

Merleau-Ponty

La question du « corps de l'esprit » dans la philosophie de Merleau-Ponty

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

1. Esquisse d'un état des lieux

Les rapports du corps et de l'esprit¹ se prêtent à deux lectures opposées, dualiste ou moniste. Chacune peut invoquer en sa faveur, comme Descartes le montre, une sorte d'évidence. En faveur du dualisme, on fera valoir que « les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels », dans la mesure où « la pensée qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l'extension qui est la raison commune des autres »². En faveur du monisme on alléguera l'expérience de la vie, qui témoigne du lien le plus intime entre l'intériorité subjective et l'extériorité matérielle.

L'une des voies qui se proposent pour surmonter l'opposition consiste à accepter le dualisme sur le plan phénoménal mais en cherchant à

¹ Ces termes sont pris initialement au sens qui est habituellement le leur dans les discussions sur le *mind-body problem*. L'esprit désigne des phénomènes tels que perceptions, sentiments, volitions (tous ceux que Descartes subsume sous le concept du *cogitare*), tandis que le corps désigne le champ des processus physiques en 3^e personne. Nous verrons dans la suite que Merleau-Ponty en propose une profonde réinterprétation.

² Descartes, Réponses aux troisièmes objections, AT, IX, 137 (*Œuvres*, édition Alquié, GF, p. 605-606)

le ramener à un monisme ontologique, d'orientation soit naturaliste et matérialiste, soit idéaliste.

La première orientation peut se prévaloir de plusieurs arguments. On fera valoir en particulier que le matérialisme se prête davantage que l'idéalisme au verdict de l'expérience³ et que la matière a une primauté chronologique et ontologique sur l'esprit : non seulement elle précède l'esprit dans l'histoire de l'univers, mais elle conditionne, là où l'esprit existe, son existence et toutes ses opérations⁴ ; la matière est l'assise de la vie comme la vie, en particulier par le cerveau, est l'assise de l'esprit. Ce que nous appelons l'esprit sera alors soit identique au cerveau, soit, du moins, dépendant du cerveau quant à son être et ses variations,

Si nous adoptons cette hypothèse, deux modèles, deux scénarios sont possibles, pour rendre compte de l'émergence de la vie et de l'esprit, deux variantes du naturalisme.

Le premier modèle, réductionniste, postule que l'inférieur est la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* du supérieur et soutient donc, sans préjudice des phénomènes d'émergence, que la matière inanimée est principe d'être et de connaissance de la vie et que celle-ci est à son tour principe d'être et de connaissance de l'esprit. Un philosophe comme Hans Jonas reconnaît au réductionnisme une valeur méthodologique incontestable : le réductionnisme cherche l'intelligibilité dans le commencement, dans le plus simple, dans les composants élémentaires du résultat, sans projeter le résultat dans le commencement et sans biaiser l'explication par anthropomorphisme. Mais la difficulté est alors de rendre compte du passage de la matière à l'esprit, du cerveau à la conscience : les neurophysiologistes d'hier et d'aujourd'hui ont beau affirmer qu'il existe « des mécanismes biologiques capables de produire la conscience »⁵, ils doivent reconnaître que « le processus qui conduit d'une configuration neuronale à une image reste un mystère que la neurobiologie n'a pas encore résolu »⁶. On répondra que ce « mystère » manifeste les bornes⁷, non les limites de notre connaissance, et la question mérite en effet

³ Hans Jonas écrit ainsi dans *Le phénomène de la vie* (PV), trad. de Danielle Lories, De Boeck Université, p. 30 : « ... le matérialisme est une variante de l'ontologie moderne plus intéressante et plus sérieuse que l'idéalisme. Car, parmi la totalité de ses objets – les corps en général – le matérialisme se permet aussi d'aborder avec sérieux le corps vivant ; et puisqu'il se doit de le soumettre également à ses principes, il s'expose au véritable test ontologique et par là même au risque d'échec : il se donne l'occasion de se heurter à ses limites – et là au problème ontologique. L'idéalisme peut l'éviter : il peut toujours, depuis le point de vue de la conscience pure, artificiel comme il l'est, interpréter « le corps », comme tous les autres corps, comme une idée ou un phénomène externe inscrit dans son horizon intentionnel et il peut désavouer la corporalité du soi : par ce moyen il s'épargne à lui-même le problème de la vie comme celui de la mort ».

⁴ Hans Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité* (PI), trad. de Ch. Arnsperger, Ed. La Nuit surveillée p. 48 : « Il y a de la matière sans esprit, mais pas d'esprit sans matière. La première partie de l'affirmation nous est enseignée par toute la nature non vivante et par une grande partie de la nature vivante; la seconde partie nous vient du fait que tout esprit (devant inclure ici tous les modes de la subjectivité) n'apparaît qu'en lien avec une matière organisée d'une manière particulière — organismes, nerfs, cerveaux — et qu'aucun exemple d'esprit sans corps ne nous est connu. Il s'ensuit que la matière a un être autonome et originel, l'esprit un être qui est conditionné par le précédent et en est dérivé ».

⁵ A. Damasio, *Le sentiment même de soi*, trad. de Cl. Larssonneur et de Cl. Tiercelin, Odile Jacob, p. 427, note 10.

⁶ Id. p. 410.

⁷ Ibid. : « Entre les événements neuronaux au niveau de la molécule, de la cellule et du système nerveux que nous sommes capables d'appréhender, et l'image mentale dont nous

d'être examinée. Mais, jusqu'à nouvel ordre, le passage de la matière à l'esprit reste, dans la voie d'un certain matérialisme, une terre inconnue.

Le second modèle cherche la source de l'intelligibilité dans le résultat plutôt que dans le commencement. Il s'agit, cette fois, de comprendre le sens d'être de l'inférieur à la lumière du supérieur, d'« accepter d'être enseigné par le plus élevé, le plus riche, relativement à tout ce qui est inférieur »⁸. Assumé avec conséquence, ce second modèle conduit à admettre que « ce qui a l'air d'un saut est en réalité une continuation », que le nouveau se prémédite, est en puissance dans l'ancien et qu'« une finalité généralisée de la nature se manifeste inconsciemment dans son mécanisme causal déterministe »⁹. Jonas fait sien ce second modèle et il est ainsi conduit à un panpsychisme inspiré de Leibniz et qui prête à la matière une sorte d'intériorité appétitive et un vouloir de dépassement de soi-même¹⁰.

