

Repenser la Nature, la vie et le corps aujourd'hui

Études des cours sur

la Nature de Maurice Merleau-Ponty

Stéphanie Perruchoud

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tesisenxarxa.net) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tesisenred.net) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tesisenxarxa.net) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



FACULTAD DE HUMANIDADES

Tesis doctoral

REPENSER LA NATURE, LA VIE ET LE CORPS AUJOURD'HUI

ÉTUDES DES COURS SUR

LA NATURE DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Autora: Stéphanie Perruchoud

Director: Dr. Xavier Escribano

Codirector: Dr. Bernard Schumacher

Programa: Doctorado en Humanidades

Mayo, 2017

En mémoire de Bibiane

« Peut-on valablement étudier la notion de Nature ? N'est-elle pas autre chose que le produit d'une histoire au cours de laquelle elle a acquis une série d'acceptions qui ont fini par la rendre inintelligible ? », N, p. 19.

« Malgré la diversité de ses parties, qui le rend fragile et vulnérable, le corps est capable de se rassembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait », S, pp. 85-86.

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	11
REMERCIEMENTS.....	27
RÉSUMÉ.....	29
PARTIE I: L'IDÉE DE NATURE DANS LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE CONTEMPORAINE.....	33
CHAPITRE I. LA NATURE SOUS LE PRISME DE DEUX GRANDS PARADIGMES PHILOSOPHIQUES: LE RATIONALISME ET LE ROMANTISME	33
1. La conception cartésienne de la Nature: une vision objectivante.....	33
1.1 <i>Une première approche de l'idée de Nature. La Nature telle qu'elle est perçue par l'entendement pur.</i>	35
a. Dieu dans le système de Descartes	35
b. Un monde à l'image de Dieu.....	46
1.2 <i>Une deuxième approche de l'idée de Nature. La Nature telle qu'elle est effectivement perçue par les sens</i>	60
a. Le problème de l'union de l'âme et du corps.....	60
b. Diplopie et dépassement.....	69
2. La conception kantienne de la nature: une vision anthropocentrique?.....	75
2.1 <i>Les conséquences d'une philosophie dite transcendantale</i>	76
a. Le double sens du renversement copernicien.....	76
b. Les deux sens correspondants du mot Nature	83
2.2. <i>La proposition de La critique de la faculté de juger</i>	86
a. L'originalité du jugement réfléchissant.....	86
b. Réflexivité et finalité	90
c. L'organisme vivant: l'expression d'une finalité particulière	95
d. Le retour à l'homme comme fin ultime de la Nature	99
e. La résistance de la Nature: vers une philosophie romantique.....	104
3. La conception romantique de la nature: une vision renouvelée.....	106
3.1. <i>Schelling</i>	106
a. L'Abîme et la Nature primordiale	108
b. L'acte perceptif et la Nature perçue: source de connaissance et source de vérité.....	120
c. Le rôle de la lumière dans l'entrelacs perceptif	129

d. Intuition et réflexion	137
e. L'art comme discours sur la Nature.....	141
3.2. Bergson.....	145
a. Le paradoxe de la perception révèle-t-il une Nature primordiale ?.....	147
b. Les notions de vie et de durée : analyses et critiques.....	156
c. Être et contingence.....	165
3.3. Husserl.....	169
a. Première définition de la Nature conçue à partir des blosse Sachen	170
b. Le corps propre au-delà des blosse Sachen	173
c. La présence charnelle d'autrui comme miroir de moi- même.....	177
d. Sous nos pieds, la Terre ne se meut pas.....	179
e. Vers une nouvelle définition de la Nature.....	182
CHAPITRE II. L'APPORT NOUVEAU DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE.....	184
1. La science comme moyen d'éliminer de fausses conceptions de la Nature.....	184
2. L'idée de Nature chez Whitehead	190
3. Conclusions provisoires.....	199
PARTIE II: ANIMALITÉ ET HUMANITÉ À LA LUMIÈRE DE LA VIE CORPORELLE.....	205
CHAPITRE I. VERS UNE CORPORÉITÉ ANIMALE.....	205
1. Organisme vivant et comportement: au-delà de la physico- chimie.....	205
1.1 Coghill: l'organisme comme totalité en référence à un avenir	207
1.2 Gesell: l'organisme comme totalité dynamique.....	211
1.3 Conséquences philosophiques: l'organisme vivant manifeste un comportement irréductible aux diverses conceptions finalistes et mécanicistes	215
1.4 Le vivant n'est pas traduisible en termes informationnels	220
2. Les animaux supérieurs ont aussi un monde: entre instinct et culture	225
2.1 L'Umwelt d'Uexküll: l'extension du corps animal.....	226
2.2 Le mimétisme de Portmann: la visibilité de la forme comme condition d'une interanimalité	240

2.3 <i>L'animalité selon Lorenz: instinct et corporéité comme portique d'une culture symbolique</i>	254
CHAPITRE II. LE CORPS HUMAIN COMME POINT D'ÉMERGENCE DE L'HOMME DANS LA NATURE.....	259
1. Emmergence du corps: <i>l'Ineindander</i> avec la nature et l'animalité.....	260
2. Perception, esthésiologie, schéma corporel: vers la notion de chair	264
3. Le corps comme structure libidinal	273
4. Le corps comme structure symbolique	280
5. Conclusions provisoires	286
PARTIE III: REPENSER LA NATURE AUJOURD'HUI: LE CORPS VULNÉRABLE	293
1. Le corps en question au XXI ^e siècle: opinion commune, science et philosophie	297
2. Vers l'idée de corps vulnérable	313
2.1 <i>Émergence de la notion de vulnérabilité dans le contexte éthique contemporain</i>	313
2.2 <i>La notion de corps vulnérable</i>	321
3. Merleau-Ponty et MacIntyre: discussion autour de la vulnérabilité du corps	328
3.1 <i>Corporéité et vulnérabilité</i>	328
a. Importance de la dimension corporelle	328
b. Le corps comme organe du <i>ich kann</i> , comme source de possibilités.....	330
c. Le corps vulnérable comme expérience du <i>ich kann nicht</i>	335
d. Autrui	342
3.2 <i>Corporéité et animalité</i>	347
a. L'animalité chez MacIntyre	348
b. Animalité chez Merleau-Ponty	351
c. Mise en discussion.....	355
4. Conclusions provisoires	358
CONCLUSION GÉNÉRALE	361
SIGLES.....	375
BIBLIOGRAPHIE	377

INTRODUCTION

L'étude que nous présentons ici souhaite interroger le sens d'une réflexion sur la Nature aujourd'hui¹. Pour ce faire, nous prendrons comme point d'appui les cours sur la Nature dispensés par le philosophe Maurice Merleau-Ponty entre les années 1956 et 1960 au Collège de France. A cette époque, Merleau-Ponty regrettait l'abandon dans lequel était tombée la philosophie de la Nature ; abandon qui enveloppait, d'après lui, « une certaine conception de l'esprit, de l'histoire et de l'homme »². Dans un cours de 1959 intitulé « La philosophie aujourd'hui », il évoque à ce propos un état de crise dans lequel est tombée la philosophie. Cet état de crise, nourri en grande partie par l'hyper-technicisme qui caractérise la science contemporaine et par la croyance cybernétique que la vérité vient désormais de la machine, concerne avant tout le rapport de l'homme à la Nature, et, si rapport intrinsèque il y a, le rapport de l'homme avec lui-même. En effet, la croyance en la puissance de la technique et la foi en la vérité scientifique – lesquels ont, en quelque sorte, pris la place du discours philosophique – véhiculent des conceptions ontologiques acquises par le rationalisme du XVII^e siècle: une ontologie qui privilégie l'esprit, seule faculté capable d'unifier, d'ordonner, de réparer, de donner du sens au détriment d'une Nature matérielle, contingente, instable, transformable. De la sorte, la croissance d'un « artificialisme extrême » paraît aller de pair avec un « refoulement » de la Nature, lequel, au final, n'est autre qu'un refoulement de la propre humanité³. C'est ce qui fera dire à Merleau-Ponty qu'un monde dominé par la technique et la machinerie est un monde à la fois « tout humain et tout inhumain »⁴. Il suit que, au niveau de la conception de l'esprit, de

¹ A l'instar de Merleau-Ponty, nous parlerons de la Nature avec majuscule en référence au mode d'être naturel et ceci afin qu'il n'y ait pas de confusion avec d'autres sens du mot « nature ».

² N, p. 355.

