fois pour toutes attestée par le visible.⁶⁶⁸

Dans « Le philosophe et son ombre », Merleau-Ponty s'interroge sur la couche pré-théorique fondamentale, liée à la formation de la subjectivité et de l'objectivité : « Comment cette infrastructure, secret des secrets, en deçà de nos thèses et de notre théorie, pourra-t-elle à son tour reposer sur les *actes* de la conscience absolue ? La descente au domaine de notre " archéologie " laisse-t-elle intacts nos instruments d'analyse ? Ne change-t-elle rien à notre conception de la noèse, du noème, de l'intentionnalité, à notre ontologie ? Après comme avant, sommes-nous fondés à chercher dans une analytique des actes ce qui porte en dernier ressort notre vie et celle du monde ? »⁶⁶⁹. Ce qu'il veut dire, c'est que « les couches sous-jacentes aux actes thématiques, logico-eidétiques, ne peuvent, en définitive, dépendre des

⁶⁶⁸VI, p. 155-156.

⁶⁶⁹*Signes*, p. 208.

actes réflexifs d'une conscience absolue »⁶⁷⁰. Notre tentative pour analyser concrètement le processus par lequel le sens perceptif en tant que subjectivité charnelle est conduite au sens langagier, pourrait donc être voué à l'échec. Ce processus lui-même est le "secret des secrets" sur la formation du langage, c'est pourquoi il n'est pas analysé par un acte réflexif et ne peut pas dépendre de l'acte réflexif. En conclusion, en acceptant le double aspect de l'acte langagier, c'est-à-dire le fait qu'« il y a... dans le langage, une action double, celle que nous faisons nous-mêmes et celle que nous faisons faire au *socius* en le représentant au-dedans de nous-mêmes »⁶⁷¹, nous ne devrions peut-être considérer que le double usage du langage trouvé dans ces actions, c'est-à-dire l'expérience perceptive que le "je" fait de "moi-même" et la signification idéale qui fait identifier le "je" à "nous". Cette reconnaissance est-elle trop naïve? Mais ce double usage rend compte du langage en tant que chair secondaire. Dans cet usage double, le langage présente sa liaison avec le perceptif et se révèle comme source de l'idéalité, de telle sorte qu'il devient lui-même le chiasme entre le naturel et le culturel, le matériel et le spirituel. Ainsi, le langage est déjà chair : c'est la chair qui révèle l'*Ineinander* des sens subjectif et objectif, des sens sensoriel et idéal, de l'expression active et de l'expression passive, du passé et du présent, du présent et du futur, de choses naturelles et culturelles en soi.

⁶⁷⁰ Jacques Garelli, « Héritage husserlien et expérience merleau-pontienne », *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, op.cit, p. 114.

⁶⁷¹ Daniel Lagache, *Les hallucinations verbales et la parole*, P.U.F., 1934, p. 139. Cité par Merleau-Ponty, *PM*, p. 29.

CONCLUSION GENERALE :

LE LANGAGE COMME DIFFERENCIATION DE L'UNITE ET ADHESION A LA MUTIPLICITE

1. LE LANGAGE EN TANT QUE CHAIR SECONDAIRE ET LA SUBJECTIVITE DE LA PAROLE. LE CHIASME LANGAGIER

La problématique du langage chez Merleau-Ponty est concentrée sur la nécessité de sortir du logicisme et de la signification pure et en même temps il peut reconnaître cependant le sens immanent au langage⁶⁷². En ce sens, les questions sur le langage chez Merleau-Ponty se posent de différentes manières ; le problème de la primordialité du geste pour la formation du langage, celle du geste en tant que langue et son expression artistique, la discussion de la formation de l'idée, c'est-à-dire le problème du processus par lequel le sens perceptif du cogito tacite se déploie en signification intersubjective, la recherche d'un nouveau chemin ontologique tiré de l'expression et la valeur du sens silencieux invisible qui ne peut être atteint à travers la signification linguistique, c'est-à-dire le restant du sens, etc.

De ce point de vue, nous pouvons dire que la problématique de Merleau-Ponty pourrait être résumée par trois grandes questions ; qui parle? qu'est-ce que parler? et comment est-ce que l'on parle? Dans ces questions différentes, nous découvrons la visée de sa philosophie du langage et sa méthode pour y aboutir: la totalité autonome du langage en tant que *Gestalt* ou équilibre en mouvement ou déformation cohérente⁶⁷³ rend possible l'intersubjectivité de la langue, qui précède le sujet parlant, en insistant sur la puissance interne du langage⁶⁷⁴. Cette intersubjectivité du sujet parlant conduite à une sorte d'anonymat du lieu primordial que la parole veut révéler, c'est-à-dire que ce qui est exprimé par le langage n'est pas le sens de la

⁶⁷² Cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, VRIN, 2006, p. 179.

⁶⁷³ Cf. *Signes*, p. 108, 114. Et *PM*, p. 85, 86, 147, et 160.

⁶⁷⁴ *PM*, p. 51. « Il y a donc, certes, un intérieur du langage, une intention de signifier qui anime les accidents linguistiques, et fait de la langue, à chaque moment, un système capable de se recouper et de se confirmer lui-même ». Et, p. 26. « Ce je-là ne saurait *parler*. Celui qui parle entre dans un système de relations qui le supposent et le rendent ouvert et vulnérable».

conscience interne du sujet, mais le sens du lien réciproque entre le sujet et le monde, d'où procède l'intersubjectivité de la parole, en un mot, le sens de l'Être ou de la vérité. Cette intersubjectivité du sujet parlant et ce sens primordial sont possibles grâce à l'ajointement originaire du corps au monde, de telle sorte que l'on ne peut pas nier la primordialité de la sensation kinesthésique du corps et du geste pour le langage à travers la perception. Mais subsiste malgré tout le problème de la dimension intersubjective de l'idéalité.

