

# Le silence et la vie du langage chez Merleau-Ponty

Marc Lessard, *Université Laval*

*Si je pense en peignant, si j'interviens, patatras ! tout fout le camp. Toute [la volonté de l'artiste] doit être silence. Il [l'artiste] doit faire taire en lui toutes les voix des préjugés, oublier, faire silence, être écho parfait. Alors sur sa plaque sensible, tout le paysage s'inscrira. Pour le fixer sur la toile, l'extérioriser, le métier interviendra ensuite...*

Joachim Gasquet, *Cézanne*

La question proposée par la revue *Phares* est considérable : « En quoi la littérature nourrit-elle la réflexion philosophique, ou s'en nourrit-elle ? » La métaphysique classique considérait la littérature comme un sous-genre du langage. La première dévalorisait la seconde, parce qu'elle n'était pas conforme aux normes établies par le discours philosophique. Selon la logique de cette tradition, seuls les propos clairement argumentés pouvaient nous donner accès à la Vérité qui, pour certains, prenait la forme de Dieu, de Transcendant, d'Esprit, d'Histoire, de Conscience, etc. Ainsi, la métaphysique classique essayait, par des agencements de concepts, de comprendre rationnellement le monde de la vie. Comme nous le verrons, Merleau-Ponty fait sauter cette barrière traditionnellement établie entre la littérature et la philosophie. Selon nous, il l'affranchit pour deux raisons. Premièrement, il ne considère plus le discours philosophique comme celui qui prédomine sur tous les autres. Deuxièmement, la littérature est plus apte à nous faire voir le monde que la métaphysique classique et ses idées. La littérature correspond donc davantage au projet philosophique de Merleau-Ponty, parce qu'il s'en sert afin de saisir notre rapport vivant au monde : « La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier avec autant de "profondeur" qu'un traité de philosophie<sup>1</sup>. »

En ce sens, plus son œuvre avance, plus la pensée de Merleau-Ponty dialogue avec des écrivains plutôt qu'avec des penseurs.

Comme nous l'avons dit, il s'inspire de la littérature, non pas pour devenir lui-même écrivain, mais parce qu'elle peut l'aider à *voir* le monde qui est là, sous ses pieds. Il ne s'intéresse donc pas à la littérature pour ses thèses sur le monde, mais pour l'expérience qu'elle nous en donne. Le monde ne doit plus être pensé comme une catégorie de l'entendement. Au contraire, nous devons le *voir* et *l'exprimer* dans toute sa profondeur et dans toute son ambiguïté : « Quand il s'agit de faire parler l'expérience du monde et de montrer comment la conscience s'échappe dans le monde, on ne peut plus se flatter de parvenir à une transparence parfaite de l'expression. L'expression philosophique assume les mêmes ambiguïtés que l'expression littéraire [...]². »

Merleau-Ponty tente ainsi d'établir ce que nous pourrions appeler une ontogenèse du langage. Celle-ci se dévoile lorsqu'il dégage l'existence du lien charnel qui unit le corps et le langage. Pour accomplir cette tâche, Merleau-Ponty a recours à la méthode du silence, que nous pouvons aussi associer à celle de la réduction phénoménologique. Ainsi, par le silence, Merleau-Ponty tente de voir et d'exprimer le monde silencieux des choses. Ne dit-il pas : « *C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens* » (PP, p. x) ?

Ce que nous voulons montrer aujourd'hui, c'est que Merleau-Ponty a recours à la littérature afin de penser à neuf ce que la métaphysique classique appelait les catégories de la pensée. C'est pour cette raison qu'apparaissent sous la plume de Merleau-Ponty des notions nouvelles comme celles d'entrelacs, de chiasme, de feuillet, d'invisible et de chair. Ainsi, par l'utilisation de ces nouveaux nominaux, il essaie de restituer la puissance signifiante du langage pour qu'il soit l'inscription vivante du monde que nous habitons.