La seconde orientation, idéaliste, donne la préséance ontologique à la conscience, à la subjectivité et tend à réduire la matière au rang de représentation pour la *res cogitans*. La difficulté qui en résulte est bien connue : si l'on fait du corps propre une « idée externe » de la conscience, il est impossible qu'il soit une « extension extérieure réelle »¹¹ du vivant dans le monde, et c'est alors le conditionnement corporel de la conscience qui devient incompréhensible.

Merleau-Ponty n'entre dans aucune de ces deux orientations alternatives. Il pense assurément que le dualisme est impossible, au sens où il est récusé par l'expérience que nous avons de notre ouverture au monde, mais il est aussi convaincu que l'abandon du dualisme ne peut pas signifier un retour au monisme, soit naturaliste, soit idéaliste. Et cependant le dialogue avec la phénoménologie accompagne toute sa pensée. Il considère que ce qui bloque l'ontologie, chez Husserl, c'est « l'idéologie de la conscience », mais il admet aussi qu'il y a une vérité de l'idéalisme qui, reformulée, doit être conservée (contre un certain matérialisme, un certain naturalisme) : Merleau-Ponty refuse le principe d'une genèse matérialiste de la subjectivité¹², dans la pensée que nous n'avons pas à faire surgir la conscience de la matière, qu'elle est toujours déjà au cœur de notre ouverture au monde et accompagne, comme un socle invisible, toutes les manifestations du monde ; dans le même sens, une note inédite évoque l'impossibilité de poser l'Être à part de l'homme¹³. Là où Hans Jonas construit un monisme explicatif, Merleau-

cherchons à connaître le mode d'apparition reste une lacune, un vide à combler par des phénomènes physiques encore inconnus mais vraisemblablement identifiables ». La question est de savoir (comme l'adverbe *vraisemblablement* le suggère) s'il faut donner à notre ignorance sur ces questions un statut de fait ou un statut de droit.

⁸ *Le Principe responsabilité* (PR), trad. par Jean Greisch, Champs-Flammarion, p. 139.

⁹ PR 143.

¹⁰ PR 148.

¹¹ Hans Jonas, PV 29.

¹² Cette position est aussi, *mutatis mutandis*, celle de Bergson, qui écrit dans *Matière et mémoire*, Félix Alcan, Paris, p. 29 : « Quant à la perception même, en tant qu'image, vous n'avez pas à en retracer la genèse, puisque vous l'avez posée d'abord et que vous ne pouviez pas, d'ailleurs, ne pas la poser : en vous donnant le cerveau, en vous donnant la moindre parcelle de matière, ne vous donniez-vous pas la totalité des images ? ce que vous avez donc à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite ».

¹³ Quand je cite un passage des manuscrits inédits déposés à la Bibliothèque nationale, je l'indique par la mention MBN suivie du n° du microfilm et du n° de la page - ici MBN, VIII, 2, 174 : « On peut montrer inductivement qu'il y a eu un monde avant l'homme – la phi-

Ponty édifie donc plutôt un monisme *phénoménologique*¹⁴, reconnaissant l'originalité de l'ordre de l'esprit et légitimant en même temps la recherche matérialiste du « corps de l'esprit ».

I. Dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty établit que le corps doit être compris en termes de forme ou de structure

Si, selon l'enseignement kantien, repris sur ce point par Husserl, toute réalité concevable s'annonce comme sens à la conscience, alors « l'expérience d'une chose réelle ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit »¹⁵, et nous dirons donc que « nous n'avons jamais affaire à un corps en soi mais à un corps pour une conscience » (SC 283/224) et que « le corps devient l'un des objets qui se constituent devant la conscience » (SC 271/215), c'est-à-dire une idéalité (SC 286/227) Mais on doit nuancer cette proposition en ajoutant que le corps, dans l'expérience originelle, est un sens pour une conscience *sensible* et qu'il est donc, non pas une pure essence, mais la « jonction d'une idée et d'une existence indiscernables ». Le corps n'est ni corps en soi, ni idée mais structure (SC 281/223)

Merleau-Ponty précise en outre que la notion de corps n'est pas univoque : le corps présente un sens original dans l'ordre physique, dans l'ordre vital et dans l'ordre humain ; matière, vie, esprit ne sont pas « comme trois ordres de réalité ou trois sortes d'être, mais comme trois plans de signification ou trois formes d'unité » (SC 274/217).

Cette analyse est intégralement applicable au corps humain, qui est lui aussi une structure, une idéalité et une existence indivises. Et dans l'ordre humain non plus, le corps n'est pas une notion univoque. Et c'est pourquoi on peut parler d'une « ambiguïté de la nature corporelle » (SC 281/223). Le corps humain relève de différents régimes d'existence, au sens où son fonctionnement peut être intégré à différents niveaux ; le corps humain désigne tour à tour une « masse de composés chimiques en interaction », une « dialectique du vivant et de son milieu biologique » ou bien encore une « dialectique du sujet social et de son groupe » (SC 286/227).

Ces trois plans ne sont pas, ontologiquement, à égalité de rang. Dans son geste anti-naturaliste, *La structure du comportement* donne la préséance au troisième, qui est la clé des deux premiers : « l'ordre humain de la cons-

losophie qui ne pose pas l'Être à part de l'homme, peut-elle purement et simplement ignorer cette pensée inductive ? Si elle le fait, elle risque, comme l'idéalisme, de devenir "folie" au regard de l'expérience. Il faut définir une philosophie qui à la fois prenne le monde, non pas causalement, mais tel qu'il est impliqué dans le *Dasein*, qui, donc dépasse le scientisme, et qui pourtant lui reconnaisse sa vérité subordonnée, en montrant que notre *Dasein*, coextensif à l'être, se temporalise pourtant comme un *Seiende*, se trouve lui-même comme engagé dans l'être. Donc ni philosophie causale, centripète, ni philosophie centrifuge ».