Merleau-Ponty souligne toujours la subjectivité de la parole. Lorsqu'il évoque le pouvoir de symboliser qui appartient originairement à l'humain dans *La Structure du comportement*; lorsqu'il dit également du langage qu'il est en dehors de la vision de l'empirisme et de l'intellectualisme dans la *Phénoménologie de la perception*; lorsqu'il décrit la structure du langage en s'appuyant sur la vision linguistique, artistique et littéraire dans *Signes, La prose du monde, Sens et non-sens*, et *L'œil et l'esprit*, etc. ; et lorsqu'il s'interroge sur le langage de la nouvelle ontologie dans *Le visible et l'invisible*, la parole possède sa propre subjectivité qui n'est soumise ni au sujet, ni à l'objet. La notion de « parole verticale », mentionnée dans une note inédite d'avril 1960 souligne ainsi la subjectivité propre du langage : « dans l'ordre "vertical", il n'y a pas de différence entre parole à soi et parole à autrui, - pas plus qu'il n'y a de différence entre soi et autrui, entre l'*Abschattung* (inconnue) et l'*Abgeschattet* -. La parole verticale à retrouver. C'est l'expérience muette exprimant son propre sens. C'est la parole du silence. C'est la parole parlante et non parlée »⁶⁷⁵. S'agit-il d'une parole absolue et anonyme par laquelle la génération du sens à travers le parlant est rendue possible? Si la parole verticale est une parole absolue, en elle tout ce que nous voulons dire comme sujets individuels disparaîtrait. Si une parole absolue est possible, tout ce que nous pourrions dire, le sens de chacune de nos paroles, tout cela ne pourrait pas exister, car tous les sens seraient déjà dans le langage, dans la parole qui préexiste en nous⁶⁷⁶. La parole verticale ne peut donc pas être considérée comme parole absolue. La communication indique le partage du sens, et le langage est la chair comme texture commune d'une société, d'une culture, et d'une histoire, mais nous avons déjà parlé plusieurs fois de l'impossibilité d'une communication complète. Le langage est à la fois la chair commune et ne peut pas l'être : cette contradiction serait le paradoxe ultime du langage. La parole verticale indique la source des significations : chez Merleau-Ponty, le terme "vertical" signifie un état dans lequel l'actuel contient le latent ou la

⁶⁷⁵ Merleau-Ponty. *Le philosophe et son langage, Recherches sur la philosophie et le langage*, 15, Grenoble, 1993, p. 17.

⁶⁷⁶ Cf, J-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, p. 11.

dimension potentielle, la modalité de l'Être et du monde sauvage. Du point de vue du langage, la parole verticale est le langage du silence où tous les termes, toutes les significations sont générés. Mais dans l'unité de la chair qui est condition de la communication, les spécificités du sens interne du sujet disparaissent et la signification ne demeure donc qu'une sorte de répétition et modification de l'idéalité générée dans une seule chair. En fait, dans notre vie quotidienne, ma parole et la parole de l'autre ne sont pas complètement identiques. Cependant, nous participons à la vie commune à travers cet écart de la langue, de telle sorte que le langage est toujours partage et rupture, positif et négatif : le langage est la chair qui existe en tant que multiple.

S'il en est ainsi, la chair en tant qu'unité ou élément commun est-elle impossible? Si elle est possible, le langage en tant que chair unique n'est pas une certaine forme de l'expression, mais l'acte même et le désir de l'expression. Tous les hommes et même les personnes privées de la possibilité de pouvoir parler coexistent dans le désir de s'exprimer. Lorsque Merleau-Ponty parle de la parole verticale, le terme "vertical" doit être considéré comme une prégnance qui est une dimension auto-affective, dans laquelle sont contenus non seulement les significations, mais aussi le désir d'exprimer à travers la parole⁶⁷⁷. En ce sens, la parole verticale n'indique pas la forme langagière, mais la verticalité de la situation dans laquelle se place le sujet de l'expression ; en tant qu'elle m'enveloppe, en tant que je me suis installé dans cette verticalité, je ne peux qu'exprimer. La verticalité de la parole est donc une dimension impersonnelle : elle désigne la dimension originaire de l'expression, la puissance transcendante de la parole. Cette dimension originaire est la parole verticale, la parole parlante, et la parole du silence, l'expérience muette exprimant son propre sens. Voilà la raison pour laquelle nous définissons le langage comme chair secondaire. Cette verticalité de la parole explique pourquoi le langage n'est qu'une chair incomplète : lorsque nous pouvons lier la verticalité de la parole avec la mobilité de la signification - institution, sédimentation, sublimation, etc. -, nous découvrons l'incomplétude du langage ; l'institution, la sédimentation et la sublimation en tant que conditions de l'idéalité expliquent pourquoi le langage n'existe que comme chair instable. Comme le langage n'est pas formé immédiatement, mais institué

⁶⁷⁷VI, p. 258. « *Prégnance* : les psychologues oublient que cela veut dire pouvoir d'éclatement, productivité (*praegnans futuri*), fécondité - Secondairement : cela veut dire "typique". C'est la forme qui est arrivée à soi, qui *est soi*, qui, par ses propres moyens, se pose, c'est l'équivalent de la cause de soi, c'est *Wesen* qui est parce qu'il *este*, autorégulation, cohésion de soi à soi, identité en profondeur (identité dynamique) transcendance comme être à distance, il y a ->».

sur une base temporelle et réciproque, il n'existe seulement pour moi. Néanmoins, il n'est pas séparé de ma subjectivité charnelle ou du désir d'exprimer ma subjectivité charnelle.