Ce nouveau procédé utilisé par Merleau-Ponty ne doit pas être perçu comme un simple maniement de concepts. L'auteur tente plutôt de puiser à la source même du langage, au sensible, dans l'espoir de nous faire vivre ce que nous pouvons appeler une expérience d'intellection : « Le philosophe moderne est souvent un fonctionnaire [...] *la philosophie mise en livres a cessé d'interpeller les hommes*. Ce qu'il y a d'insolite et presque insupportable en elle s'est

caché dans la vie décente des systèmes<sup>3</sup>. » Il ne faut pas voir dans ce geste de Merleau-Ponty un rejet de la philosophie. Au contraire, il tente simplement de montrer que des écrits philosophiques ne sont que « des paroles plus cohérentes<sup>4</sup> ». Il agit de la sorte, parce que la majorité des livres philosophiques de notre époque ne nous interpellent plus. Ainsi, au lieu de nous faire voir la vérité du monde, ceux-ci nous cachent plutôt sa réalité vivante. Pour cela, Merleau-Ponty se rapproche d'une compréhension de la philosophie comme l'entendait Socrate, le *patron* des philosophes. Rappelons-nous que la philosophie socratique consistait à faire accoucher les esprits des gens avec lesquels Socrate dialoguait. Or, les derniers livres de Merleau-Ponty œuvrent en ce sens : ils essaient de nous faire vivre l'expérience maïeutique de l'éveil. L'auteur tente par le biais de ses livres de nous dépouiller de nos fausses représentations du monde par un procédé qui *cherche à nous faire redescendre sur terre*. Merleau-Ponty nous ancre donc en chair et en os dans le monde des choses en nous montrant que nous *en* sommes : « Le monde perçu serait le fond toujours présupposé par toute rationalité, toute valeur et toute existence. Une conception de ce genre ne détruit pas la rationalité, ni l'absolu. Elle cherche à les faire descendre sur terre<sup>5</sup>. »

Merleau-Ponty se confronte ici à l'un des grands problèmes récurrents de l'histoire : l'oubli. Or, l'une des causes de l'oubli provient du fait que nous naissons dans un monde où le langage est *institué*. Dès que le langage se fixe, est institué, il y a aussitôt perte de sens et oubli. Le moyen qu'il trouve pour contrer cette maladie, que nous pourrions qualifier de perceptive, consiste à être à nouveau conscient du fait que le langage, même sous sa forme écrite, naît toujours « dans la chaleur d'une vie<sup>6</sup>. » Comme nous allons le voir, il applique ce contre méthodique par la voix du silence essentiel. Ainsi, notre article veut montrer comment Merleau-Ponty en arrive à redonner vie au langage. Mais, pour y arriver, il faudra d'abord et avant tout retrouver le corps et la parole qui l'instituent. Notre propos se divisera donc en quatre parties. Dans un premier temps, nous aborderons la tâche philosophique du philosophe sur le fond de son rapport au silence. En second lieu, nous traiterons du problème du non-sens ontologique et de l'importance du silence pour le langage.

Ensuite, nous aborderons le corps-propre et la critique merleau-pontienne de l'idéalisme et de l'empirisme pour montrer l'enracinement du langage dans le corps. Pour terminer, nous tenterons de cerner la *praxis* merleau-pontienne du langage.

*La tâche philosophique de Merleau-Ponty*

Durant sa trop courte vie philosophique, Merleau-Ponty s'est posé seulement une question : *Qu'est-ce qui se donne à penser ?* En effet, tout son effort de pensée s'est focalisé sur cette donation. Mais, celle-ci n'est pas pour lui une pure apparition qui s'apparenterait au néant. Non, la notion de donation est, chez lui, à la fois simple et complexe. Ce qui se donne, ce sont les choses mêmes. En d'autres mots, les choses mêmes, nous les voyons dès que nous ouvrons les yeux. Mais, malgré cette évidence, elles sont ce qui est le plus difficile à saisir. En un sens, elles s'évadent et se dispersent constamment. Merleau-Ponty définit donc les choses mêmes comme le monde silencieux des choses qui est là sous nos yeux : « Il y a dans la condition d'être conscient un perpétuel malaise. Au moment où je perçois une chose, j'éprouve qu'elle était déjà là avant moi, au-delà de mon champ de vision » (*RM*, p. 34).