¹⁴ Le monisme naturaliste peut s'entendre au sens où la pensée est comprise comme un effet des processus physico-chimiques du cerveau. Merleau-Ponty le refuse en faisant valoir qu' « on ne fera jamais comprendre comment la signification et l'intentionnalité pourraient habiter des édifices de molécules ou des amas de cellules ... » (*Phénoménologie de la perception* (PP), Gallimard, 1945, p. 404). Mais le monisme naturaliste peut aussi s'entendre au sens où la vie et la pensée seraient le développement de dispositions dormantes dans la matière originelle. A ces deux formes de naturalisme, qui sont des monismes « explicatifs », Merleau-Ponty oppose un monisme phénoménologique dont la teneur se précisera dans la suite de cette étude.

¹⁵ *La structure du comportement* (SC), PUF, 1942, p. 270, et Quadrige, 1990, p. 215 (dans la suite, la première pagination est celle de 1942, la seconde, celle de 1990).

science n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement » (SC 274/218). Cette primauté transcendantale de l'esprit sur la matière et la vie (ou de l'esprit constituant sur la nature constituée) est, comme on sait, la clé de voûte de l'idéalisme critique. Elle implique que le sujet transcendantal soit sans genèse ou sans histoire, puisqu'il n'y a genèse ou histoire que *pour* le sujet transcendantal¹⁶. Merleau-Ponty retient cette primauté de l'esprit comme instance transcendantale mais en propose une formulation toute différente et précise que sa conception du transcendantal ne rejoint celle de Kant que par simple homonymie (SC 280/223). Le transcendantal kantien n'est rien de plus qu'une condition de droit de l'expérience ; il surplombe donc la conscience empirique du sujet incarné et n'a pas à connaître de ses accidents. En revanche, ce que Merleau-Ponty cherche à penser dans le concept de structure, c'est une inhérence du transcendantal à la facticité de l'existence. Dès lors, même si la conscience ne *connaît* sa genèse qu'en se la donnant librement dans le mode de l'objectivité, cette genèse demeure, du point de vue de l'*existence*, dans la « profondeur présente » de l'esprit, non pas devant l'esprit, mais plutôt, si l'on ose dire, dans son dos, de telle sorte que « pour la vie comme pour l'esprit, il n'y a pas de passé absolument passé... » (SC 282/224). Nous verrons, que cette résistance de la genèse à l'objectivité commande le tournant ontologique de la fin des années 50, qui est une critique radicale de l'ontologie de l'objet.

Si on veut retenir les concepts traditionnels d'âme et de corps, on précisera que ces concepts ne sont pas à entendre au sens cartésien de substances différentes en nature, mais plutôt au sens aristotélicien de niveaux d'intégration. Âme et corps sont des concepts relatifs, comme matière et forme. Dans une série ordonnée de niveaux d'intégration, le plus intégré est désigné comme âme, le moins intégré comme corps : « chacun de ces degrés est âme à l'égard du précédent, corps à l'égard du suivant » (SC 286/227). On dira que l'âme agit sur le corps lorsque « le fonctionnement corporel est intégré à un niveau supérieur à celui de la vie et que le corps est vraiment devenu corps humain » (SC 275/218) (âme et corps ne se distinguent même plus quand l'homme s'identifie à la troisième dialectique, celle de l'esprit (Idem). On dira à l'inverse que le corps agit sur l'âme quand le comportement se désorganise et laisse place à des structures moins intégrées. Le corps en général est « un ensemble de chemins déjà tracés, de pouvoirs déjà constitués, le sol dialectique acquis sur lequel s'opère une mise en forme supérieure et l'âme est le sens qui s'établit alors » (SC 286/227).

Le supérieur et l'inférieur jouent chacun pour l'autre le rôle d'un fondement. L'avènement du supérieur suspend l'autonomie des ordres inférieurs et leur donne une signification nouvelle (SC 244/195)¹⁷, mais il n'abolit pas les niveaux inférieurs (qui en demeurent le socle), il les contient métamorphosés dans sa profondeur présente. Ainsi toute atteinte des ordres inférieurs

¹⁶ SC 280/222 : « quelles que soient les conditions extérieures – corporelles, psychologiques, sociales – d'où dépend le développement de la conscience, et même s'il ne se fait que peu à peu dans l'histoire, au regard de la conscience de soi acquise l'histoire même d'où elle sort n'est qu'un spectacle qu'elle se donne ». La *Phénoménologie de la perception* dira dans le même sens : la nébuleuse de Laplace « n'est pas derrière nous à notre origine, elle est devant nous dans le monde culturel » (PP 494).

¹⁷ Voir aussi SC 282/224 : « le comportement supérieur garde dans la profondeur présente de son existence les dialectiques subordonnées ... ».

(comme une destruction d'une partie de l'étendue matérielle du cerveau) altère le fonctionnement des ordres supérieurs¹⁸, comme toute altération des ordres supérieurs rétroagit sur les ordres inférieurs. On ne doit méconnaître ni l'originalité ni l'interdépendance de ces différents ordres. Merleau-Ponty refuse la position de Gassendi qui, confondant le corps biologique et le corps phénoménal (oblitérant l'originalité ontologique de l'esprit) soutient que « l'esprit croît et s'affaiblit avec le corps », comme celle de Descartes selon laquelle le corps n'entre en rien dans la perfection de l'esprit (qui possède *en soi* sa perfection) : « si le corps joue un rôle pour empêcher l'effectuation de l'esprit, c'est qu'il y est impliqué quand elle s'accomplit » (SC 284/225, note).

Comment y est-il impliqué ? Merleau-Ponty ne le précise guère et se préoccupe surtout de montrer que la perception n'est pas explicable par le fonctionnement nerveux, que c'est, au contraire, plutôt le fonctionnement nerveux qui est explicable par la perception ou par le champ phénoménal que la perception ordonne¹⁹. Reprenant une analyse de Max Scheler²⁰, Merleau-Ponty montre que les appareils du corps expliquent *que* nous percevons, mais non pas *ce que* nous percevons.

On en conclura, en reprenant le mot de Descartes²¹ contre le dualisme cartésien, que « c'est l'âme qui voit et non pas le cerveau » (SC 261/207) et qu'une analyse physiologique, une explication matérialiste de la perception comme de tout autre phénomène de conscience est radicalement impossible²².