Si Merleau-Ponty nous permet de comprendre la genèse de l'idéalité à travers la réversibilité verticale cela implique que le langage est inévitablement incomplet, non pas pour expliquer le processus d'achèvement du langage. Il n'a jamais affirmé la complétude du langage et n'a jamais espéré l'achèvement de l'idéalité, de la philosophie, de l'histoire, de la culture, de la société, et de la vérité. S'il en est ainsi, pouvons-nous dire que Merleau-Ponty a affirmé que la parole est purement subjective? À vrai dire, la verticalité du langage transcende toujours le sujet parlant : la situation du sujet de l'expression est toujours une situation où des sens sont sédimentés et les expressions instituées. Du point de vue la *Phénoménologie de la perception*, le sens du langage, et surtout de la parole, surgit du corps en précédant la conscience du sujet ; dans cette œuvre, la subjectivité de la parole en tant que geste se situe en dehors du sujet, elle est le pré-conscient. De plus, selon la linguistique structurale sur laquelle Merleau-Ponty s'appuie, le sens de la parole est produit par ses propres règles, c'est-à-dire par le système des différences. Finalement, la subjectivité de la parole est plus fortement soulignée dans sa nouvelle ontologie : Merleau-Ponty a dû retourner à l'opération originale qui permet de montrer et de cacher la signification aux signes, pour révéler qu'il y a une puissance signifiante du signe opérant, et que le signe n'est pas épuisé dans son exhibition⁶⁷⁸. Merleau-Ponty, dans son ontologie de la chair, a voulu saisir l'événement même de l'expression, au lieu de saisir l'expression à travers le corps et la perception qui lui préexisteraient. En fait, dire que la signification du signe procède de la différence entre les signes, signifie qu'elle est impliquée dans la parole elle-même, autrement dit qu'il y a « le sens du sens »⁶⁷⁹ : « si le signe ne veut dire quelque chose qu'en tant qu'il se profile sur les autres signes, son sens est tout engagé dans le langage, la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler »⁶⁸⁰. Cela veut dire qu'il y a la puissance de la parole en tant que base de la parole parlée. L'ontologie de Merleau-Ponty commence à partir de la révélation que « l'expression est finalement subordonnée à la perception, loin que celle-ci soit d'emblée décrite depuis la possibilité de l'expression ».⁶⁸¹ Alors que la conception du langage à l'époque de la *Phénoménologie de la*

⁶⁷⁸*De l'être du phénomène*, op.cit, p. 72.

⁶⁷⁹*De l'être du phénomène*, op.cit, p. 73.

⁶⁸⁰*Signes*, p. 53.

⁶⁸¹*De l'être du phénomène*, op.cit, p. 66.

perception se centre sur l'explication de l'expression à travers la perception, dans l'ontologie de la dernière époque c'est au contraire le pouvoir de l'expression qui permet d'explicitier la perception. Dès lors, l'opacité de l'expression présente l'opacité de l'être, et cela veut dire que le monde n'est pas défini par la présence à travers le langage, que le monde et l'Être sont ce qui dépasse toujours la présence. Le langage vrai devient le silence, et la singularité de la parole originaire est en dehors de la subjectivité transcendantale, ce qui implique la disparition du sujet parlant, ce qui signifie que le vrai langage ne peut pas être parlé par le sujet conscient.

Ainsi, tous les efforts de Merleau-Ponty se concentrent sur la tentative de revendiquer la subjectivité autonome du langage. Cependant, il semble impossible d'affirmer que le langage a sa propre subjectivité. En effet, le désir même d'exprimer et de parler procède du plus profond de ma chair. et c'est pourquoi le restant dernier de ma chair ne peut pas passer dans l'expression langagière. Ainsi, le même problème se répète sans cesse : à l'instant d'assurer la continuité du sens en faisant appartenir le sujet parlant au langage institué dans l'historicité, la primordialité et la singularité du sens interne dans un sujet provoque une rupture ; si bien que la question et la réponse de Merleau-Ponty sur le langage se répètent de la même manière : « comment restituer par la philosophie (*ie.* dans l'ordre des significations)? La parole verticale (qui est avant les significations)? Mais les significations que propose la philosophie sont rébus à déchiffrer par l'expérience propre »⁶⁸². Ce qui doit être explicité, c'est le point d'inflexion dans le mouvement qui va de la parole au langage. Pour aborder ce dernier chiasme ou de cette question ultime⁶⁸³, celle du rapport entre la dimension individuelle et la dimension intersubjective, une nouvelle compréhension de la verticalité de la parole serait nécessaire. De notre point de vue, la verticalité de la parole parlante a une primauté transcendantale sur la formation horizontale de la signification. Dans la mesure où le langage est l'être intersubjectif, même la parole verticale du sujet ne peut pas échapper à l'horizontalité "synchronique" du langage qui est contenue dans la réversibilité verticale de la formation de la signification. La tentative de Merleau-Ponty, qui trouve la possibilité du langage dans la parole parlante et l'expérience perceptive et essaie de lier sans rupture la parole perceptive avec le langage intersubjectif, tout en maintenant la primordialité de la perception est peut-être vouée à l'échec: la verticalité de la parole parlante n'est disponible que dans la situation perceptive

⁶⁸² Merleau-Ponty. *Le philosophe et son langage*, op.cit, p. 17.