³ NC, p. 43.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

l'histoire ou de l'homme, « passer sous silence » la Nature conduit inévitablement à une vision incorporelle et fantastique de ces réalités. Or, l'inactualité du thème naturel et la crise de la pensée contemporaine à son égard, loin d'être un frein, peut, au contraire, devenir le point de départ d'une réflexion renouvelée sur la Nature, « la redécouverte d'une Nature-pour-nous comme sol de toute notre culture, dira encore Merleau-Ponty, et où s'enracine en particulier notre activité créatrice qui n'est donc pas inconditionnée, qui a à maintenir [la] culture au contact de l'être brut, à la confronter avec lui »⁵.

Au regard de ces analyses, nous constatons qu'aujourd'hui, près de soixante ans plus tard, la situation de crise que nous venons de dépeindre est toujours bien présente dans nos sociétés occidentales. La science, notamment la biologie, évolue de manière fulgurante, de même que la technique avec laquelle elle marche main dans la main. L'une et l'autre ont permis de réaliser des choses autrefois inconcevables telles que soigner relativement rapidement toutes sortes de maladies, opérer des transplantations délicates, prolonger l'espérance de vie, mais encore, créer des substances et des vaccins révolutionnaires, reproduire la vie en laboratoire, reconstituer des organes des sens, etc. Le progrès technoscientifique paraissant inépuisable, on se prête à rêver une vie libérée des vicissitudes de l'existence (maladies, douleur, mort) ; d'où l'interrogation du mathématicien et philosophe Olivier Rey: « La science ayant permis des choses qu'on tenait pour impossibles, pourquoi ne permettrait-elle pas ce qu'il plaît à tel ou tel d'imaginer »⁶ ? Derrière ces espérances, il y a l'idée que la Nature, comme entité irrationnelle, doit-être réparée, domestiquée, ordonnée par la science et la technique de l'homme. Ainsi, le perfectionnement et le dépassement représentent, sans doute, les maîtres mots de notre temps. Toutefois, si le progrès scientifique est effectivement palpable, visible, réel, paradoxalement, en parallèle de ces avancées, nous observons également un nombre croissant de nouvelles maladies (cancéreuses, orphelines, chroniques), un impact important de catastrophes naturelles, une contamination exponentielle des eaux et de l'air, un réchauffement climatique pour le moins inquiétant, une difficulté non

⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶ REY Olivier, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme construit*, Paris, Seuil, 2003, p. 168.

négligeable à l'heure de déterminer le statut du corps, de même que notre place dans la Nature. Face à ces incongruences, nos sociétés occidentales ont développé un rapport à la Nature ambivalent. D'un côté, le rêve d'une vie meilleure ainsi que la foi en la science, nous pousse à considérer la Nature comme un être subordonné à notre raison, d'un autre côté, la conviction que cet éloignement peut devenir néfaste, nous instigue à retrouver une relation de respect, de considération envers elle. Dans tous les cas, des questions comme « qu'est-ce que la Nature ? », « qu'elle place occupons-nous en son sein ? » ou encore « comment devons-nous nous comporter à son égard ? » demeurent en suspens et requièrent une réflexion approfondie.

En dépit du privilège moderne que possède la science pour parler du domaine de la Nature, les répercussions anthropologiques, éthiques et écologiques engendrées à partir de l'hyper-technicisme et de l'hyper-interventionnisme humain, ont conduit certains penseurs⁷ (éthiciens, phénoménologues, scientifiques, sociologues) à élaborer différentes théories philosophiques sur ce que signifie « être naturel ». De cette manière, la Nature, la vie animale ou le corps humain ne sont plus seulement des objets à analyser, à décortiquer expérimentalement, mais avant tout des phénomènes vivants à comprendre et à saisir dans leur totalité, dans leur phénoménalité. Pour autant, ce mouvement contemporain (fin du XX^e début du XXI^e siècle) s'affirme, d'une part, comme une revendication de l'importance de la Nature, irréductible à de

⁷ Au XX^e siècle des biologistes, anatomistes et zoologistes comme Coghill, Gesell, Portmann, Uexküll ou encore Lorenz ont montré qu'un organisme vivant ne se connaissait bien qu'à partir de lui-même, comme totalité dynamique et non comme ensemble physico-chimique ou encore comme machine obéissant à des instincts. Leurs études à partir des notions de comportement, de totalité dynamique, d'*Umwelt*, de mimétisme, de forme, de culture, etc., ont particulièrement intéressé Merleau-Ponty et, avec lui, d'autres philosophes contemporains (Jaspers, Arendt, Jonas). Dans l'actualité, de nombreux chercheurs ont repris ces investigations, parmi eux, Florence Burgat, Jacques Dewitte, Josef Helmut Reichholf, lesquels ont développé une véritable phénoménologie de la vie animale. En ce qui concerne la réflexion sur la Nature, la pensée de Whitehead ou de Schelling réinterprétée par Merleau-Ponty a également fait école. Au XXI^e siècle, nous retrouvons des penseurs, en majorité américains, qui se sont réappropriés ces analyses dans l'objectif, entre autres, de repenser la Nature à la lumière des problèmes écologiques ; parmi eux, Jason Wirth, Patrick Burke, Robert Vallier, mais aussi Frank Robert, Josep Maria Bech. Enfin, en ce qui concerne la réflexion sur le corps, la liste est longue, mais nous pouvons citer, comme références contemporaines, Xavier Escribano, Bernard Schumacher, Corine Pelluchon, Nathalie Maillard, David Le Breton, etc.

simples faits physico-chimiques et, d'autre part, comme une critique envers toute philosophie qui, au moment de définir l'homme, privilégie le domaine de la raison plutôt que celui du corps. Notre projet s'inscrit précisément dans cette intention, c'est-à-dire celle de proposer une réflexion renouvelée de la Nature ou, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, de redécouvrir le sens d'une « Nature-pour-nous ». Mais, peut-on honnêtement repenser la Nature aujourd'hui ?

A l'ouverture de son premier cours sur la Nature, Merleau-Ponty lui-même s'interrogeait sur la possibilité d'entreprendre une étude valable de cette notion malgré les différentes acceptions dont elle avait fait l'objet au cours de l'histoire de la science et de la philosophie: « N'est-elle pas autre chose, questionnait-il, que le produit d'une histoire au cours de laquelle elle a acquis une série d'acceptions qui ont fini par la rendre inintelligible »⁸ ? En effet, l'usage multiforme qui a été fait de ce concept depuis les débuts de la connaissance théorique a suscité un certain nombre de critiques quant à sa légitimité. Au XVII^e siècle déjà, l'un des premiers représentants de la science moderne, Robert Boyle (1627-1691), dans son livre intitulé *Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*⁹, remettait explicitement en question la cohérence de la notion de Nature, laquelle, selon lui, avait été utilisée dans des sens trop différents (il en compte une dizaine) et péchait, de la sorte, d'équivocité¹⁰. Plus récemment, en 1976, le philosophe Michel Foucault, dans la même ligne, affirmait que cette notion n'était rien d'autre qu'une construction historique¹¹. Dès lors, du fait de ces critiques, est-ce qu'une étude de ce type a

⁸ N, p. 19.

⁹ BOYLE Robert, *Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge University Press, 1996. Nous avons eu accès aux textes de Boyle au travers du philosophe et physicien Michel Siggen qui a écrit un grand article en deux parties sur cet ouvrage. Voir: SIGGEN Michel, « Le rejet de la notion de nature chez Robert Boyle », première partie, in *Cahiers de l'IPC Faculté Libre de Philosophie*, n°77, janvier, 2013, pp. 59-100 ; « Le rejet de la notion de Robert Boyle », deuxième partie, in *Cahiers de l'IPC Faculté Libre de Philosophie*, n°78, juin, 2013, pp. 51-105.

¹⁰ SIGGEN M., « Le rejet de la notion de nature chez Robert Boyle », première partie, *art. cit.*, pp. 63-67.

¹¹ « C'est l'histoire qui dessine ces ensembles avant de les effacer ; il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la "nature" s'imposeraient à l'histoire ». FOUCAULT Michel, « Bio-histoire et bio-politique », in *Dits et Ecrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, [pp. 95-97] p. 97.

du sens aujourd'hui ? Est-elle, comme le suggère Merleau-Ponty, valable ? Que peut-on encore en dire ? Tandis que certains commentateurs de la pensée merleau-pontienne, parmi eux Jason M. Wirth, proposent de résoudre le problème en investiguant le mot « étude »¹², nous voulons, de notre côté, nous pencher sur le terme « valable ». « Valable », dans le sens le plus courant, signifie « qui a les conditions requises », qui est acceptable, mais dans un autre sens, sans doute plus proche de son étymologie, est « valable » ce qui a de la valeur, ce qui vaut¹³. C'est ce deuxième sens que nous souhaitons retenir ici, car au vu des enjeux éthique, écologiques, sociologiques, politiques qui entourent la réflexion sur le donné naturel, il nous semble qu'une telle étude n'est pas seulement acceptable ou légitime, mais surtout, aux aurores du XXI^e siècle, qu'elle est de grande valeur. Ceci dit, est-il possible de surmonter la confusion conceptuelle dans laquelle paraît être tombée la notion de Nature ?