¹⁸ Merleau-Ponty précise cependant que l'altération de l'inférieur n'exerce pas de causalité *directe* sur les ordres supérieurs. La section du nerf optique « ne provoque un changement du champ phénoménal qu'en rendant impossible le fonctionnement d'ensemble de l'écorce sous l'action des excitants lumineux » (SC 279/221-222).

¹⁹ SC 261/207 : « Le fonctionnement nerveux [...] n'est pas concevable lui-même sans référence au champ phénoménal et à ses lois d'équilibre ; c'est un processus de forme dont la notion est empruntée, en dernière analyse, au monde perçu ». Dans le même sens, Merleau-Ponty observe que le fonctionnement de la substance nerveuse est toujours global et qu'aucune fonction ne peut être strictement localisée. La région visuelle et la région auditive ne fonctionnent qu'avec le centre, dans une activité globale du cerveau, une « pensée intégrale », qui transfigure les contenus visuels ou auditifs hypothétiques, au point de les rendre méconnaissables. Mais l'altération de l'une de ces régions se traduit par un déficit déterminé. Ce qui veut dire que chaque région conserve sa spécificité, qui est comme sublimée dans le fonctionnement normal mais redevient visible dans la pathologie (SC 282/224).

²⁰ SC 279/222 : « La somme des événements nerveux ayant lieu en chaque point de l'écorce » « rend compte du *fait* que je perçois, mais non pas de *ce que* je perçois ». L'ouvrage cité de Scheler est *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, (p. 394). L'idée est reprise dans de nombreuses notes de travail de la fin des années 50, ainsi : « Rejeter l'ontologie objectiviste du psychologue : Scheler – l'existence du corps et de ses appareils n'est que révélateur. On n'explique pas perceptio n par eux. – Bien indiquer que ceci n'est pas idéalisme : je ne veux pas dire qu'on peut percevoir sans corps. Je veux dire que considération du corps objectif est conséquences sans prémisses » (BMN, VII, 124).

²¹ Merleau-Ponty se réfère à la *Dioptrique* de Descartes, Discours sixième : « c'est l'âme qui voit et non pas l'œil ».

²² SC 278/221 : « Le corps vivant et le système nerveux, au lieu d'être comme des annexes du monde physique où se prépareraient les causes occasionnelles de la perception, sont des « phénomènes » découpés parmi ceux que la conscience connaît ». SC 278-279/221 : « L'illusion d'une opération transitive des stimuli sur les appareils sensoriels et de ceux-ci "contre la conscience" vient de ce que nous réalisons à part le corps physique, le corps des anatomistes, ou même l'organisme des physiologistes, qui sont des abstractions, des instantanés pris sur le corps fonctionnel ».

II. La *Phénoménologie de la perception* reprend et précise la distinction déjà établie par *La structure du comportement* entre corps phénoménal et corps objectif

Le « corps phénoménal » est le corps comme « moyen de notre communication » avec le monde (PP 109) ou comme « véhicule de l'être au monde » (PP 264, note), qui « projette autour de lui un certain milieu »²³. Le corps phénoménal est donc aussi le « corps propre », le « corps sujet », c'est-à-dire le corps que le sujet percevant éprouve comme le sien (PP 113), comme « corps pour moi » (p. 123, note).

Le corps humain est dit objectif, quand il est considéré *partes extra partes*, c'est-à-dire comme ayant des organes séparés (PP 264), distribués dans l'étendue. Il n'a à la rigueur qu'une « existence conceptuelle » (PP 493), que lui donne l'attitude objectivante. C'est donc aussi le corps pour autrui (PP 123), le corps « tel que le décrivent les livres de physiologie » (PP 403) et « qui est formé par appauvrissement à partir d'un phénomène primordial du corps pour nous, du corps de l'expérience humaine ou du corps perçu » (PP 403-404) ; on le présentera donc comme une « image appauvrie » du corps phénoménal (PP 493).

Merleau-Ponty précise le statut ontologique du corps phénoménal en étudiant les phénomènes du membre fantôme et de l'anosognosie, qui ont en commun d'être influencés par des facteurs psychologiques ou historiques et des facteurs physiques²⁴.

Cette double sensibilité montre que le membre fantôme s'inscrit dans un mode d'être du corps humain qui ne relève ni d'un réseau de processus en troisième personne, ni d'une pure pensée de soi et de son corps. Ce mode d'être, qui est ouvert à la fois aux événements du corps objectif et aux événements d'une histoire personnelle, Merleau-Ponty l'appelle existence ou être au monde. On parlera donc à la rigueur d'un refus de la mutilation (pour le membre fantôme), ou d'un refus de la déficience (pour l'anosognosie), mais en précisant que ce refus n'est pas de l'ordre de la volonté ou de la conscience thétique. Il s'agit plutôt d'un « refoulement organique » au sens de l'avènement dans l'existence d'une dimension d'impersonnalité, transversale à la distinction du physiologique et du psychologique.

Le corps phénoménal relève donc de différents régimes d'existence, du moins personnel au plus personnel. L'existence personnelle (que l'on peut appeler *âme* ou *esprit*²⁵) est celle où je suis « une totalité intégrée, rigoureusement unique, où les détails n'existeraient qu'en fonction de l'ensemble » (PP 99). L'existence impersonnelle, où l'homme devient corps ou organisme, est celle où « je deviens le lieu où s'entrecroisent de multiples causalités ».

²³ Voir aussi PP 269 (note).

²⁴ PP 91. L'indication concernant les déterminants physiques ne paraît pas confirmée par une publication récente traitant de ces mêmes questions, *Le fantôme intérieur*, du neurologue américain V.S. Ramachandran, trad. de Michèle Garène Ed. Odile Jacob. Ce livre, qui présente un matériel clinique d'un grand intérêt pour le philosophe souligne au contraire à quel point le membre fantôme résiste aux interventions chirurgicales.

²⁵ L'âme et le corps désignent des modalités temporelles de l'existence (PP 493) au sens exactement où « Bergson a bien vu que le corps et l'esprit communiquent par la médiation du temps » (PP 93). Mais les termes *âme* et *esprit* ne sont pas substituables : l'âme est en relation diacritique avec le corps et l'esprit avec la nature.