Répondre à la question de la donation, c'est se conformer au *leitmotiv* phénoménologique du retour aux choses mêmes. Mais, c'est aussi se rapprocher d'une littérature plus existentielle dont le souci est de nous faire voir et de nous apprendre quelque chose du monde de la vie : « Désormais, ce qu'il y a de métaphysique dans l'homme ne peut plus être rapporté à quelque au-delà de son être empirique — à Dieu, à la Conscience —, c'est dans son être même, dans ses amours, dans ses haines, dans son histoire individuelle ou collective que l'homme est métaphysique » (*RM*, p. 36).

En même temps qu'il pense la donation, Merleau-Ponty élabore une critique de son temps. Un temps qui, à ses yeux, se désincarne à une allure folle. Il s'applique ainsi à désavouer les sciences et la métaphysique classique de leur prétention à l'égard de la vérité. Nous reviendrons, dans la troisième partie de notre article, sur la présomption qu'il attribue principalement à l'idéalisme et à l'empirisme. Disons seulement que sa critique des sciences vise à contrer

l'oubli du monde dans lequel nous vivons. Il faut comprendre que la science n'est pas, comme toute autre forme de discours d'ailleurs, une expression première du monde. Donc, peu importe, selon lui, la manière dont nous nous exprimons, si notre but est de dire ce qu'est le monde, alors nos propos devront, pour qu'ils soient le prolongement d'une expression première, être enracinés à notre expérience sensible du monde :

Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expérience seconde (*PP*, pp. ii-iii).

En quelque sorte, revenir aux choses mêmes, c'est réactualiser l'expérience originaire, c'est-à-dire l'expérience que nous avons avant toute connaissance sur le monde. De ce monde, dira Merleau-Ponty, dont nous parlons sans cesse, mais dont nous ne connaissons rien. Or, ce retour au monde lui apparaît comme la seule et unique façon de garder le langage vivant : « Alors paraît un visible à la deuxième puissance, essence charnelle ou icône du premier<sup>7</sup>. »

Ainsi, la démarche de Merleau-Ponty se traduit en cet effort qui consiste à vouloir voir et à exprimer le monde de la vie. Mais, le problème qui se dégage ici est celui du silence du monde que nous habitons. En plus d'être ce que nous voyons dès que nous ouvrons les yeux et d'être ce qui est toujours sous-entendu derrière chacun de nos gestes et chacune de nos paroles, c'est pourtant, lui, le monde de la vie, que nous devons réapprendre à voir et à exprimer : « Le monde n'est pas un objet dont je possède par-devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites » (*PP*, p. v).

Pour montrer l'évidence du monde de la vie, malgré nos difficultés à le voir et à le dire, Merleau-Ponty associe ce problème à celui du temps chez saint Augustin. Rappelons-nous le célèbre pas-

sage des *Confessions* où saint Augustin affirme son incapacité à expliquer le temps : « Qu'est-ce que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus<sup>8</sup>. » Par contre, Merleau-Ponty nuance sa filiation à saint Augustin. Pour le philosophe français, la vérité n'est pas en nous. Au contraire, nous *en* sommes, au sens où « je suis ma vie, je suis mon corps » (*PP*, p. 203). Autrement dit, nous percevons la vérité du monde, parce que nous faisons aussi partie du monde des choses. Cela dit, ce qui le rattache à saint Augustin se trouve dans la difficulté que nous avons à dire clairement, comme le temps, le monde de la vie. Malgré tout, il n'en demeure pas moins que Merleau-Ponty insiste sur le fait que nous devons l'exprimer. Bien que le monde de la vie se dérobe lorsque nous le disons, le langage nous ouvre quand même à lui. Or, seul le langage, en tant que mon corps en est la *matrice*, est en mesure de nous dévoiler en *touffe* les dimensions du monde de la vie : « [...] l'idée du *chiasme*, c'est-à-dire : tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend<sup>9</sup>. »