⁶⁸³ *De l'être du phénomène*, op.cit, pp. 345.

propre du sujet, et lorsqu'il veut intégrer le langage dans l'institution, la verticalité de la parole ne serait plus possible, puisque la primauté du sensoriel ne pourrait plus être maintenue dans l'idéation. En ce sens, la chair sensitive et la chair idéale, c'est-à-dire, la perception et l'expression se dédoublent en chair individuelle et en chair commune. Pour que la tentative de Merleau-Ponty ne soit pas contradictoire, il faut que la chair individuelle et la chair commune ne soient pas extérieures l'une pour l'autre, mais empiètent l'une sur l'autre. Il s'agit d'un mouvement dialectique, qui est nommé l'hyperdialectique par Merleau-Ponty : « ce que nous appelons hyperdialectique est une pensée qui, au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté (...) la bonne dialectique est celle qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais de définir un terme comme positif, un permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression absolue de celui-ci par lui-même»⁶⁸⁴. En ce sens, l'expression métaphorique obtient la puissance de la modalité charnelle en tant que hyperdialectique ; car la métaphore est une tentative pour rendre sensible l'idéal⁶⁸⁵. La signification qui est visée selon l'expression métaphorique n'est pas fixée, mais reste comme tendance de l'intention vers le sens primordial, comme modalité réversible d'exprimant-exprimé, à la fois comme une tentative d'exprimer à nouveau et comme modification d'une expression déjà existante. Ce mouvement réversible est possible, parce que la nouveauté du sens et de l'expression, c'est-à-dire la réversibilité que nous avons décrite comme horizontale et verticale, est infinie. On a affaire à un chiasme circulaire et répétitif entre la chair en tant que texture commune et les chairs qui sont encore individualisées en deçà de cette chair commune instituée. Dans la notion de chair du sens, le chiasme de la signification est à la fois un mouvement d'auto-différenciation et de superposition.

2. PERSPECTIVES DE RECHERCHES.

2-1. la réversibilité dans la syntaxe du geste signifiant.

⁶⁸⁴ VI, p. 127.

⁶⁸⁵ Cf. Merleau-Ponty *une poétique du sensible*, op.cit, p. 22.

Ce qui est révélé dans la recherche de Merleau-Ponty sur le langage, c'est la possibilité primordiale du corps, qui est toujours ouvert à l'expression, et le mouvement métaphysique du langage, par lequel ce pouvoir expérimental du corps est articulé à l'idéalité. L'originalité de sa conception du langage apparaît le plus clairement dans la notion de geste signifiant, car elle peut montrer comment le langage se forme à partir de la dimension de l'expérience perceptive et motrice. Cependant, dans sa dernière philosophie, sa tentative pour expliquer non seulement l'Être, mais aussi le langage, à travers la notion de chair se confronte à une limite. Bien que le geste puisse expliquer l'origine du langage, il ne suffit pas à expliciter le processus par lequel le langage individuel formé par le geste perceptif devient langage intersubjectif. Pour expliciter le processus de formation du langage, qui passe du geste perceptif au langage intersubjectif, il faut considérer la relation entre l'expressivité naturelle du corps et le corps signifiant et aussi analyser le processus de la transition dans le domaine public d'une telle relation ; nous avons tenté d'aborder ces problèmes dans la première partie de cette thèse avec le concept de syntaxe primordiale du geste. Mais il faut aussi trouver le motif qui rend possible cette syntaxe primordiale. C'était la raison pour laquelle nous avons avancé le concept de langage charnel. S'il existe un motif primordial qui rend possible la syntaxe du geste, il sera cette chair que Merleau-Ponty désigne comme chair de l'Être. De même que la primordialité de la chair est possible selon sa réversibilité qui n'est pas limitée à une seule dimension, afin que la syntaxe primordiale rendant possible le langage soit pertinente à la fois pour les dimensions matérielles et idéelles, sa manière d'exister doit être nécessairement réversible.

S'il en est ainsi, d'où et de quelle manière pouvons-nous affirmer ce pouvoir signifiant du geste? En fin de compte, cela ne sera possible que d'une manière qui affirme positivement le caractère originaire du geste corporel, par lequel la signification du signe se forme et peut être transmise à autrui, afin que le langage puisse passer à la dimension intersubjective et idéale. Dans cette thèse, nous avons tenté d'expliquer ce processus à travers l'analyse de l'image spéculaire qui est la condition du processus de différenciation du soi. C'est pour cela que la formation de la signification réciproque ne serait possible qu'après la différenciation du moi et de l'autre : à l'instant où je reconnais que le geste d'un autre me vise et que mon geste vise un autre, pour que cette reconnaissance soit possible, il faut que je puisse reconnaître que la signification est aussi exprimée à travers le geste d'un autre de la même manière que mon corps et mon geste expriment une signification. Autrement dit, pour reconnaître qu'un autre exprime une signification, il faut centrer l'analyse sur l'instant où un nourrisson distingue son

geste et le geste d'un autre. Cela signifie que les recherches sur l'intersubjectivité sont nécessaires pour l'achèvement de la phénoménologie du langage. Le fait que Merleau-Ponty ait consacré une partie de ses recherches à l'analyse des comportements des nourrissons nous montre qu'il était en train de reconnaître la nécessité de l'analyse archéologique ou régressive des gestes et de l'analyse sur l'intersubjectivité. Ses recherches nous montrent que la différenciation entre le moi et l'autre est requise pour la formation du langage, mais il est vrai qu'il n'a pas approfondi l'analyse du processus concret de cette différenciation. Une étude détaillée et concrète du processus doit être menée afin de mettre en lumière l'originalité des gestes signifiants dans sa phénoménologie du langage et de mettre l'accent sur la théorie du geste comme origine du langage. En d'autres termes, l'analyse de la syntaxe du geste signifiant doit être développée dans le but de compléter la phénoménologie du langage de Merleau-Ponty, ce qui est possible à partir de la notion de cogito tacite. Tout d'abord, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, pour pouvoir construire la syntaxe du geste signifiant, il est nécessaire de repérer le moment où le sens du geste devient réciproque, ce qui permettra de comprendre l'origine du langage commun.