Ces deux régimes de l'existence communiquent par la médiation du temps (PP 93 note 2), et cette communication temporelle est la clé de l'union de l'âme et du corps (PP 105 et 493). On parlera donc d'un « entrelacement » entre l'existence personnelle et l'existence impersonnelle (PP104), d'un passage, d'un va-et-vient constant de l'un à l'autre, « tournant insensible », « virage », parfois aussi « fusion » ou « sublimation de l'existence biologique en existence personnelle » (PP 100).

Le sens que Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, donne aux concepts d'*âme* et de *corps* dépend, en outre, de l'usage qu'il fait des concepts de *nature* et d'*esprit* qui désignent à la fois des régions de l'être et des « feuillets » de l'existence.

Ces deux feuillets sont inséparables. Tout phénomène humain porte la double marque de la nature et de l'histoire : l'homme « est enraciné dans la nature au moment où il la transforme par la culture » (PP 231) et, à l'inverse, tout ce qui est naturel dans l'homme est pétri d'historicité ; le corps humain, qui est un organisme, est toujours et indivisiblement un objet culturel, un pouvoir d'expression, la trace, la sédimentation d'une existence. Aucun dieu ne pourrait « délimiter ce qui nous vient de la nature et ce qui nous vient de la liberté » (PP 197).

Néanmoins nature et esprit désignent des polarités de l'existence. L'homme est son corps au sens où il est un sujet naturel²⁶ ou un moi naturel (PP 502), « incarné dans une nature » (PP VII et 398), qui est indivisiblement en lui et hors de lui. Le corps désigne alors une couche acquise, sédimentée, de l'existence, une spontanéité pré-personnelle. L'homme est esprit au sens où il est une productivité (PP 229), une création de sens, un échappement²⁷, une liberté. Relève de cet échappement l'invention de sens par laquelle l'évidence sensible passe en évidence rationnelle ou bien par laquelle la fonction sexuelle devient la conduite de l'amour ou une émission vocale une expression symbolique (PP 226).

A la jointure de la nature et de l'esprit se trouve la perception. Elle est leur indivision, mais elle est aussi, avec le virage du temps naturel en temps historique, un premier échappement à la nature. La perception serait donc la nature qui s'échappe à elle-même, qui invente un régime du sens qui conduit la nature au-delà de la nature. La perception est l'opération d'une « puissance ouverte et indéfinie de signifier »²⁸, qui se dessine dans la nature, mais devient, dans la vie humaine, un vecteur de liberté.

Cette situation met bien en évidence l'orientation de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty se propose de penser le statut transcendantal de la perception, c'est-à-dire d'une existence qui s'apparaît à elle-même comme surgissant d'une nature dans laquelle elle reste aussi engagée et qui se comprend donc comme étant à la fois « naturante » (esprit) et « naturée » (nature ou corps). C'est pourquoi la perception est indivisiblement fondatrice et fondée : fondée, puisqu'elle est née et s'enracine dans des pouvoirs naturels dont le sujet « n'a pas le secret »²⁹ ; mais fondatrice, puisque

²⁶ PP 231 : « je suis donc mon corps au moins dans toute la mesure où j'ai un acquis et réciproquement mon corps est comme un sujet naturel, comme une esquisse provisoire de mon être total ».

²⁷ PP 199, 201, 221, etc.

²⁸ PP 226.

²⁹ PP 463.

c'est dans sa lumière, la lumière naturelle, que tout peut apparaître, y compris sa propre naissance et sa nature. Telle est la situation que Merleau-Ponty désigne par le terme de *Fundierung* c'est-à-dire une fondation réciproque ou croisée et dissymétrique : quand on pense l'ouverture au monde comme perception, les puissances naturelles du corps sont le fondement de l'esprit comme l'esprit est celui de la nature ; mais le second point de vue a primauté sur le premier : l'esprit doit surgir et s'échapper de la nature pour reconnaître en elle son origine (et penser cette origine dans la modalité de l'objectivité). Et c'est pourquoi la signification de la nature (et du « sujet naturel ») est dans l'esprit, mais non pas la signification de l'esprit dans la nature. La nature est, comme le dit Merleau-Ponty en une formule significative, ce dont l'Esprit avait besoin « non seulement pour s'incarner, mais encore pour être »³⁰.

Et c'est pourquoi le « sujet naturel » présente une certaine ambiguïté, au sens où il est à la fois le fond porteur de l'esprit et une objectivité que se donne l'esprit dans sa libre puissance transcendante.

Cette ambiguïté est dissimulée par l'usage que fait Merleau-Ponty du concept de « corps phénoménal ». Le corps phénoménal est l'existence même dans son déploiement multiforme sur une échelle qui s'étend du corps le plus vivant, c'est-à-dire le corps comme transcendance et invention de sens jusqu'au corps *partes extra partes*, c'est-à-dire le corps qui n'opère pas sa propre synthèse, qui est corps pour autrui et non corps pour soi. Le corps humain vit toujours selon différents régimes de corporéité (ou différents régimes de tension de durée) : il est toujours « un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace »³¹, un corps habituel, un corps qui se rassemble et se transfigure dans le geste et l'expression, enfin le corps d'une personne engagée dans une histoire ; et toute altération d'un régime d'existence ou de corporéité s'exprime ou se traduit dans les autres registres de l'existence.

Mais en même temps le pôle actif ou inventif du corps phénoménal tend à coïncider avec la puissance transcendante de l'esprit tandis que le pôle passif ou acquis du corps phénoménal tend à s'identifier avec le corps objectif qui n'est que *pour* une conscience ou un esprit. Ainsi tend à se reconstituer la polarité idéaliste de l'esprit constituant et de la nature constituée. Merleau-Ponty découvre peu à peu que la philosophie de la conscience, dans la *Phénoménologie de la perception*, n'a pas été dépassée. Du coup, comme le suggère une note de *Le visible et l'invisible* de juillet 1959³², c'est le roc du corps objectif, c'est-à-dire le conditionnement objectif de la vie de l'esprit qui sont perdus, qui deviennent incompréhensibles. Le risque du « départ » idéaliste est bien, comme cela été remarqué ci-dessus, de perdre « l'extension extérieure réelle » du corps humain et, en même temps qu'elle, le conditionnement de la vie de l'esprit par le corps objectif.