### *Le langage : Sens et non-sens*

Nous devons désormais nous poser deux questions. D'abord, comment Merleau-Ponty définit-il le langage ? Puis, comment le langage peut-il nous apparaître comme du non-sens ? Premièrement, l'une des définitions qu'il nous donne du langage se lit comme suit : « Le langage n'est pas seulement le conservatoire de significations fixées et acquises [...] le langage [...] exprime [...] une ontogenèse dont il fait partie » (*VI*, p. 139). Deuxièmement, selon lui, le langage devient du non-sens dès qu'il n'est plus en dialogue avec le monde de la vie. Dans ce cas, l'oubli apparaît comme la cause de cet éclatement du sens dans le langage. Il se faufile sournoisement entre les différents symboles qui prétendent à l'universalité. À ce sujet, nous devons considérer l'écriture comme une expérience limite du langage. C'est-à-dire, à l'instant où nous écrivons, la vie du langage est mise en péril. Dans un autre ordre d'idées, si l'écriture n'est plus le prolongement d'une *parole opérante*, mais plutôt celui d'une

*parole parlée*, elle *sédimente* et *pétrifie* davantage la dimension constituante du langage, son sens. En effet, comment le langage peut-il être véritablement parlant s'il vit de paroles empruntées, de paroles déjà formées ? À notre avis, pour que le langage soit le rameau de l'Être, son témoin, il doit prendre son origine, par un effort de remémoration, dans des « actes de paroles » (PP, p. 229) au sein même d'un corps expressif : « Le langage n'est pas un masque sur l'Être, mais, si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, le plus valable témoin de l'Être » (VI, p. 200).

Merleau-Ponty comprend donc le langage comme *un miracle*. Selon lui, le geste, la parole et l'écriture, par exemple, sont, dans chacun des cas des *transsubstantiations* du sens. Ce processus, il le décrit comme un changement de chair, une passation du monde naturel à l'écriture. Il parle même d'*émigration* du sens, comme si ce dernier passait d'un corps lourd à un corps transparent : « C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible *émigrerait*, *non pas hors d'un corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme s'il changeait de chair*, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchir par là, mais non délivrée, de toute condition. »

Le point sur lequel nous devons désormais porter notre attention est celui du lien *ombilical* qui unit la vie au langage. Comme le dit Merleau-Ponty, le langage n'est pas un jeu sans règles. En fait, il doit se conformer aux règles linguistiques desquelles il est issu et à celles de la vie psychophysique qui le porte. Mais, le lien vivant du sens de la vie n'est possible, dans la mesure où le langage provient, comme nous l'avons mentionné précédemment, d'une parole et d'un corps opérant, actuel et présent. Dans le cas inverse, si le lien est rompu, si le langage ne s'enracine plus dans le présent vivant, alors il ne sera que le prolongement du non-sens.

Ainsi, à quoi pourrait ressembler le *non-sens ontologique* du langage dont parle Merleau-Ponty ? Nous trouvons l'esquisse d'une réponse dans la définition du langage que nous avons proposée plus haut. En inversant certaines valeurs de la proposition énoncée, le non-sens se définirait de la manière suivante : « Le langage est le

conservatoire de significations fixées et acquises [...] le langage n'exprime pas [...] une ontogenèse dont il fait partie. » Ce qui ressort de cette inversion, c'est le caractère désincarné du langage. Merleau-Ponty associe cet état du langage au *langage institué*. Celui-ci représente une forme langagière réduite comme celle que nous retrouvons dans les dictionnaires et les grammaires, par exemple. Comme de fait, ces lexiques sont des galeries où sont exposées les normes d'une langue établie. Mais, ils ne nous disent rien du sens vivant du langage, de son « intention significative » (*PP*, p. 220) : « Le langage est une vie, est notre vie et la leur. Non que le langage s'en empare et se la réserve : qu'aurait-il à dire s'il n'y avait que des choses dites ? C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi » (*VI*, p. 167).