Pour Merleau-Ponty, les difficultés relatives à la conceptualisation de cette notion ne représentent pas une aporie. Tout au contraire, si la Nature ne se laisse facilement conceptualiser, c'est parce qu'elle est le genre d'objet qui résiste à la pensée, qui échappe aux catégories définitives. La résistance de la Nature apparaît, dans cette perspective, comme un « fait essentiel »¹⁴. Elle est « cet excès de l'Être sur la conscience de l'Être », un reste, « un résidu que l'on ne peut éliminer », « un principe irrationnel, qui résiste à toute explication »¹⁵. Cet excès d'être sur la pensée – signifié par le sentiment chez Descartes ou par l'archétypique chez Kant – est précisément la manifestation de sa singularité, d'une existence propre et autonome qui n'a de cesse de se dérober au champ limité de l'intelligence: « La Nature résiste, affirme le philosophe français. Elle

¹² « The question that animates and occupies Merleau-Ponty's *La Nature*, his striking 1956–1957 course at the Collège de France, is deceptively simple and straightforward: “Can we validly study the notion of Nature” ? The answer to such a question can be palpated when we ask what we mean by “study” ». WIRTH Jason M., « The Art of Nature. On the Agony of the Will in Schelling and Merleau-Ponty », in (éds.) Jason M. Wirth et Patrick Burke, *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the question of Nature*, New York, Sunny Press, 2013, [pp. 320-340] p. 327.

¹³ *Le Petit Larousse grand format* (2006), Paris, Larousse, 2007, p. 1098.

¹⁴ N, p. 77.

¹⁵ N, p. 62 ; N, p. 58 ; SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, *Les Âges du monde*, tr. Patrick Cerutti, Paris, Vrin, 2012, p. 227.

ne peut s'établir tout entière devant nous »¹⁶. En conséquence, l'intelligence peut certes se prononcer sur la Nature, dire ce qu'elle est ou ce qu'elle n'est pas, le fait est qu'il y a toujours quelque chose qui est là et qui lui résiste, qu'on ne peut éliminer et qui ne se rejoint véritablement bien que par l'entremise des sens. Ainsi, au travers d'une phénoménologie de l'être préréflexif, d'inspiration schellingienne, mais également husserlienne et même bergsonienne, Merleau-Ponty propose de redécouvrir la Nature telle qu'elle se donne à nous au travers de l'expérience sensible, c'est-à-dire au point de contact (muet) de notre être perceptif et de son être perçu, là où le sujetif et l'objectif se confondent. Car, d'après lui, on ne connaît pas les choses directement par la raison. Il y a une connaissance naturelle, prépersonnelle qui se fait en dépit de nous, en deçà de notre conscience et qui constitue la base sur laquelle s'édifieront nos actes personnels. Le point de départ de la recherche implique dès lors une mise entre parenthèse (*reductio*) de nos acquis intellectuels pour retrouver le monde souterrain de la vie et du sentiment et rejoindre, par là même, ce lien primitif par lequel un sensible « nous parle ». Il s'agira donc de redécouvrir, sous les différentes couches de notre structure réflexive, un mode d'accès privilégié – qui n'est autre que la perception pour Bergson ou l'éveil sensible pour Whitehead – par lequel l'être naturel nous communique son sens primordial, sa vérité originaire. Dans cette sphère primordiale, nous retrouverons le corps propre, les autres, les animaux, la Terre. De cette manière, comme le dit si bien Mariana Larison, « la question de la Nature est une question sur un type particulier d'être dont le sens n'est pas devant nous, mais autour ou peut-être au-dessous de nous »¹⁷.

Afin de saisir le sens primordial de la Nature, Merleau-Ponty propose en outre, à titre de réflexion, de s'attarder un instant sur l'origine conceptuelle du mot φύσις: φύω en grec et *nascor* en latin font référence à la vie, à la naissance d'un être qui croît, par allusion au végétal¹⁸. C'est pourquoi, toute « vie » qui

¹⁶ N, p. 117.

¹⁷ LARISON Mariana, *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Italie, Mimesis, 2016.

¹⁸ Le philosophe catalan Antoni Prevosti i Moclús, dans un article intitulé « Natura i filosofia », retrace l'origine du concept de « Nature » au travers de l'histoire de la pensée philosophique. De cette manière, si nous connaissons bien les différents sens qu'Aristote a

possède un sens propre, c'est-à-dire sans l'intervention de la pensée, – de là la référence au végétal – est considérée comme formant partie intégrante de la Nature¹⁹. Est « Nature », en somme, tout ce qui possède une capacité intrinsèque de produire un sens, sans que ce sens provienne de la raison ou d'une quelconque force extérieure. Lorsque Merleau-Ponty parle de « vie », ce terme n'est pas à comprendre au sens de vie biologique, mais plutôt au sens où l'entendait Schelling. Pour ce dernier, est « vivant » tout être détenteur de son propre sort, sujet au devenir et à la contingence, habité par le mouvement et les vicissitudes de l'existence, par opposition à l'être cartésien statique, passif et transparent, étendu *partes extra partes* et dont la subsistance dépend en totalité du véritable Être (Dieu). La Nature de Schelling, et tout porte à croire que celle de Merleau-Ponty également, est passive et active, produit et productivité, mais une productivité sans cesse renouvelée ; de là, l'analogie avec la vie ou avec le végétal. Dans cet ordre, la Nature est « vivante » en tant qu'elle est une entité dynamique, qui se génère et dégenère, qui croît et décroît, qui vit et meurt, et tout cela par elle-même. Comme système vivant et vivifiant, elle est toujours identique et différente, productive et produite, sujet et objet, soit l'antithèse d'une machine ou d'une simple chose: « La Nature est donc différente d'une simple chose, affirme Merleau-Ponty ; elle a un intérieur, se détermine du dedans ; d'où l'opposition de "naturel" à "accidentel" »²⁰. Il suit que toute réalité répondant aux descriptions susmentionnées peut être considérée comme vivante et, par extension, comme naturelle.

Dès lors, vie physico-chimique, vie animale, vie corporelle, vie symbolique sont des structures, des modalités, des types de concrescence de la Nature. La vision de Whitehead, à la fois philosophique et scientifique, sera

attribué à cette notion – la Nature comme génération des choses qui croissent, comme substance, etc. – l'origine du mot *physis* est plus ancienne: dans le premier texte de la littérature grecque, plus précisément dans le chant X de l'Odyssée, nous retrouvons tous les aspects de la φύσις conçus ultérieurement. Dans ce texte, la φύσις est présentée comme la φύσις d'une herbe, montrée à Ulysse afin qu'il soit capable d'en reconnaître les bénéfices. PREVOSTI I MOCLÚS Antoni, « Natura i filosofia », in *La Natura* (Coloquio VIII), Barcelona, éd. Université de Barcelone, 2004, [pp. 25-40] p. 31. La référence au végétal pourrait dès lors provenir de cette source.

¹⁹ N, p. 19.

²⁰ N, pp. 20-21.

particulièrement intéressante sur ce sujet. D'après lui, la Nature que nous percevons au travers de la perception est passage, mouvement, vie, création, processus. Les êtres naturels se distinguent alors comme des modes de passage de la Nature (plutôt que comme substances). Merleau-Ponty rejoint cette idée lorsqu'il dit que l'animalité émerge comme pli ou comme enroulement de la vie physico-chimique (de même que l'homme eu égard à l'animalité). La Nature, par une succession de dédoublements – notre auteur utilise cette métaphore pour signifier les différents degrés de détermination de la Nature – se transforme en physico-chimie, en vie animale et, enfin, en vie humaine. Or l'apparition de formes nouvelles n'abolit pas pour autant le terreau primordial, le courant d'existence donnée, la *Erste Natur* d'où elles émergent. Au contraire, la Nature primordiale est la puissance, la force sauvage qui soutient et sustente les êtres qui la composent, « d'où l'idée d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité ». De cette manière, « est Nature » le « primordial, le « non construit », le « non institué »²¹. Cette idée contredit, entre autres, la vision de Kant pour qui la Nature est toujours une synthèse, une construction humaine. Pour Merleau-Ponty, à l'instar de Schelling ou de Husserl, la Nature échappe à l'intelligence, elle lui résiste. De fait, elle n'est pas un objet (*Gegenstand*) devant la raison, mais plutôt un principe avant et, d'une certaine façon, pour reprendre les mots de Larison, sous ou autour d'elle. Elle est son sol, sa condition même d'existence.