III. Les esquisses de la fin des années 50

Merleau-Ponty y montre que les concepts de corps et d'esprit sont solidaires, au moins dans la philosophie moderne, d'une histoire ontologique

³⁰ PP 147.

³¹ SC 204.

³² *Le visible et l'invisible* (VI), Gallimard, Tel, p. 253.

dominée par l'ontologie de l'objet : comme le montre déjà Husserl, on ne peut idéaliser le corps, en l'identifiant à l'étendue matérielle *partes extra partes*, sans poser, en contre-abstraction de l'étendue géométrique, un être psychique ou spirituel. On ne surmontera donc l'ontologie de l'objet qu'en récusant les « bifurcations » qu'elle implique, et en particulier la bifurcation du corps et de l'esprit³³.

Pour infléchir les concepts de corps et d'esprit dans le sens d'une ontologie de l'être vertical, la première condition est de mettre hors jeu une fois pour toutes l'idéalisme philosophique et le réalisme scientifique, qui sont les deux versants de l'ontologie de l'objet, en abandonnant à la fois la lecture « subjective » du corps phénoménal et la lecture « objective » du corps objectif.

En effet, si le corps est compris comme corps phénoménal, et si le corps phénoménal est pensé comme « corps pour soi » ou « corps-sujet », le lien du corps à l'esprit est comme impliqué dans sa définition ; il n'y a plus de problème d'articulation entre corps et esprit, mais c'est au prix d'un effacement de « l'extension extérieure réelle » du corps. Et si le corps est compris comme corps objectif, sa corrélation à la vie de l'esprit n'est intelligible (si elle peut jamais l'être), que sous la supposition, manifeste chez les cartésiens, d'une science et d'une opération divines. Rappelant que le concept de « jugement naturel » suppose que le corps humain soit compris comme un artefact où se réifie, pour ainsi dire, une part de l'omniscience divine³⁴, Merleau-Ponty écrit dans une note inédite : « ... il n'y a aucun moyen de comprendre comment le corps humain pourrait être objet (à moins de supposer derrière lui un fabricant qui le dispose de manière à percevoir comme s'il savait vraiment divinement bien l'optique et la géométrie »³⁵. De même que la cosmologie de Laplace, en dépit de sa dénégation, est un déisme qui s'ignore, de même on ne peut prêter au corps objectif le pouvoir d'engendrer l'esprit qu'en supposant une sorte de démiurgie divine de la nature.

Comment serait possible cette lecture « non objective » du corps objectif et cette lecture « non subjective » du corps phénoménal, Merleau-Ponty l'esquisse dans la note de travail de juillet 1959 mentionnée ci-dessus. L'aphasie, pour reprendre l'exemple longuement examiné par la *Phénoménologie de la perception*, est « un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage ». Cet événement peut être exprimé et noté « abstraitement » comme une altération du corps « physique », c'est-à-dire tel que le connaît l'anatomo-physiologie, mais il peut aussi être exprimé et noté dans sa com-

³³ BMN VI, 3.

³⁴ VIII, 2 210 : « Les récepteurs qui sont « institués de la nature » pour nous faire avoir le sentiment de la grandeur réelle des objets, des “constances” dans un contexte variable. Ces récepteurs sont l'occasion de jugements que Dieu forme en nous sans nous ou jugements naturels. Ce ne sont pas de vrais jugements. Ce sont des inclinations naturelles qui résultent de l'opération finalisante de Dieu, chez les cartésiens. Ils sont donc vus dans la perspective d'un esprit infini donné, et de son corrélatif, l'idée entièrement distincte du monde existant. Le monde vrai, la trigonométrie vraie, i.e. tels qu'ils sont en Dieu, sous-tend le fonctionnement perceptif, qui donne seulement en abrégé et tout fait un calcul qui est fait en Dieu. Dans la cybernétique il faut que le computer naturel, qui n'a pas été fait selon cette science infinie, fasse le même travail. C'est impossible - ou bien c'est dire que la nature qui monte les cerveaux est Dieu ».

³⁵ BMN, VIII, 2, 209.

plétude ontologique, c'est-à-dire comme une altération survenant à un corps « humain » engagé dans une culture, une histoire et un réseau intersubjectif. Le corps « physique » de l'aphasique n'est pas qualifiable comme « objectif » car il n'est pas seulement « du visible », étalé devant le regard, son visible déborde dans l'invisible ou le sens, dans cet ordre du sens où un corps s'annonce comme structure (et d'abord comme physique, unité de corrélation ou de co-variation entre ses parties composantes) ; et le corps « humain » ou « phénoménal » de l'aphasique n'est pas qualifiable comme « subjectif » au sens où le physique, l'objectif, le visible, se doublerait de conscience ou d'intériorité. Car le corps phénoménal ou humain n'est pas moins visible que le corps « physique »³⁶, mais son visible relève d'une autre échelle et déborde dans un autre ordre d'invisible ou dans un autre ordre du sens que le sens physique, il se creuse d'un sens « humain », qui engage une histoire, une culture et un réseau d'intersubjectivité, et ce sens humain est ce que nous appelons « esprit ». Il n'est pas pertinent, pour Merleau-Ponty, de lier, par une relation directe de causalité, en une sorte de court-circuit ontologique, les altérations de la matière cérébrale et les altérations de la conduite humaine de l'aphasique³⁷. Merleau-Ponty se refuse à séparer (pour les réunir ensuite par une relation de causalité) un visible (qui serait le « physique », l'objectif) et un invisible (qui serait pure intériorité). Son souci est de distinguer plusieurs figures ou plusieurs ordres de l'unité indéchirable du visible et de l'invisible.

On conclura de ces analyses que la distinction du corps objectif et du corps phénoménal ne prend son juste sens que si elle est inscrite dans une réflexion sur la différence entre les ordres de l'être, ordre physique, ordre vital, ordre humain. Ces ordres ne sont pas des ordres de « réalité », ni peut-être même des ordres de « sens », mais plutôt des ordres de l'Être brut ou vertical

L'ordre physique désigne un champ ou une structure où le visible déjà se creuse d'invisible (ou de sens) mais où l'invisible n'est rien d'autre que l'unité, la totalité, le co-fonctionnement des parties de l'être visible.