La question que nous posons maintenant est celle du silence. En effet, en quel sens le silence joue-t-il un rôle déterminant pour la vie du langage ? Cette notion, Merleau-Ponty la fait intervenir de trois manières, mais nous en restons pour l'instant aux deux premières formes. En premier lieu, il l'utilise comme méthode philosophique. Il s'agit de mettre en veilleuse toutes nos idées *sur* le monde afin d'en dégager l'autre silence, l'expression muette des choses. En d'autres mots, le premier silence est l'acte essentiel qui, seul, peut nous permettre de voir la deuxième forme du silence, celui du monde des choses :

[...] les choses qui m'entourent me dépassent à condition que j'interrompe mon commerce habituel avec elles et que je les retrouve, en deçà du monde humain où même vivant, sous leur aspect de choses naturelles. [...] Chaque chose n'affirme son être qu'en me dépossédant du mien, et je sais toujours sourdement qu'il y a un monde autre chose que moi et mes spectacles. [...] Quand je découvre un paysage jusque-là caché par une colline, c'est alors seulement qu'il devient pleinement paysage et l'on ne peut pas concevoir ce que serait une chose sans l'imminence ou la possibilité de mon regard sur elle (*RM*, pp. 37-38).

Deux difficultés se présentent désormais à nous. D'abord, pour Merleau-Ponty, l'acte du silence n'est pas simplement une opération active. Il est volontaire dans la mesure où il répond à un appel, celui du silence : « C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent » (*OE*, p. 31). Ensuite, le monde du silence n'est pas un au-delà mystérieux. C'est le monde même qui se grave sur la plaque de notre sensibilité. Le monde du silence n'est donc pas extérieur à la perception. Il existe dans ses limites. Mais, comprenons qu'elles sont illimitées. C'est en ce sens qu'il écrit : « Voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit » (*VI*, p. 300).

Ainsi, par le caractère passif de la perception, nous découvrons que le monde de la vie est d'une profondeur infinie. Les sons, les odeurs et les couleurs, par exemple, sont des aspects de son épaisseur. Or, la *dimensionnalité* du monde de la vie nous est accessible seulement par les sens. Par conséquent, l'état passif de la perception se trouve dans le sentir. Et, c'est par lui que nous avons véritablement accès aux secrets du monde de la vie : « Le sensible est [...], comme la vie, trésor toujours plein de choses à dire pour celui qui est philosophe (c'est-à-dire écrivain). [...] Le fond des choses est qu'en effet le sensible n'offre rien qu'on puisse dire si l'on n'est pas philosophe ou écrivain, mais que cela ne tient pas à ce qu'il serait un en Soi ineffable, mais à ce qu'on ne sait pas *dire* » (*VI*, pp. 305-306). Ce que nous dégageons de ces propos est que ce qui s'inscrit dans le sensible ne va pas de soi. Nous devons apprendre à l'interroger et à le dire, parce que, comme le dit Merleau-Ponty, le sensible porte la vérité du monde que nous habitons. Nous entrevoyons ici la troisième forme du silence, celle du labeur silencieux, que nous développerons dans la dernière partie de notre travail : « il faut le réveiller, ou l'exciter, ou l'appeler. Donc celui qui sent et vit n'est pas immédiatement donné. Il se développe par le travail. Sentir, vivre, la vie sensorielle est comme un trésor, mais qui ne vaut encore rien tant qu'il n'y a pas eu travail. Le travail ne consiste pas seulement, d'ailleurs, à « convertir en mots » le vécu ; il s'agit de faire parler ce qui est senti.<sup>10</sup> » Nous comprenons donc mieux Merleau-Ponty, lorsqu'il écrit : « En effet, on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre » (*OE*, p. 16).

*Le corps propre*

Pour que le philosophe et l'écrivain vivent dans la *fascination* du monde de la vie, ils doivent tous les deux être incarnés, c'est-à-dire être au monde. Comme le souligne Merleau-Ponty, c'est en tant que nous sommes notre corps que nous assistons *du dedans* au spectacle de l'Être, à sa *déhiscence*. Cette expérience est possible, parce que nous sommes du *même tissu* et de la *même chair* que le monde de la vie : « Le problème du monde, et pour commencer celui du corps propre, consiste en ceci que *tout y demeure* » (*PP*, p. 230). Ainsi, la tâche à laquelle nous devons désormais nous attarder est celle qui consiste à réveiller le corps qui nous est propre, cette « sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes » (*OE*, p. 13).