Nous constatons ainsi l'effort de Merleau-Ponty pour revenir à une philosophie organique, à une endo-ontologie qui comprend, comme le suggère Antje Kapust, « un *logos* du *bios* avant toute bio-logique »²². Par cet engagement philosophique aux teintes de naturalisme, il souhaite surmonter toute conception réductrice ou dualiste de la réalité. En effet, il n'y a pas, d'un côté, la raison (*Logos*) immatérielle, unifiée, productrice, instituante, libre, et de l'autre, la Nature (*physis*) passive, produite, matérielle, mécanique. Comme il nous a été montré au fil des trois années de cours sur la Nature, nous pouvons reconnaître

²¹ *Ibid.*, p. 20.

²² KAPUST Antje, « The So-called "Barbarian Basis of Nature" and its Secret Logos », in Renaud Barbaras (dir.), *Merleau-Ponty. De la Nature l'ontologie*, Chiasmi 2, Paris, Vrin, 2000, [pp. 167-182] p. 171. La traduction est personnelle.

certaines formes de *Logos* déjà présentes dans la Nature: un sens, une organisation, une unité, une référence à un avenir, une capacité pour se créer un monde, une certaine forme d'abstraction (dans le comportement animal). De la sorte, l'apparition du *Logos* humain n'intervient pas comme une rupture au sein du monde sensible, mais représente plutôt la complexion d'une certaine forme (naturelle) d'être-au-monde. En recherchant l'unité et la ressemblance plutôt que la distinction, Merleau-Ponty s'efforce de sortir des schémas substantialistes pour adopter une ontologie vivante. Car, c'est bien d'ontologie dont il est question ici, bien plus que de philosophie de la Nature²³. Derrière la réflexion sur la Nature, le philosophe français cherche à cerner ultimement ce que signifie « être naturel », son rapport à l'homme et la manière dont ce dernier peut parvenir à l'exprimer (au travers de la philosophie, de la science ou de l'art). Pour autant, l'étude de la Nature n'est, dans la perspective merleau-pontienne, « ni une simple réflexion sur les règles immanentes de la science de la nature, – ni le recours à la Nature comme à un être séparé et

²³ Remarquons que, pour Merleau-Ponty, la philosophie de la Nature n'est pas investiguée dans le sens d'une « super-science », d'une « science secrète » ou d'une « connaissance supra-sensible ». La réflexion sur la Nature s'insère en réalité dans une étude plus grande, plus englobante, qui est l'ontologie. De cette manière, la Nature est étudiée comme « feuillet ou couche de l'Être total [Il y a l'être de la Nature, mais encore l'être de l'homme et l'être de Dieu] ». N, pp. 264-265. Le philosophe français s'apprêtait à élaborer une nouvelle ontologie dans laquelle l'étude de la Nature, comme l'atteste les différents schémas de son œuvre inachevée *Le visible et l'invisible*, occuperait une position privilégiée. VI, pp. 10-11. Merleau-Ponty commence ses recherches par une étude sur la Nature car son ontologie est une ontologie indirecte: arriver à l'Être au travers des êtres. Cette voie vers l'ontologie a engendré une série de discussions non résolues au sein de la communauté des spécialistes de la pensée merleau-pontienne pour savoir si nous sommes encore en droit de parler de phénoménologie. Ainsi, Renaud Barbaras demandera: « [L]a philosophie de la nature qui affleure chez le dernier Ponty est-elle le signe d'un abandon de la phénoménologie ou son mode d'accomplissement le plus exigeant ? » BARBARAS Renaud, « Merleau-Ponty et la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, op. cit., [pp. 47-61] p. 60. Dans tous les cas, Merleau-Ponty semble avoir poussé la phénoménologie jusque dans ses derniers retranchements, c'est-à-dire jusqu'à interroger cet être préréflexif qui est présupposé dans ses analyses. Dans « Le philosophe et son ombre », il propose de faire une « phénoménologie de la phénoménologie », d'atteindre « l'impensé » de Husserl, de descendre vers « la sphère de l'*Urpräsentierbare* » OPH, p. 1286. La phénoménologie, pour Merleau-Ponty, doit rester une méthode pour atteindre l'Être sauvage, l'Être préréflexif qui résiste à la propre phénoménologie. Peut-on considérer, de la sorte, que la méthode phénoménologique est la méthode adéquate pour pouvoir développer, ultimement, une ontologie ?

explicatif, – mais une explicitation de ce que veut dire être-naturel ou être naturellement »²⁴.

La méthodologie que Merleau-Ponty privilégie au cours de son étude sur la Nature est basée sur l'observation et la description. En ce qui concerne l'observation, il ne se réfère pas à l'observation objectivante ou parcellaire d'une certaine partie de la science et de la philosophie, mais à l'observation muette, à la vue globale-macroscopique par laquelle un phénomène naturel est observé dans sa totalité comme « une réalité globale », « un phénomène-enveloppe » : « Entre les faits microscopiques se dessine la réalité globale en filigrane, jamais saisissable par la pensée objectivante-corspuculaire »²⁵. Dans cette perspective, Merleau-Ponty accorde une place importante à la pensée scientifique en tant que celle-ci est capable de se remettre en question par un retour continu à l'observation et à l'expérience sensible, mais également en tant qu'elle est capable d'adopter une vision différente, moins proximale, plus globale. C'est le cas de la physique contemporaine (mécanique quantique et théorie de la relativité) et d'un certain courant de la biologie, lesquels, par leur autocritique et leur méthodologie propres, ouvriront de nouvelles portes vers l'ontologie. De cette façon, les nouvelles observations en physique contesteront les différentes visions objectivantes et univoques de la matière, du temps et de l'espace montrant, par là, une réalité naturelle plus complexe et moins catégoriale que la Nature de Descartes ou de Newton.

Du côté de la biologie, certains anatomistes, médecins, zoologues de la moitié du XX^e siècle –avec une formation, pour la plupart, en philosophie – observent l'organisme depuis la notion de comportement comme un phénomène-enveloppe où chaque partie a du sens insérée dans une totalité qui l'englobe et avec laquelle il communique. Eu égard au comportement interne, le fonctionnement de l'organisme manifeste avant tout une unité indécomposable, une correspondance quasi symétrique entre le comportement total et les différents types de comportements physiologiques, un dynamisme et une référence à l'avenir qui discréditent toute explication purement physico-

²⁴ N, p.91.

²⁵ N, p. 268.

chimique. Eu égard au comportement extérieur, l'étude du phénomène animal révèle, chez lui, un champ d'actions fines et élaborées comme le fait, par exemple, de se créer son propre monde (Uexküll), d'être capable de mimétisme (Portmann) ou encore de transformer des activités instinctives en activités symboliques (Lorenz). Au travers de ces divers analyses, il nous est montré que plus le corps de l'animal – surtout le corps dans sa forme externe, dira Portmann – est défini et différencié, plus il va être à même de réaliser des actions fines et semblables, en bien des aspects, à celles des hommes. L'observation de l'être naturel culmine, dans les cours sur la Nature, avec celle du corps humain. Observé depuis son lien avec la Nature, il apparaît comme *l'Ineinander* de la vie physico-chimique et de l'animalité, c'est-à-dire comme une nouvelle réalité capable de transcender les actes les plus naturels et, en même temps, ancrée profondément dans ce sol primordial. La perception, le désir, la situation du corps dans l'espace laisseront apparaître, dans ce contexte, une double appartenance: humaine et animale. Suivant les lignes directrices de la méthode phénoménologique, la description doit succéder à l'observation. En effet, pour qu'il y ait connaissance et communication, il est nécessaire de rendre compte des phénomènes observés par la parole symbolique. Mais comment le faire sans dénaturer la réalité ? Comment peut-on exprimer l'être perçu sans le réduire à un objet de conscience ? Merleau-Ponty, tout au long de son étude, cherche à « dire » la réalité plutôt qu'à la catégoriser, et à la dire sans vergogne ni prétention, mais « sobrement, avec pudeur »²⁶. C'est donc, nous semble-t-il, avec sobriété et pudeur que Merleau-Ponty va tenter de repenser la Nature dans ses différents états²⁷ durant les trois années de cours qu'il a dispensé au Collège de France²⁸. Nous devons maintenant nous pencher sur l'intérêt et la nature de ces cours.