2-2. La concrétisation de la relation entre le langage en tant que chair secondaire et la chair en tant qu'élément primordial de l'Être.

Chez Merleau-Ponty, l'expression langagière est toujours modifiée selon l'historicité, c'est pourquoi elle est la nouveauté et la différence toujours surgissantes. En ce sens, la puissance de la parole parlante serait une alternative entre la sédimentation et la sublimation, entre le voyant et le vu dans le mouvement circulaire entre le sens perceptif et le sens historique. L'idéalité est générée dans la dynamique du mouvement réciproque (ou "hyperdialectique") entre la réversibilité horizontale et la réversibilité verticale et ce mouvement de génération est une sorte de *Vorhabe*, de pré-possession⁶⁸⁶ en ce sens que la direction du mouvement n'est pas encore fixée. De la même manière, bien que leur puissance expressive soit devenue un signe ou une idée, en se fixant et se sédimentant, la dimension de la nouvelle expression et celle de la nouvelle idée sont ouvertes parce que le mouvement réversible de la puissance parlante se modifie constamment par l'influence de l'excédent de sens interne du sujet. En

⁶⁸⁶VI, p. 254.

d'autres termes, tant que cet excédent n'est pas épuisé, la réversibilité de la puissance parlante continue de se manifester. Enfin, nous pouvons dire que la parole parlante est une sorte de chair où le moi et le monde sont d'une même texture, sans que l'altérité interne, le "hiatus" qui traverse cette texture ne disparaisse jamais entièrement—si bien que le rapport de la chair au corps demeure marqué d'une ambiguïté et d'un excédent. Du point de vue de la signification et la créativité du sens, cette puissance parlante du langage en tant que chair secondaire n'arrête jamais son mouvement. C'est la réversibilité intersubjective du langage que nous appelons la chair du langage. La tâche qu'il nous resterait à accomplir serait de décrire plus concrètement le mouvement dynamique de la signification dans le croisement entre la réversibilité horizontale et la réversibilité verticale, par lequel la puissance parlante continue sans s'épuiser. Il s'agit d'élaborer une sémiologie de l'ontologie charnelle, car le processus de la signification est inévitablement associé à la symbolisation, et d'autre part, de chercher à décrire le mouvement paradoxal du chiasme de la signification, car ce processus de la signification qui procède du narcissisme⁶⁸⁷ reste un système fermé à cause de sa circularité. Ce système possède donc une structure topologique, dans laquelle le point de départ et le point d'arrivée coïncident : c'est ce nœud du voyant et du visible, du touchant et du tangible, de la chair et du corps qu'il s'agirait de décrire.

*

Chez Merleau-Ponty, le corps est l'élément intermédiaire qui nous présente le monde et la perception est le phénomène universel qui révèle l'Être sauvage. Le corps est une chose, mais il est plus qu'une chose en ce sens qu'il présente le monde, si bien qu'il est aussi un intermédiaire opaque qui n'appartient ni à l'objectif, ni au subjectif. C'est pourquoi le perceptif est essentiellement opaque. La phénoménologie de la perception est ainsi constituée à travers le champ perceptif dans lequel les choses se donnent en personne, mais inadéquatement, ce qui confirme cette opacité. Le langage ne peut pas être une indication explicite chez Merleau-Ponty, car il procède du corps en tant qu'expression du sens générée dans la relation avec le monde : il s'origine dans l'expérience perceptive, si bien qu'il implique toujours l'opacité. Ce qui nous permet de caractériser le langage comme chair secondaire, parce que le geste signifiant est entrelacé à la chair du monde, généré dans la relation avec le

⁶⁸⁷Cf. Étienne Bimbenet, *Nature et Humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, J. Vrin, 2004, p. 189.