Un organisme, en un sens, n'est que physico-chimie, car « on ne voit pas comment une autre causalité (vitale, d'entéléchie) viendrait interférer avec celle-là »³⁸. Mais le vivant n'est pas réductible au physico-chimique, pour autant que, dans un organisme, le visible se creuse d'un sens original,

³⁶ Et c'est pourquoi l'altération du corps phénoménal ou humain de l'aphasique se fait voir dans toute son ampleur à ceux qui partagent son histoire autant et même plus qu'à lui-même.

³⁷ G. Canguilhem, dans une contribution intitulée « Le cerveau et la pensée » (*G. Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Fayard) cite cette réflexion de Janet : « On a exagéré en rattachant la psychologie à l'étude du cerveau. Depuis près de cinquante ans, on nous parle trop du cerveau, on dit que la pensée est une sécrétion du cerveau, ce qui est une bêtise, ou bien que la pensée est en rapport avec les fonctions du cerveau. Il arrivera une époque où l'on rira de cela : ce n'est pas exact. Ce que nous appelons la pensée, les phénomènes psychologiques, n'est la fonction d'aucun organe particulier: ce n'est pas plus la fonction du bout des doigts que ce n'est la fonction d'une partie du cerveau. Le cerveau n'est qu'un ensemble de commutateurs, un ensemble d'appareils qui changent les muscles qui sont excités. Ce que nous appelons idée, ce que nous appelons phénomènes de psychologie, c'est une conduite d'ensemble, tout l'individu pris dans son ensemble. Nous pensons avec nos mains aussi bien qu'avec notre cerveau, nous pensons avec notre estomac, nous pensons avec tout: il ne faut pas séparer l'un de l'autre. La psychologie c'est la science de l'homme tout entier: ce n'est pas la science du cerveau: c'est une erreur psychologique qui a fait beaucoup de mal pendant très longtemps. »

³⁸ *La Nature* (CN), Seuil, p. 268.

biologique, irréductible au sens physique. Pour qu'apparaisse ce sens biologique, une certaine vue de l'organisme est requise. La vue proximale, microscopique, celle qui relève de la « myopie savante », selon une formule que Merleau-Ponty emprunte à Nietzsche, ne voit dans l'organisme que physico-chimie, c'est-à-dire « une somme d'événements instantanés et ponctuels ». La vue globale, au contraire, voit dans l'organisme un « phénomène-enveloppe », c'est-à-dire un champ dont l'originalité est de créer un « espace-temps biologique »³⁹, une autre façon d'être à l'espace et au temps.

La reconnaissance de cette spatio-temporalité originale a conduit l'embryologie, pour autant du moins qu'elle ait cherché à dépasser l'opposition du mécanisme et du finalisme, vers « une nouvelle notion du possible »⁴⁰ : dans l'organisme en développement, il y a un *être en puissance*, au sens où son présent empiète sur le futur ou anticipe le futur. Comment comprendre cette puissance ? Elle signifie à coup sûr que l'avenir ne *s'ajoute* pas au présent, comme le voudrait le schème mécaniste selon lequel l'être tout actuel, enfermé dans l'instant de son existence et de son être tel, disparaît et renaît à chaque instant comme par une création divine continuée, qui est le modèle de la causalité *a tergo*. Mais elle ne signifie pas pour autant que l'avenir serait *contenu* ou préformé dans le présent, selon un schème aristotélien et surtout leibnizien. Elle signifie plutôt qu'il y a dans l'organisme en genèse comme un néant actif, une ouverture à son avenir, un engagement dans une « histoire naturelle » où l'avenir n'est ni quelconque (puisque'il existe des types) ni tout puissant (puisque'il existe des « monstres »). L'espace-temps biologique est un espace-temps d'enveloppement du possible dans l'actuel. L'être vivant n'est donc pas positivité mais être mêlé de néant.

On peut dire, en bref, que le corps vivant relève de l'ordre physique par « sa racine hylétique », mais qu'il outrepassa la physico-chimie, au sens où il est une genèse, un comportement, c'est-à-dire un espace-temps spécifique. Cette racine hylétique est d'ailleurs l'assise permanente de l'être biologique, elle est le contrepoint de son développement : l'être vivant est indivisiblement comportement, conduite et sédimentation ou stabilisation du comportement dans des appareils organiques.

Lorsque le corps vivant devient chair, *sensibilité* et *motilité*, qui sont inséparables⁴¹, une nouvelle figure de l'espace-temps d'enveloppement apparaît. Il n'y a plus seulement enveloppement de l'espèce dans l'embryon et du futur dans le présent, mais enveloppement des corps perçus dans le corps percevant, *Ineinander* du percevant et du perçu. Dans la mesure où le perçu est aussi percevant, la doublure d'invisible du visible s'approfondit encore.

La sensibilité ne vient pas au corps vivant par une âme qui descendrait dans le corps. Le corps vivant devient chair par l'émergence d'un nouveau champ qui se caractérise par une certaine réflexivité ou réversibilité. Le corps vivant devient un corps sensible au moment où il acquiert le pouvoir de se toucher soi-même (ou de se voir lui-même, par l'intermédiaire du congénère), c'est-à-dire de se séparer de soi en s'unissant à soi, de s'unir à soi en se séparant de soi, de telle sorte que le touchant et le touché, le voyant et le vu, sont à la fois mêmes *et* autres. Et quand il devient capable de se tou-

³⁹ Idem.

⁴⁰ *Résumés de cours du Collège de France* (RC), Gallimard, p. 137.

⁴¹ CN 270.

cher, le corps est aussi capable d'insérer le monde ambiant dans ce circuit de réversibilité qui sépare et unit le corps à lui-même. Être sensible, c'est se retrouver soi-même en se perdant dans le monde ou se perdre soi-même en se retrouvant dans le monde. Et c'est pourquoi la sensibilité est indivisiblement source de plaisir, d'angoisse, de désir (Merleau-Ponty parle ainsi d'un narcissisme de la vision) et naissance du symbolisme⁴².