²⁶ OHA, p. 1394.

²⁷ Merleau-Ponty laisse de côté, dans cette étude, l'état du végétal. Nous interprétons cette omission dans la perspective de son souhait final qui n'est pas celui de faire une philosophie de la Nature complète, mais de poser les premiers échelons de sa future ontologie. Cependant, si comprendre l'Être passe par l'étude des êtres, pourquoi ne pas étudier plus à fond la vie végétale qui peut nous enseigner de nombreux éléments sur la croissance, la nutrition, la reproduction ?

²⁸ Merleau-Ponty occupa la chaire de philosophie au Collège de France depuis 1952. Il y dispensait, habituellement, deux cours par semaine: un cours de lecture le lundi et une

L'étude de ces cours, malgré le caractère schématique de ceux-ci²⁹, est de grand intérêt pour plusieurs raisons. Premièrement, il s'agit de traces écrites qui expriment une pensée mûrie. En ce sens, ces traces sont imprégnées, d'une part, de tout le travail de recherche antérieur et, d'autre part, s'insère dans un projet de grande amplitude, sans doute le projet le plus important du philosophe: celui de refonder une nouvelle ontologie. De la sorte, on peut aussi bien y lire de nombreuses références aux œuvres antérieures comme par exemple à *La structure du comportement* – ainsi Merleau-Ponty revisite et approfondit, entre autres, les concepts de perception, de comportement ou encore de forme empruntés à la Gestalt-théorie – comme l'utilisation de nouveaux concepts – la chair, l'intercorporité, la libido – propres à des œuvres plus tardives telles que *L'œil et l'esprit*, *Signes* ou *Le visible et l'invisible*. Les cours sur la Nature sont également l'occasion de redécouvrir la pensée de certains auteurs (Schelling ou Whitehead) moins travaillés en philosophie et qui néanmoins ont eu une influence considérable sur la trajectoire intellectuelle de Merleau-Ponty. D'ailleurs, les différentes visions philosophiques et scientifiques qui sont traitées dans ces cours ne résultent pas de simples développements historiques ou descriptifs, mais s'inscrivent de préférence dans une dynamique et une intention personnelle: celle de mettre à jour une ontologie de l'existence face aux ontologies objectivantes du rationalisme et du positivisme. Les traces

conférence le jeudi, mais à partir de 1956 les cours sont combinés et dévoués au thème de la nature.

²⁹ Ce qui a été édité et publié en 1995, ce sont des traces écrites succinctes et parfois même précaires des cours sur la notion de Nature que Merleau-Ponty a dispensés entre les années 1956 et 1960, avec une réduction de cours entre 1958 et 1959 qui lui a été accordée par le Ministère National de l'éducation pour commencer à rédiger *Le visible et l'invisible*. Les deux premiers cours sont des notes d'élèves (dont l'auteur est inconnu) retrouvées « par hasard » lors d'un déménagement de la bibliothèque de l'École Normale Supérieure. La qualité est très médiocre car il s'agit de photocopies de mauvaises qualités qui possèdent de nombreuses erreurs de citations, entre autres. Certaines erreurs ont pu être révisées par les éditeurs grâce aux notes de cours de Merleau-Ponty. Cependant, le fait qu'ils s'agissent de notes d'élèves laisse toujours planer l'incertitude quant à la compréhension correcte de la part de l'élève des paroles de Merleau-Ponty. Pour la troisième année de cours, aucune note d'élèves n'ont été retrouvés. Dès lors, les éditeurs ont choisi de compléter la série de cours avec les notes de Merleau-Ponty qui ne sont autres que des notes préparatoires schématiques, très difficiles à lire et à comprendre. A côté de ces différents blocs d'analyses, il y a encore une introduction générale qui reprend les développements du premier programme et qui a été placée au début des notes sur la deuxième année de cours, et des résumés de cours placés à la fin des trois années de cours en annexe. Pour plus d'informations, lire l'explication de Dominique Séglaud: N, pp. 15-16.

écrites – à l’instar des nombreuses notes inédites du philosophe qui ont été publiées ces dernières années – représentent dès lors un précieux légat en ce qu’elles laissent apparaître une pensée vivante et engagée. Enfin, cette étude permet de repenser la Nature, la vie et le corps dans une perspective originale enracinée, d’une part, dans la philosophie de l’existence et, d’autre part, dans la phénoménologie.

Bien que le thème naturel est présent chez Merleau-Ponty depuis le début de ses recherches – nous pouvons effectivement lire cet intérêt dès les premières lignes de *La structure du comportement* ; « Notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, –organique, psychologique, ou même sociale »³⁰ – il faudra attendre les cours du Collège de France (1956) pour que la notion de Nature constitue un thème d’étude à part entière. La raison en est, semble-t-il, le tournant dans sa pensée – tournant évoqué par un grand nombre de commentateurs³¹ – entre une vision principalement anthropologique dans laquelle l’être naturel est pensé avant tout dans son rapport à l’homme et une vision plus ontologique ou universelle dans laquelle l’homme est pensé dans son insertion dans la Nature ; Nature qui englobe, comme l’a fait remarquer Sartre évoquant l’une de ses dernières rencontres avec le phénoménologue français en 1959, « le monde sensible, ce monde “décidément universel” où nous rencontrons les choses et les bêtes, notre propre corps et les autres »³². Ce sont ces différents moments ou modalités que Merleau-Ponty va tenter de mettre en valeur durant les trois années de cours consacré à la notion de Nature.

³⁰ SC, p. 1.

³¹ Voir sur ce sujet la thèse d’Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*. BIMBENET Étienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

³² « Je lui demandais s’il travaillait. Il hésita : “Je vais peut-être, me dit-il, écrire sur la Nature”. Il ajouta pour m’aiguiller : “J’ai lu, chez Whitehead, une phrase qui m’a frappé : la Nature est en haillons”. Comme on l’a deviné déjà, pas un mot ne fut ajouté. Je le quittai sans avoir compris : à cette époque, j’étudiais le “matérialisme dialectique” et le mot de “Nature” évoquait pour moi l’ensemble de nos connaissances physico-chimiques. Encore un malentendu : j’avais oublié que la Nature, à ses yeux, c’était le monde sensible, ce monde “décidément universel” où nous rencontrons les choses et les bêtes, notre propre corps et les autres ». SARTRE Jean-Paul, « *Les mots* » et autres écrits autobiographiques, Paris, Gallimard, 2010, p. 1108.

Durant la première année de cours (1956-1957), il proposera une étude de la variation du concept de Nature au travers de l'histoire de la pensée philosophique et scientifique. Son but ne consiste pas à rendre compte des innombrables définitions que cette notion a pu acquérir au cours des siècles, mais plutôt de mettre en perspective quelques visions spécifiques de la Nature qui renvoient à des ontologies bien distinctes: une ontologie de l'objet et une ontologie de l'existence. De cette façon, ce premier cours compte trois moments principaux:

- L'exposition des visions objectivantes et rationalistes de la Nature et de leurs respectives limites. Les visions concernées par ce développement sont celles de Descartes, de Kant et de Brunschvicg.
- La présentation des visions existentielles et romantiques de la Nature et de leurs respectives propositions. Nous retrouverons ici les propositions de Schelling, Bergson et Husserl.
- L'analyse succincte de l'apport critique et ontologique de la science contemporaine (mécanique quantique et relativité). La pensée de Whitehead est celle qui sera examinée ici.

Durant la deuxième année de cours (1957-1958), Merleau-Ponty se penchera sur le thème de l'animalité et ceci en deux temps. Son introduction comportera d'abord une réflexion sur la notion de comportement organique avec une attention particulière au comportement interne, primaire, embryonnaire. Pour ce faire, il s'appuiera concrètement sur les théories des Coghill et de Gesell. Puis, en guise de développement général, il s'intéressera au comportement extérieur des animaux, principalement des animaux supérieurs, au travers des analyses d'Uexküll, de Portmann ou encore de Lorenz. L'étude de l'animalité comme phénomène aura pour but de montrer que la vie animale est toujours au-delà de la vie physico-chimique et qu'elle permet, dans ses formes les plus supérieures, d'envisager un passage à la culture.