monde. Il est donc un élément intermédiaire étendant la dimension perceptive qui procède de la chair (la dimension sensitive) jusqu'à la dimension idéelle. Ainsi, comme le langage est déjà charnel, il s'inscrit dans le chiasme qui génère la signification, la développe, et relie une dimension à une autre dimension à travers le mouvement réversible. Si Merleau-Ponty a traité du problème de l'expression, c'est qu'il a reconnu le phénomène d'entrelacs entre le sens sauvage et l'expression perceptive, entre le geste qui est une parole silencieuse et une parole qui exprime l'idéalité et qui est finalement sédimentée dans la chair de langage. Son analyse du langage nous enseigne donc que le langage, comme la chair, peut être défini comme la dimension des dimensions. En ce sens, l'effort pour construire la phénoménologie du langage est aussi une tentative pour dévoiler l'origine de la vérité. Ainsi, la phénoménologie du langage s'étend de la dimension de la perception à celle de la vérité originare en passant par la dimension de l'idéalité. De même que le mouvement charnel demeure inachevé, l'incomplétude de l'expression langagière (le fait que l'expression langagière soit modifiée et ouverte sans fin) justifie l'approche ontologique charnelle de la phénoménologie du langage, en définissant le langage comme charnel . Pour Merleau-Ponty, le langage est chair, et par conséquent, la phénoménologie du langage est déjà une ontologie de la chair. C'est pourquoi l'ontologie charnelle du langage est aussi une méditation sur la liberté finie qui est impliquée dans toutes nos idées et toutes nos relations à notre corps, aux choses, aux autres et au monde. Puisque le langage est chair, il ne peut pas échapper à la relation avec le monde et sous-tend toutes les transformations possibles dans le passage de la dimension perceptive à la dimension idéelle. De même, le champ de l'idéalité intersubjective qui est formé à travers la chair s'appuie déjà sur le monde et c'est pourquoi toutes les modifications des idéalités à travers le langage ne peuvent pas échapper à la finitude de ce monde. Mais, en même temps, le langage nous permet d'interpréter librement le phénomène et il nous incite à approcher de plus près du sens de l'Être à travers une nouvelle interprétation. Ainsi, la phénoménologie du langage comprise comme ontologie charnelle converge vers une méditation sur la liberté humaine dans la finitude. La phénoménologie du langage en tant qu'ontologie de la chair et la reconnaissance du mouvement charnel du langage dans la compréhension de la liberté : ce que je voulais dire dans cette thèse pourrait finalement être résumé dans ces deux phrases.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de Merleau-Ponty

A. Œuvres parues du vivant de l'auteur

- *La structure du comportement* (1942), précédé de : « Une philosophie de l'ambiguïté » par A. de Waelhens, Paris, Press Universitaires de France [PUF], 6^e édition, 1967.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Librairie Gallimard, NRF, 1945.
- *Humanisme et Terreur, Essai sur le problème communiste* (1947), Introduction de Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1980.
- *Sens et non-sens*, Paris, Les Éditions Nagel, 1966, 5^e édition, coll. Pensées.
- *Éloge de la philosophie et autres essais*, (1953), Paris, Les Éditions Gallimard, Coll. Idées NRF, 1967.
- *Les aventures de la dialectique* (1955), Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2000.
- *Signes*, Paris, Les Éditions Gallimard, coll. NRF, 1960.

B. Œuvres posthumes

- *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Les Éditions Gallimard, 1964.
- *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un *Avertissement* et d'une *Postface*, Paris, Gallimard, 1964, coll. Bibliothèque des Idées, 2001.
- *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Les Éditions Gallimard, coll. NRF, 1969.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, précédé de *Projet de travail sur la nature de la Perception* (1933) et *La Nature de la Perception* (1934), Grenoble, Cynara, 1988.

C. Cours de Merleau-Ponty (résumés de cours ou notes prises au cours)

- *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Les Éditions Gallimard, coll. NRF, 1968.

- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948), recueillies et rédigées par Jean Deprun, Paris, Vrin, 1968.
- *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours, 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988.
- *La nature : notes, cours du Collège de France*, établi et annoté par Dominique Ségard, Paris, Seuil, 1995.
- *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, préface de Claude Lefort, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1996.
- *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Renaud Barbaras [sous la direction de], Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998.
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préface de Claude Lefort, texte établi par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, texte établi et annoté par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen, Genève, MetisPresses, coll. « Champcontrechamp », 2011.

D. Autres textes

- *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- *Causeries 1948*, établies et annotées par Stéphanie Ménasé, Paris, Seuil, 2002.
- *Œuvres : Maurice Merleau-Ponty* ; édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010.

-

2. Études consacrées à la philosophie de Merleau-Ponty

A. Revues et ouvrages collectifs

- *Alter. Revue de phénoménologie*, numéro 16, Paris, Édition *Alter*, 2008, « Merleau-Ponty ».
- *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie ».
- *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 1, 1999, « Merleau-Ponty. L'héritage contemporain » ; nouvelle série 2, 2000, « Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie » ; nouvelle série 3, 2001, « Merleau-Ponty. Non-Philosophie et Philosophie avec deux inédits sur la musique » ; nouvelle série 4, 2002, « Merleau-Ponty. Figure et Fond de la Chair avec une section spéciale sur la phénoménologie de Jan Patočka » ; nouvelle série 5, 2003, « Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire » ; nouvelle série 6, 2004, « Merleau-Ponty. Entre Esthétique et Psychanalyse » ; nouvelle série 7, 2005, « Merleau-Ponty. Vie et Individuation avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon » ; nouvelle série 8, 2006, « Merleau-Ponty. Science et philosophie » ; nouvelle série 9, 2007, « Merleau-Ponty. Architecture et autres institutions de la vie » ; nouvelle série 10, 2008, « Merleau-Ponty. Double Anniversaire : Le centenaire de Merleau-Ponty, les dix ans de Chiasmi. Avec un appendice de Judith Butler » ; nouvelle série 11, 2009, « Merleau-Ponty. Penser sans dualismes aujourd'hui » ; nouvelle série 12, 2010, « Merleau-Ponty. Philosophie et mouvement des images ».
- *Les Cahiers de philosophie*, numéro 7, Lille, Université de Lille III, 1989, « Actualités de Merleau-Ponty ».
- *Les études philosophiques*, Paris, PUF, Avril-Juin 2001, « Merleau-Ponty. Le philosophe et les sciences humaines ».
- *Maurice Merleau-Ponty*, Emmanuel de Saint Aubert [sous la direction de] avec un texte inédit de Maurice Merleau-Ponty : *La nature ou le monde du silence* (page d'introduction), Paris, Hermann, coll. « Hermann-Philosophie », 2008.
- *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Les cahiers de Chiasmi International, Paris/Milan/Mimesis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2003.
- *Merleau-Ponty : phénoménologie et expériences*, textes réunis par Marc Richir et Étienne Tassin, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 1992.
- *Recherches sur la philosophie et le langage*, François Heidsieck [sous la direction de], Grenoble, CNRS, numéro 15, 1993, « Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage ».