Cet enveloppement du percevant et du perçu peut aussi se spécifier, sous certaines conditions, comme enveloppement réciproque des vivants dans un champ d'un nouveau genre que Merleau-Ponty appelle « interanimalité ». Dans ce champ original, les vivants, nonobstant leur racine hylétique individualisante, sont en même temps « réunis par le haut, par les liens d'un Être-pour-autrui institutionnel et naturel »⁴³.

Le corps sentant devient un corps humain par le passage de la perception au *logos*⁴⁴, c'est-à-dire l'émergence d'un nouveau champ et d'un nouveau statut du sens, de l'invisible ou de l'idéalité.

Le visible est creusé d'invisible ou de sens. Il est structuré par des invariants, des « essences charnelles », que la perception reconnaît infailliblement (comme on reconnaît un visage sans pouvoir le décrire analytiquement). Dans la perception, ces invariants sont invisibles au sens où ils sont ensevelis dans le visible et se confondent avec sa manifestation. Le symbolisme, le langage consistent à les exprimer, en leur donnant une figuration, plastique, musicale, linguistique⁴⁵ ; et cette reprise de l'invisible dans le visible n'est jamais que l'émergence d'un autre ordre de l'invisible ou de l'idéalité.

Ce passage de la perception au *logos* est aussi l'émergence d'une autre figure de la subjectivité. Il est vrai « c'est le même être qui perçoit et qui parle » et pourtant « ce n'est pas nous qui percevons dans le sens du Je qui parle », ce même être ne présente pas dans la perception et la parole le même sens d'être, en raison du « bouleversement qu'introduit la parole dans l'Être pré-linguistique »⁴⁶. Alors que le *je* percevant est un sujet à la fois égocentrique et impersonnel (un *on*), le *je* parlant s'inscrit dans une dialectique in-

⁴² CN 273 : « En disant que le corps est symbolisme, on veut dire que sans *Auffassung* [saisie] préalable du signifiant et du signifié supposés séparés, le corps passe dans le monde et le monde dans le corps ».

⁴³ BMN, VIII, 2, 199.

⁴⁴ Le *logos* *prophorikos* est une nouvelle dimension : « ici encore il y a introduction d'une dimensionnalité nouvelle : i.e. non face contre face, mais au milieu de l'être naturel, creusement d'un point singulier où paraît et se développe de soi le langage, si rien ne s'y oppose, avec sa productivité propre » (CN 282). Le langage, comme tout phénomène émergent, « est macrophénomène, il a une architectonique. Il fuse dans le corps humain, non comme une causalité positive de l'esprit, mais *entre les mots* comme *esprit sauvage* avant de se sédimenter en objets de culture positifs » (CN 290). Le langage dépasse « latéralement non frontalement l'esthésiologie, la réinvestissant du dedans – l'Eros » (CN 290).

⁴⁵ « ...quelle est la chair, le corps propre de l'*eidōs*, cette gangue à travers laquelle il apparaît ? Ce milieu ontologique, ce champ dont il présuppose toujours la présence ? Certes, c'est le charnel sensible [...]. Mais c'est le charnel *devenu capable d'abriter*, de cerner, de figurer ses propres invariants, sa propre membrure ; et ces systèmes diacritiques, qui forment, au-delà de ceux du sensible, l'opération de ceux du sensible, qui suivent l'impulsion donnée par eux, qui les débordent par l'élan même qu'ils reçoivent d'eux comme volants et comme *Ursiftung* [fondation originaire], - ce sont les systèmes diacritiques de la parole. Ne pas les penser à partir de *Je pense*, au contraire penser le *Je pense* à partir d'eux... » (Note inédite de juin 59).

⁴⁶ VI 255.

tersubjective, d'invention, de sédimentation et de reprise, que Merleau-Ponty appelle « esprit » et qui ouvre le champ de l'histoire humaine. L'esprit est empiètement des sujets parlants, « système diacritique intersubjectif » (VI 229).

Merleau-Ponty écrit dans une note inédite :

« L'Histoire naturelle nous apprend que les conduites sont, non certes explicables par l'anatomie, mais du moins *solidaires* de certaines structures dans lesquelles elles se stabilisent - il n'y a pas d'invention, pas de performances nouvelles dans les espèces, qui n'aient besoin, pour se développer, de se créer un *appareil*.

Ce que l'histoire naturelle nous apprend là est entièrement applicable à l'histoire humaine - parce que l'homme vit au-delà de ses organes, que, par exemple, son langage se déploie au-delà des possibilités simplement physiques de la phonation. Parce qu'il vit dans le sens, la philosophie de l'histoire humaine s'est établie dans cet ordre et elle a pensé pouvoir déchiffrer l'histoire en termes d'idées. Les résistances marxistes n'ont été qu'apparentes : car les facteurs réels de l'histoire selon le marxisme (l'institution capital - ou le socialisme comme pratique de la classe universelle) ne sont qu'apparemment des facteurs réels : ce sont des idées costumées en choses. La classe universelle est l'humanisme marxien incarné, et le capital ou la bourgeoisie sont l'antithèse de cet humanisme marxien, donc des formations idéologiques. Ce serait une grande nouveauté de pratiquer vraiment la pensée matérialiste, la dialectique matérialiste. Cela exigerait qu'on cherchât, non plus des illustrations historiques pour un schème philosophique préalable, mais des structures, c'est-à-dire des conduites stabilisées, des faits-valeurs, des significations concrètes, ouvertes, ambiguës ; qu'on essayât de récupérer [...] les organes dont l'histoire humaine s'est servie et se sert, les plis, les matrices symboliques »⁴⁷.

Une étude concrète du « corps de l'esprit » serait l'étude des champs superposés, physique, biologique, symbolique et historique, qui sont les matrices de l'esprit, des œuvres de culture et de l'histoire. Le champ qui vient après dépasse les précédents (en initiant un ordre original du sens) sans s'en affranchir, et c'est pourquoi l'étude du « corps de l'esprit » n'appartient pas moins à une histoire matérialiste du champ social qu'à la neurophysiologie.

⁴⁷ BMN VIII, 2, 199 .