Par le réveil du corps, Merleau-Ponty veut montrer que nous ne sommes pas uniquement des êtres conscients dont le corps ne serait qu'un spectre, qu'un objet. Au contraire, le corps est *un sujet naturel*. Je le suis, dira-t-il. Et, c'est par lui seul que nous pouvons véritablement connaître quelque chose de la vie. Mais, cette connaissance que nous enseigne le corps n'est pas immaculée. Elle est plutôt paradoxale et ambiguë. D'où cette définition qu'il nous donne du corps propre : « Nous disons que notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche » (*VI*, pp. 180-181).

Or, c'est seulement par le corps que nous pouvons faire l'expérience de la *réversibilité*, celle de « la ségrégation du *dedans* et du *dehors* » (*VI*, p. 158). De cette *ségrégation*, Merleau-Ponty parle d'un double appel, d'une double dépendance. Ainsi, nous ne sommes ni une chose ni un sujet. Nous sommes les deux à la fois. C'est donc cette expérience originaire que nous permet notre corps. Et, c'est elle aussi que nous devons traduire, d'où la conception langagière du chiasme chez Merleau-Ponty.

Comme nous venons de le voir, le corps n'est pas, aux yeux de Merleau-Ponty, un objet parmi les autres objets. Et, il n'est pas, non plus, une pure fabrication subjective. Ce que nous voulons montrer ici, c'est que Merleau-Ponty a ouvert son propre chemin, celui de *l'empiètement*, à travers une critique qu'il entreprend des concep-

tions idéaliste et empiriste du corps. Sans trop nous étendre sur ce débat, disons seulement qu'il aborde, à quelques différences près, ces deux conceptions classiques sous le même angle. Selon lui, ces deux approches du monde sont amputées de la dimension essentielle, qui seule nous permet de connaître le monde, soit celui du corps vécu.

Dans un premier temps, il y a l'idéalisme et les sciences de la conscience. Ces sciences de l'intériorité, parce qu'elles reposent sur l'activité de la pensée ou sur celle de la conscience, conçoivent le corps comme une chose. Pour elle, le corps n'est qu'une extension de la pensée ou de la conscience, soit une chose étendue, une *res extensa* : « La science classique gardait le sentiment de l'opacité du monde, c'est lui qu'elle entendait rejoindre par ces constructions, voilà pourquoi elle se croyait obligée de chercher pour ses opérations un fondement transcendant ou transcendantal » (*OE*, pp. 9-10. Nous soulignons).

Dans un deuxième temps, l'empirisme conçoit le corps à partir de sa réalité en tant que matérialité organique. Par contre, le problème que rencontre cette science provient du fait qu'elle use du corps comme d'un objet. Dans cette perspective, il y a un détachement évident du sujet étudié. Le corps ne devient ainsi qu'« une machine à information » (*OE*, p. 13). Merleau-Ponty pousse le problème de cette science à un tel point qu'il la fait apparaître comme une autre forme d'idéalisme. En ce sens, l'information que nous recueillions du corps vivant n'est plus enregistrée à partir de l'organisme en question. Un subtil changement de paradigme s'établit ici, parce que l'information, au lieu d'être enregistrée, est bien plutôt produite par les appareils. Ainsi, au même sens que l'idéalisme, le corps est le produit, cette fois-ci, non plus d'une conscience ou d'une pensée, mais d'une machine. Par contre, la distinction qu'il apporterait entre les deux serait celle du fondement. Contrairement à l'idéalisme, les nouvelles sciences expérimentales ne se posent pas la question de l'origine.

### *Une praxis du langage*

Une fois que nous sommes centrés dans le monde par l'intermédiaire de notre corps, c'est-à-dire une fois que nous avons retrou-

vé le silence du monde par la méthode du silence, disons qu'une autre forme de silence, celle d'une *praxis*, apparaît. Et, celle-ci, selon nous, nous permet de voir en totalité le monde que nous habitons. Par ce concept de totalité, Merleau-Ponty délaisse une conception claire de la vérité. Celle-ci, devant contenir toutes les nuances du monde, sera conçue comme un chiasme. Or, celui-ci, comme nous l'avons déjà mentionné, est traduit dans le langage comme étant le double appel de l'Être, la ségrégation de son dedans et de son dehors. Ainsi, seul le langage permet, selon Merleau-Ponty, de rendre cette différence. En effet, même si nous avons la possibilité de faire l'expérience que nous sommes à la fois sentant et senti, nous sommes dans l'impossibilité de faire cette expérience en même temps. Nous nous voyons sentant ou senti, mais pas les deux à la fois.