- « Un inédit de Merleau-Ponty », *Revue de Métaphysique et de morale*, 67e année, No.4, Paris, Presses Universitaires de France.

B. Livres et articles

Adnen Jdey :

- « Perception, création et institution. Merleau-Ponty et les enjeux d'une stylistique de l'individuation », *Du sensible à l'œuvre*, Bruxelles, Éd. la Lettre volée, 2012

Anne Gléonec :

- *Institution et passivité : lectures de M. Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 2017.

Alexandra Renault :

- « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », dans *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible ; textes réunis par Marie Cariou, Renaud Barbaras et Etienne Bimbenet*, Associazione culturale Mimesis, cop. 2003.
- « Phénoménologie de l'imaginaire et Imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », *Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 5, 2003.

Aron Gurwitsch :

- *The Field of Consciousness*, Duquesne University Press ; Louvain : E. Nauwelaerts, 1964.

Bernhard Waldenfels :

- « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty », *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998.
- « Voir par Image:Merleau-Ponty sur le tracé de la peinture », *Du sensible à l'œuvre : esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruxelles, la Lettre volée, 2012.

Chiara Palermo :

- « Être agi : Liberté, adversité et création chez Merleau-Ponty », *Revue Transversales n° 2* du Centre Georges Chevrier, Dijon, 2015

Clara da Silva-Charrak :

- *Merleau-Ponty - Le corps et le sens*, Paris, PUF, 2005(2^e tirage, 2012).

Emmanuel de Saint Aubert :

- *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, VRIN, 2006.

Étienne Bimbenet :

- *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, J.Vrin, 2004

Françoise Dastur :

- *Chair et langage : essais sur merleau-ponty*, Paris, Encre marine, 2001.

Gary Brent Madison :

- *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1981.

Guillaume Carron :

- « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscient chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, PUF, 2008/4, Tome 133.

Guy-Félix Duportail :

- *Les institutions du monde de la vie; Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble, Millon, 2008.
- « une chair à réparer : le noeud manqué de Merleau-Ponty », *Essaim*, 2009/2 n°23.
- « Le mouvement topologique de la phénoménologie française ». Merleau-Ponty et Derrida, *Archives Philosophie*, tome 73, 2010.

Isabel Matos Dias :

- *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, Le Mirail, Preseese universitaires Mirail, 2001.

Jacob Rogozinski :

- « La réversibilité qui est vérité ultime », *Rue Descartes*, Collège international de Philosophie, 2010/4 n° 70.

Jacques Garelli :

- « Héritage husserlien et expérience merleau-pontinne », *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998.

Janine Chêne :

- « Faire parler les événements. Introduction à la table ronde : "Merleau-Ponty devant Sartre, les autres, la politique" », *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, Grenoble, Recherches sur la philosophie et le langage, n°15, 1993

Jean-Marie Tréguier :

- *Le corps selon la chair : Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Édition Kimé, Paris, 1996.

Jenny slatman :

- « Désir et expression chez Merleau-Ponty », qui est présenté, lors de la journée d'études sur Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure, Paris, 2000. (http://www.psychanalyse.com/pdf/DESIR_ET_EXPRESSION_CHEZ_MERLEAU_PONTY.pdf).

- *L'expression au-delà de la représentation: sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-ponty*, Leuven ; Paris ; Dudley (Ma) : Peeters : Vrin, 2003

Joel Smith :

- « Merleau-Ponty and phenomenological reduction », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 48/ 6, 2005, PP. 553-571.

Jürgen Habermas :

- *Parcours 1 (1971-1989). Sociologie et théorie du langage - Pensée postmétaphysique*, édition établie par Christian Bouchindhomme ; trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz ; revu et actualisé par Frédéric Joly, Gallimard, coll. "NRF Essais", 2018.

Lee, Nam-In :

- *Husserl and Merleau-Ponty, The phenomenology of Perception*, Seoul, Hangilsa, 2014.

Lucia Angelino :

- *L'oeil de Merleau-Ponty*, Paris, Mimesis, 2013.

Martin C. Dillon :

- *Merleau-Ponty's Ontology*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.

Matthieu Dubost :

- « Image de soi et image de l'autre : le rôle du miroir dans le développement de l'enfant selon Maurice Merleau-Ponty », <http://matthieudubost.fr/accueil/wp-content/uploads/2015/07/Image-de-soi-et-image-de-lautre.pdf>.

Mauro Carbone :

- *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris, J. Vrin, 2011.

- *La visibilité de l'invisible, Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Hildesheim, Zurich, New-York, Olms, 2001.

Michel Lefeuvre :

- *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, Paris, Klincksieck, 1976.

Pascal Dupond :

- « Du cogito tacite au cogito vertica l» dans *Merleau-Ponty : de la nature à l'ontologie ; Chiasmi International, Volume 2*, Paris, Vrin ; Milan ; Mimesis, 2000.

- *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, ellipses, 2001.

Pierre Rodrigo :

- « Merleau-Ponty et la psychanalyse, l'inconscient comme grandeur négative », *Chiasmi international 4*, 2002.