Enfin, la troisième année de cours (1959-1960) – la plus difficile à catégoriser à cause du caractère précaire des traces écrites – traite du corps humain, de son point d'émergence dans la Nature, de ses ressemblances et de ses dissemblances eu égard à la vie animale. Outre les thèmes rattachés à la corporéité tels que la perception, l'esthésiologie, l'empathie, la libido qui sont chers à Merleau-Ponty, les notes préparatoires rendent compte d'une réflexion

sur le corps humain comme jonction, comme passage de la Nature au *Logos*. Nous retrouvons également des analyses plus spécifiques concernant l'évolution, l'ontogenèse ou encore la morphologie.

Dans notre travail, nous avons cherché, en premier lieu, à rendre compte de la manière dont Merleau-Ponty a repensé la Nature et ses différents états – c'est-à-dire la Nature, la vie (animale) et le corps – durant les trois années de cours au Collège de France. C'est pourquoi, nos deux premières parties sont dédiées en totalité au commentaire des leçons sur la Nature. Dans la première partie, que nous avons intitulée « L'idée de Nature dans la philosophie et la science contemporaine », nous avons commenté la première année du cours sur la Nature en tâchant de mettre en évidence les visions de la Nature, de la vie et du corps véhiculées par les différents penseurs qui y sont mentionnés, de même que la vision propre, subjacente, de Merleau-Ponty. Dans la deuxième partie, que nous avons intitulée « Animalité et humanité à la lumière de la vie corporelle », nous avons analysé les deuxième et troisième années du cours sur la Nature en essayant de montrer comment la détermination et la définition du corps propre, tant chez l'animal que chez l'homme, représentent des manifestations concrètes de l'évolution d'une vie simplement physico-chimique. La Nature primordialement vivante qui, selon Schelling, se meut, croît, génère, et change, se réinvente sous différentes modalités. De la sorte, le même mécanisme primordial se retrouvera dans la vie animale sous diverses formes, puis dans la vie humaine sous des formes plus élaborées encore. Au travers de la vie corporelle animale et humaine, c'est en quelque sorte le corps de la Nature qui se rend visible. C'est pourquoi, les analyses de Merleau-Ponty culminent avec la réflexion sur le corps humain comme jonction entre l'Être naturel et l'Être symbolique ou humain.

La troisième partie de notre travail, intitulée « Repenser la Nature aujourd'hui: le corps vulnérable », tente de réinterroger la possibilité d'une réflexion sur la Nature, au XXI^e siècle à partir de la notion récente de vulnérabilité. C'est pourquoi, pour prolonger la partie succincte du cours de Merleau-Ponty sur le thème du corps, nous nous sommes proposé d'investiguer le sens de la Nature en nous, c'est-à-dire de la Nature que nous sommes. La réflexion sur le corps, à l'instar de celle sur la Nature en général, est parsemée de contradictions et d'ambivalences dans nos sociétés occidentales actuelles. En

effet, si d'un côté le corps est reconnu communément comme une dimension fondamentale de l'existence – en tant qu'il nous permet d'agir et d'être au monde – d'un autre côté, on observe une méfiance générale à son égard en raison de sa nature contingente et vulnérable. Cette méfiance, voire ce rejet, envers sa particularité sensible ou naturelle, semble être confortée par l'assurance, également actuelle, que la science, la médecine et les nouvelles technologies sont à même de pallier toute difficulté et toute limite liées à sa condition précaire. Ainsi le corps, pris dans cette double tension, a tendance à être considéré comme un objet manipulable à souhait au service de notre conscience volitive. Or le corps comme condition d'existence ne peut pas être réduit à la condition de simple objet. Il est toujours là, toujours nécessaire à la vie. C'est pourquoi, la question sur son statut demeure et résiste en ce qu'elle se trouve engagée dans la compréhension même de notre humanité. Sensibles à ces questions, quelques philosophes, principalement des éthiciens, ont introduit, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, la notion de vulnérabilité qui se convertira, par la suite, en un principe critique à étudier et à respecter. Ces penseurs prennent comme point de départ la méthode phénoménologique et plusieurs d'entre eux (Gilbert Hottois, Alasdair MacIntyre, Corine Pelluchon) estiment que les théories de Merleau-Ponty constitue un terrain favorable à une telle réflexion. Il est vrai que Merleau-Ponty, dès le début de ses recherches, ne cessera d'insister sur l'importance du corps propre chez la personne humaine – qu'il appellera, ultimement, sous le terme de « chair » – mais nous trouvons également chez lui, en parallèle de ces développements sur la puissance du corps (le corps comme je peux), une attention et une reconnaissance de sa dimension plus fragile, plus vulnérable. Nous avons trouvé, par là, le moyen d'établir un dialogue entre Merleau-Ponty et les penseurs de notre siècle, autour du thème de la vulnérabilité, afin de repenser le sens de la Nature en et pour nous aujourd'hui. Pour ce faire, nous avons choisi, en dernière instance, de faire dialoguer Merleau-Ponty avec MacIntyre, un éthicien et philosophe reconnu dans le monde intellectuel de notre époque. Le but de notre travail, outre l'intention de repenser la Nature, la vie et le corps, sera de faire connaître la pensée de Merleau-Ponty sur ce sujet, ainsi que de divulguer ses cours sur la Nature afin de les rendre plus accessibles. Nous souhaitons également, avec la discussion de la troisième partie, ouvrir notre investigation à la pluridisciplinarité.

REMERCIEMENTS

J'aimerais, pour commencer, exprimer ma plus vive gratitude à l'endroit de mon directeur de thèse, Monsieur Xavier Escribano, qui, durant ces quatre années de Doctorat, m'a permis d'être au contact d'un sujet passionnant, d'approfondir mes connaissances philosophiques, d'évoluer au sein de son groupe de recherche Sarx, et, finalement, de confirmer ce chemin que j'ai entrepris il y a de cela quelques années. Merci pour votre soutien, votre vaste connaissance de la pensée de Merleau-Ponty, votre patience, vos lectures attentives et votre disponibilité.

Je souhaite également remercier mon codirecteur, Monsieur Bernard Schumacher, de m'avoir permis d'ouvrir ma réflexion à la pluridisciplinarité et de m'offrir l'opportunité de donner une profondeur à mon travail, au travers de la notion de vulnérabilité, que je n'aurais espérée. Merci pour votre accueil au sein de l'Institut d'éthique et des droits de l'homme à Fribourg, pour votre engagement éthique, pour votre rigueur philosophique.

Je remercie encore le Vicerectorat de Recerca de l'Université Internationale de Catalogne de m'avoir accordé une bourse prédoctorale de recherche (2015-2018) qui m'a permis de réaliser ma thèse à temps complet.

Je voudrais remercier tous les professeurs qui ont été acteurs de ce travail par leurs aides et conseils. Merci à Monsieur Emmanuel Brochier, Mr. Michel Siggen, Mr. Dominique Pignat, Mr. Roland Breeur, Mr. Josep Maria Bech, Mr. Josep Corcó, Mr. Francesc Pereña, Mr. Emmanuel de Saint Aubert.

Je remercie toutes ces personnes, famille et amis, qui ont pris la peine de relire mon texte. Merci à Michel Perruchoud, Claire Lefebvre, Michael Comte, Stéphanie Robyr, fr. Patrick Marie, Maria dolores Espín, Vincent Rosset.

Je tiens à remercier du fond du cœur ma famille, mes parents, mes frères et sœurs, mes grands-parents, ma marraine qui ont été un soutien incommensurable ces années, une motivation de tous les jours.

Enfin, je remercie particulièrement mon époux, Ángel Martínez, de partager chaque moment de mon quotidien, de me le rendre plus supportable, plus heureux. Merci pour nos éclats de rire. L'amour peut tout.

RÉSUMÉ

Dans ce travail, nous nous sommes proposés d'interroger le sens d'une réflexion sur la Nature aujourd'hui: est-il possible de repenser la Nature aujourd'hui? Pour répondre à cette problématique, nous avons pris comme point d'appui les cours sur la Nature dispensés par le philosophe français Maurice Merleau-Ponty entre les années 1956 et 1960 au Collège de France. Dans un premier temps, nous avons cherché à rendre compte de la manière dont Merleau-Ponty a repensé la Nature et ses différents états – c'est-à-dire la Nature, la vie organique et le corps humain– au travers de ces trois années de cours. De cette manière, les deux premières parties de ce mémoire seront dédiées en totalité au commentaire des leçons sur la Nature avec une attention particulière aux concepts de Nature, vie et corps. Dans la troisième partie de ce travail, intitulée « Repenser la Nature aujourd'hui: le corps vulnérable », nous avons souhaité réinterroger la possibilité d'une réflexion sur la Nature aujourd'hui, au XXI^e siècle, et plus particulièrement sur le sens de la Nature en nous, c'est-à-dire la Nature que nous sommes au travers de notre corporéité. Pour ce faire, nous avons tenté d'établir un dialogue entre un courant de pensée actuel qui a repensé le lien de l'homme à la Nature à la lumière du concept de vulnérabilité et la réflexion merleau-pontienne sur le corps de laquelle se reconnaît héritier. C'est pourquoi, en dernière lieu, nous avons entrepris de faire dialoguer Merleau-Ponty avec un représentant de ce courant contemporain, un éthicien et philosophe reconnu dans le monde intellectuel de notre époque, Alasdair MacIntyre.