Ce que nous voulons montrer en conclusion, c'est l'émergence d'une nouvelle forme de perception. Merleau-Ponty nous la propose à partir de l'insuffisance du sentant *et* du senti. C'est entre les deux qu'un mince espace s'entrouvre. Et, c'est de celui-ci que le langage émerge, terre de l'écrivain et du philosophe. Mais, cette nouvelle forme de perception, qui cerce notre rapport au monde, ne va pas de soi. L'écrivain comme le philosophe doit effectuer, pour y accéder, un retour à ce regard qui voit pour la première fois la vérité des choses. Ce retour exige de nous que nous dépassions toutes les représentations que nous avons du monde. Et, celui-ci s'effectue, selon nous, par le travail silencieux de l'écriture : « Ce travail qu'avaient fait notre amour-propre, notre passion, notre esprit d'imitation, notre intelligence abstraite, nos habitudes, c'est ce travail que l'art défera, c'est la marche en sens contraire, le retour aux profondeurs où ce qui a existé réellement gît inconnu de nous, qu'il nous fera suivre<sup>11</sup>. »

Cette conception du langage liée à la perception se rapproche, en un certain sens, d'Aristote et de Rimbaud. Comme nous le savons, Aristote distingua deux types de connaissance : l'une dont la fin est à l'extérieur d'elle-même, construire une maison, par exemple, tandis que l'autre connaissance a sa fin à l'intérieur même de son acte. Et, c'est à celle-ci que nous rapprochons Merleau-Ponty.

Autrement dit, pour que le langage soit vivant, l'écrivain doit pouvoir trouver la fin de son acte, la percevoir, dans l'écriture, et non à l'extérieur d'elle. Donc, c'est en écrivant dans la solitude du silence que l'écrivain manifeste la vérité du monde.

Enfin, c'est en ce sens seulement que la littérature est une nourriture essentielle à la philosophie, parce qu'elle est contemporaine du savoir. Rimbaud abonde dans ce sens, lorsqu'il écrit à Paul Demeny : « La Poésie ne rythmera plus l'action ; elle *sera en avant*<sup>12</sup>. » Mais, pour qu'il en soit ainsi, nous devons, selon nous, faire préalablement l'expérience essentielle du silence, sous les trois formes proposées. Ainsi, comme le souligne Haar, cela consiste non pas à voir le monde, mais bel et bien à laisser le monde se voir en nous : « [L'artiste] laisse [la] nature agir en lui, passer dans son corps, dans le travail de sa main<sup>13</sup>. »

---

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1945, p. xvi. Noté par la suite *PP* entre parenthèses.

2. *Id.*, « Le roman et la métaphysique », dans *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1996, pp. 36-37. Noté par la suite *RM* entre parenthèses. Nous avons modifié la citation.

3. *Id.*, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1953 et 1960, p. 39. Nous soulignons.

4. *Ibid.*

5. *Id.*, « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », dans *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, Librairie Armand Colin, 1947, p. 120.

6. *Id.*, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1960, p. 87.

7. *Id.*, *L'Oeil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1964, p. 22. Noté par la suite *OE* entre parenthèses.

8. Saint Augustin, *Les Confessions*, livre XI, chapitre XIV.

9. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, Tel, 1964, p. 319. Noté par la suite *VI* entre parenthèses.

10. *Id.*, « Cinq notes sur Claude Simon », *Esprit*, Paris, juin 1982, p. 65.
11. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1954, p. 896.
12. Arthur Rimbaud, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, 1992, p. 236.
13. Michel Haar, *L'Œuvre d'art : Essai sur l'ontologie de l'œuvre*, Paris, Hatier, Optiques-philosophie, 1994, p. 66. Nous avons modifié la citation.