Renaud Barbaras :

- *De l'être du phénomène sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, cop. 1991.
- *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, J. Vrin, Paris, 1998.
- « M. Henry et Merleau-Ponty », dans *Le corps*, Paris, J. VRIN, 2005.
- « Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

Resamaria Salvatore :

- « Merleau-Ponty et Lacan : Le regard et l'écran », *Du sensible à l'œuvre*, la lettre de volée, 2012.

Richard M. Zaner :

- *The problem of Embodiment : Some Contributions to a Phenomenology of Body*, Den Haag, Martinus Nihoff, 1964.

Sokratis Delivogiatzis :

- *La dialectique du phénomène : sur Merleau-Ponty*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

Stephen A. Noble :

- *Silence et langage : Genèse de la phénoménologie de Merleau-Ponty au seuil de l'ontologie*, Leiden, Brill, 2014.

Stefan Kristensen :

- « Foi perception et foi expressive » dans *Chiasmi international*, : Merleau-Ponty. Le Réel et l'imaginaire : Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis : nouvelle série 5, 2003.
- « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement », in *Archives de philosophie. Recherches et documentation*, tome 69, cahier 1, printemps 2006, Paris, Association Centre Sèvres, 2006, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie ».
- *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim/Zurich/New York, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2010.

Theodore F. Geraets :

- *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La Genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la phénoménologie de la perception*, La Haye : M. Nijhoff, 1971.

3. Ouvrages et articles généraux

Bernet Rudolf :

- « sublimation et symbolisation: présentation d'une psychanalyse aristotélicienne » dans *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 96, n°4, 1998.

David M. Armstrong :

- *Berkeley's Philosophical Writings*, New York : Macmillan Publishing Co, 1974.

Didier Franck :

- *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981.

Edmund Husserl :

- *L'idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures (Ideen I)*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.

- *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble : J. Millon, 1998.

- *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie par Edmond Husserl*, trad. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, J. Vrin, 1953

- *Psychologie phénoménologique*, trad par Philippe Cabestan, Natalie Depraz, et Antonino Mazzú, Paris, Vrin, 2001.

- *L'Origine de la Géométrie*, trad. J. Derrida, Paris, PUF, 1974.

Emmanuel Levinas :

- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 4^{ème} édition corrigée, Lebrairie philosophie J. Vrin, Paris, 2010.

- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

Emmanuel de Saint Aubert :

- *Le scénario cartésien*, Paris, Vrin, 2005.

Eugen Fink :

- *De la phénoménologie : avec un avant-propos d'Edmund Husserl*, Trad. Didier Franck, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.

- *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*. Trad. Jean Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

Ferdinand de Saussure :

- *Cours de linguistique générale ; Éd. Par Tullio de Mauro*, Paris, Payot, 1981.

Friedrich W. Nietzsche :

- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, La Gaya Scienza, 2012.

Gilbert Hottois :

- *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ed. L'université de Bruxelles, 1979.

G. Deleuze et F. Guattari :

Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Minuit, coll. Critique, 1991.

Jacob Rogozinski :

- *Le moi et la chair : introduction à l'ego-analyse*, les Éd. du Cerf, Paris, 2006.

Jean-Claude Coquet :

- *La quête du sens : Le langage en question*, PUF, 1997.

- *Phusis et Logos: Une phénoménologie du langage*, Presses universitaires de Vincennes, 2007.

Jean-Luc Nancy :

Le sens du monde, Paris, Galilée, 1993.

Jacques Derrida :

- *Marge de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, 4^e édition (2009).

Jean-Paul Sartre :

- *Situations I*, Paris, Callimard, 1947.

Jérémy Sauvage :

- *L'acquisition du langage : un système complexe*, Louvain, Academia-L'Harmattan, 2015.

John Dewey :

- *Experience and nature*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 2008.
- *Reconstruction en philosophie*, trad. par Patrick Di Mascio, Paris, Gallimard, 2014.

Lao Zi :

- *La voie et de sa vertu. Tao-tê-king* ; texte chinois présenté et traduit par François Houang et Pierre Leyris, Éd. du Seuil, Paris, 1979.

Marlène Zarader :

- *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, J. Vrin, 2012.

Martin Heidegger :

- *Nietzsche II*, trad par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971(éd 2014).
- *Lettre sur l'humanisme*, trad. et présenté par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1970.
- *Acheminement vers la parole*, trad. par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, 1981.
- *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris : J. Lechaux, É. Ledru : Authentica, 1985.

Michel Guérin :

- *Philosophie du geste*, Actes sud, 1995.

Michel Hanry :

- *Incarnation : une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

- *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

Paul Ricœur :

- *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.

Philippe Cabestan :

- « La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible* » dans *Merleau-Ponty : de la nature à l'ontologie ; Chiasmi International, Volume 2*, Paris, Vrin ; Milan ; Mimesis, 2000.

Remy C. Kwant :

- *From phenomenology to metaphysics*, Pittsburg, Duquesne Univ. press, 1966.

Renaud Barbaras :

- *La perception : Essai sur la sensible*, Paris, Vrin, 2009.

René Descartes :

- *Discours de la méthode et Essais; sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner*, Paris, Gallimard, 2009.

Richard Rorty :

- *philosophy and the Mirror of Nature*, 2^e Édition, Princeton University Press, 1980.

Sigmund Freud :

Trois essais sur la théorie sexuelle, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1987.

Simone de Beauvoir :

- *L'invitée* (1^{re} éd. 1943), Paris, Gallimard, 1970.

Umberto Eco :

- *Les limites de l'interprétation*, Tard. MyriemBouzaher, Paris, Grasset, 1992.