Mots-clés: Nature, vie, corps, phénoménologie, vulnérabilité

In this work, we propose to question the meaning of a reflection on Nature today: is it possible to rethink Nature today? To answer this question we took as our starting point the courses on Nature given by the French philosopher

Maurice Merleau-Ponty between the years 1956 and 1960 at the Collège de France. As a first step, we attempted to account for the way in which Merleau-Ponty rethought Nature and its different states - that is, Nature, organic life and the human body - through the three years of courses offered at the Collège de France. In this way, the first two parts of this dissertation will be devoted entirely to the commentary on the lessons on Nature, paying particular attention to the concepts of Nature, life and the body. In the third part of this work, entitled "Rethinking Nature Today: the Vulnerable Body", we wanted to re-examine the possibility of a reflection on Nature today in the 21st century, and more particularly on the meaning of Nature within ourselves, that is to say, Nature that we are through our corporeality. In order to do this we have attempted to establish a dialogue between a current of thought that has rethought the bond of man to Nature through the concept of vulnerability and the Merleau-Pontian reflection on the body to which this current of thought regards itself as heir. That is why, lastly, we have undertaken to have Merleau-Ponty interact with a representative of this contemporary current, an ethicist and philosopher recognized in the intellectual world of our time, Alasdair MacIntyre.

Keywords: Nature, life, body, phenomenology, vulnerability

**PARTIE I: L'IDEE DE NATURE DANS LA PHILOSOPHIE
ET LA SCIENCE CONTEMPORAINE**

PARTIE I: L'IDÉE DE NATURE DANS LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE CONTEMPORAINE

CHAPITRE I. LA NATURE SOUS LE PRISME DE DEUX GRANDS PARADIGMES PHILOSOPHIQUES: LE RATIONALISME ET LE ROMANTISME

1. La conception cartésienne de la Nature: une vision objectivante

Dans le résumé du cours sur la notion de Nature (1956-1957), Merleau-Ponty commente que son but n'est pas de développer une histoire du concept de Nature, mais plutôt d'entreprendre une étude à partir d'un moment pivot de l'histoire de la pensée ; l'avènement d'un nouveau regard sur la Nature qui va s'enraciner dans le temps:

« Notre but n'étant pas de faire une histoire du concept de Nature, les conceptions précartésiennes de la Nature comme destin ou dynamique totale dont l'homme fait partie n'ont pas été étudiées pour elles-mêmes. Il nous a paru préférable de prendre pour référence une conception "cartésienne" qui, à tort

ou à raison, surplombe encore aujourd'hui nos idées sur la nature »³³.

La vision cartésienne est celle qui va opérer un tournant dans la manière de percevoir et d'entrer en relation avec la Nature. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty débute véritablement son cours avec Descartes³⁴. Pour la présentation de cette partie du cours, Merleau-Ponty choisit de ne pas exposer les thèmes cartésiens selon l'ordre proposé par son auteur pour deux raisons principales: la première est une raison pratique, il ne dispose que de quelques heures par semaine et la deuxième est une exigence épistémologique, il veut privilégier le *nexus* entre ses principaux domaines d'étude (Dieu-Homme-Nature) plutôt que l'ordre. Ce choix répond à une quête de sens: comprendre pourquoi et d'où advient le commencement d'une nouvelle vision de la Nature, de la vie et du corps humain. Pour ce faire, il s'inspire d'auteurs comme Guérault, Laporte, Gilson ou encore Blondel³⁵. S'appuyant sur leurs analyses, il distingue deux ontologies chez Descartes³⁶; une ontologie de l'objet et une ontologie de l'existant: « Chez Descartes par exemple les deux sens du mot "nature" (nature au sens de la "lumière naturelle" et nature au sens de l'"inclination naturelle") esquissent deux ontologies (ontologie de l'objet et ontologie de l'existant) »³⁷. D'un côté, l'être appréhendé par l'entendement pur est perçu de manière claire et distincte. De l'autre, il est expérimenté par les sens de manière confuse mais non moins réelle. Merleau-Ponty reconnaît dans cette ambivalence ou dialectique une sorte de « diplopie ontologique » amenée

³³ N, pp. 357-358.

³⁴ C'est pourquoi nous avons choisi d'entamer nous aussi ce chapitre avec ce philosophe. Les thèmes précartésiens abordés par Merleau-Ponty dans son cours et qui figurent dans *La Nature* [pp. 23-25] seront traités – suivant les desseins de l'auteur – en comparaison avec les thèmes cartésiens.

³⁵ Merleau-Ponty utilise des auteurs qui sont effectivement de grands connaisseurs de Descartes mais dont les idées sont très divergentes. Ainsi, il mène son cours en faisant entrer les élèves dans une sorte de dialogue à la fois argumentatif et critique.

³⁶ La notion de Nature chez Descartes part « d'un complexe ontologique », affirme Merleau-Ponty, dont les variations expriment une ontologie qui « chemine », qui évolue. C'est en ce sens que l'étude de la notion de Nature chez Descartes paraît particulièrement intéressante. Voir: N, p. 370.

³⁷ *Ibid.*

à être dépassée. Le concept de Nature, chez Descartes, est donc marqué par une triple perspective que nous allons développer dans ce chapitre. La première concerne la Nature telle qu'elle est perçue par l'entendement pur (1.1), la deuxième, la Nature telle qu'elle est effectivement appréhendée par les sens (1.2) et enfin la dernière est la clef de voûte du système cartésien: l'idée de Dieu.

1.1 Une première approche de l'idée de Nature. La Nature telle qu'elle est perçue par l'entendement pur.

a. Dieu dans le système de Descartes

« C'est Descartes qui va poser, le premier, la nouvelle idée de Nature, en tirant les conséquences de l'idée de Dieu »³⁸. Il va sans dire que, pour Merleau-Ponty, « Dieu » est le point de départ de toute la théorie de la connaissance de Descartes ; laquelle, à fortiori, se convertit en une philosophie « adossée à dieu »³⁹. Les conceptions de Nature, vie ou corps se trouvent dès lors imprégnées par ce parti pris originaire. Rappelons d'ailleurs l'image choisie par Descartes dans les *Principia* en représentation de son système philosophique:

« Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique [la métaphysique contient les principes de la connaissance, à savoir, en premier lieu, l'explication des principaux attributs de Dieu ; en deuxième lieu, celle de l'immortalité de nos âmes et enfin, l'explication des notions claires et distinctes en nous], le tronc est la physique [les concepts de nature, vie ou corps tirent leur essence et leur subsistance des principes métaphysiques] et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale »⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

³⁹ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁰ DESCARTES René, *Principes de la philosophie*, tr. Picot, Paris, Vrin, 2009, p. 36.

Merleau-Ponty comprend qu'une philosophie qui « part de »⁴¹ ne peut pas être neutre et termine par « mêler »⁴² les concepts qu'elle tente d'expliquer. Ainsi, pour saisir l'idée de Nature chez Descartes, il est nécessaire d'examiner de manière rétrospective l'idée-source, l'Être premier, Dieu, afin de comprendre son influence dans la conception de l'être naturel. Dans ce point (point a), nous présenterons succinctement trois idées exposées par Merleau-Ponty dans son cours et qui ont trait au Dieu cartésien⁴³: (1) Dieu est l'Être par excellence, (2) Dieu est l'Infini, (3) Dieu et la finalité. Dans le point suivant (le point b), nous verrons comment ces idées ont conduit Descartes vers une vision objectivante de la Nature.

(1) Dans l'Introduction générale de son cours sur la Nature (1957-1958), Merleau-Ponty, s'appuyant sur les textes de *L'esprit de la philosophie Médiévale* de Gilson, relève l'influence de la pensée judéo-chrétienne chez Descartes. « La nouvelle idée de Nature » mise en avant par ce dernier n'est possible, d'après lui, que par l'existence antérieure d'un terreau conceptuel où les notions de Nature, homme et Dieu ont « été placées sous la juridiction de l'idée d'Être »⁴⁴. Ainsi, le rapprochement entre l'idée de Dieu et l'idée d'Être est sans doute la grande nouveauté véhiculée par le monothéisme judéo-chrétien⁴⁵. Avec l'avènement du monothéisme, Dieu se convertit en « la clef de voûte de toute la métaphysique »⁴⁶; la proposition privilégiée de cette tradition est, par conséquent, la suivante: de tous les êtres existants, Dieu est l'Être par

⁴¹ Dans les manuscrits d'*Être et Monde* consacrés à l'*Introduction de l'ontologie* (25 septembre 1958), Merleau-Ponty critique de la façon suivante les philosophies qui « partent de »: « En réalité "partir" d'un être, concevoir la philosophie comme partant de [...] c'est déjà abandonner la philosophie. Car la philosophie cherche ce qui fait qu'un être est et est en connexion avec les autres ». DE SAINT AUBERT Emmanuel, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 42.

⁴² « Le concept de Nature est mêlé, dans la pensée cartésienne, aux concepts de Dieu et de l'homme ». N, p. 176.

⁴³ Par souci de clarté, l'exposition des arguments concernant l'idée de Dieu chez Descartes ne suit pas forcément l'ordre tel qu'il figure dans les cours de Merleau-Ponty.

⁴⁴ N, p. 176.

⁴⁵ « D'un côté, remarque Merleau-Ponty, le monothéisme judéo-chrétien pose que Dieu est l'Être ». *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶ GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie Médiévale*, Paris, Vrin, 1989-1998, p. 39.

excellence. Cette affirmation possède une signification d'autant plus forte qu'elle a été transmise au peuple juif puis au peuple chrétien par la Révélation, c'est-à-dire par Dieu lui-même⁴⁷. Dans les Ecritures, lorsque Moïse s'adresse à Dieu afin de connaître son nom, ce dernier lui répond « *Ego sum qui sum* », « Je suis celui qui est »⁴⁸. La notion d'« Être » acquiert, de cette forme, un nouveau statut, elle devient « le nom propre de Dieu »⁴⁹. Il s'ensuit plusieurs observations qu'il convient de souligner à continuation:

a. La symbiose opérée par la tradition judéo-chrétienne entre l'idée d'« être » et l'idée de « Dieu » marque en quelque sorte une prise de distance avec la pensée hellénique où le divin n'était considéré que comme « l'attribut d'une classe d'être »⁵⁰. Certains penseurs chrétiens ont tenté de chercher chez Aristote ou Platon les prémisses de ce qu'allait être la pleine révélation de la vérité du monothéisme au travers de la Parole du Christ. Selon Gilson⁵¹, Aristote s'est effectivement rapproché d'une telle idée lorsqu'il envisage rationnellement que Dieu serait, de tous les existants, celui qui mérite le plus le nom d'être, mais il ajoute aussitôt que son polythéisme l'empêcha « de concevoir le divin comme autre chose que l'attribut d'une classe d'être »⁵². Tandis que pour les Chrétiens, Dieu comme être nécessaire a toujours eu une consonance unique et univoque, pour Aristote, l'être nécessaire n'a jamais dépassé le statut d'un « collectif »⁵³. Et même s'il avait pu concevoir Dieu

⁴⁷ Gilson remarque que s'il y a eu une évolution progressive chez le peuple juif dans la compréhension de la vérité du monothéisme, cette vérité était acquise depuis longtemps lorsqu'elle a été transmise aux nouveaux chrétiens. Le monothéisme est donc devenu assez rapidement la base ferme sur laquelle le christianisme a échafaudé sa pensée théologique et philosophique. Voir: *Ibid.*, p. 43.

⁴⁸ Exode 3:14.

⁴⁹ Saint Bonaventure cité par Merleau-Ponty. Voir: N, *op. cit.*, p. 178. Merleau-Ponty reprend cette idée pratiquement mot pour mot de Gilson. Voici la référence: « A partir de ce moment, il est entendu une fois pour toutes que l'être est le nom propre de Dieu et que, selon la parole de Saint Ephrem reprise plus tard par Saint Bonaventure, ce nom désigne son essence même ». Voir: GILSON E., *L'esprit de la philosophie Médiévale*, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁰ Gilson cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 178. [Référence de Gilson ci-dessous].

⁵¹ Merleau-Ponty s'inspire en grande partie de la pensée de Gilson et de Laporte pour son interprétation du Dieu cartésien.

⁵² GILSON E., *L'esprit de la philosophie Médiévale*, *op. cit.*, p. 48.

⁵³ *Ibid.*

comme un être unique – ce que Gilson remet en doute – il n'en demeure pas moins que son essence n'aurait consisté en rien d'autre qu'un acte pur, « une pensée qui se pense ». Le Dieu d'Aristote ne possède, pour autant, pas plus d'attributs que ceux de la pensée. Gilson termine par résumer de la manière suivante la distinction fondamentale entre le Dieu des Chrétiens et le Dieu des Grecs: « En bonne doctrine aristotélicienne, le premier nom de Dieu est pensée et l'être pur se réduit à la pensée pure ; en bonne doctrine chrétienne, le premier nom de Dieu est l'être, et c'est parce qu'on ne peut refuser à l'Être ni la pensée, ni la volonté, ni la puissance, que les attributs du Dieu chrétien débordent en tous sens ceux du dieu d'Aristote »⁵⁴. Cette focalisation sur Dieu comme l'Être des êtres témoignera du commencement d'une nouvelle vision de Dieu, de la Nature et de l'homme.

b. En effet – et voilà la deuxième observation – parler d'un Être suprême, unique et parfait revient à affirmer « qu'en un certain sens Dieu seul est »⁵⁵. Les choses existantes – la Nature, les organismes, les hommes – sont, mais dans une moindre mesure et toujours en référence à l'Être créateur. Un seul mérite donc le nom d'être, Celui qui le porte sans autres attributs, Dieu. Gilson argumente alors que si Dieu est l'Être, il est à la fois l'Être total (*totum esse*) et l'Être véritable (*verum esse*):

« Si ce que nous avons dit est exact, la révélation chrétienne exerça une influence significative sur le développement de la métaphysique, en y introduisant l'identification de Dieu et de l'Être. Or cette première décision impliquait une modification corrélative de notre conception de l'Univers. Si Dieu est l'Être, il n'est pas seulement l'Être total: *totum esse* ; comme on vient de le voir, il est encore l'être véritable: *verum esse* ; ce qui signifie que le reste n'est que l'être partiel et ne mérite même pas véritablement le nom d'être »⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 49-50.

⁵⁵ Gilson cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 178.

⁵⁶ GILSON E., *L'esprit de la philosophie Médiévale*, *op. cit.*, p. 62. La mise en italique de la dernière partie de la phrase est de nous. Dans le point b, nous verrons quelles conséquences cette vision supposera pour l'idée de Nature.

De plus, lorsque nous soutenons que les notions d' « être » et de « Dieu » sont co-impliquées de telle manière que « le mot être désigne l'essence de Dieu et que Dieu est le seul dont ce mot désigne l'essence »⁵⁷, nous voulons dire également que l'essence et l'existence sont identiques en Dieu et qu'il est le seul être, par conséquent, en qui elles sont identiques. Dieu est un Être pur, unique, sans mélange, ni déséquilibre. Pas de néant donc en Dieu, mais pas non plus de néant absolu dans le monde:

« Lorsque Dieu dit qu'il est l'être, ajoute Gilson, si ce qu'il dit a pour nous un sens rationnel quelconque, c'est en premier lieu que le nom qu'il s'est donné signifie l'acte pur d'exister. Or, cet acte pur exclut a priori tout non-être. De même que le non-être ne possède absolument rien de l'être et de ses conditions, de même aussi l'Être n'est affecté d'aucun non-être, ni actuellement ni virtuellement, ni en soi ni de notre point de vue (Saint-Bonaventure). Bien qu'elle porte dans notre langage le même nom que le plus général et le plus abstrait de nos concepts, l'idée de l'Être signifie donc quelque chose de radicalement différent »⁵⁸.

L'Être désigne alors, en premier lieu, le nom propre de Dieu et en deuxième lieu, le restant des êtres, mais par participation⁵⁹. Dieu est l'Être par

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 50-51. Descartes exprimera cette même idée dans les *Principes de la philosophie*: Pour tout objet autre que Dieu, dira Descartes, il y a lieu de distinguer entre son essence, c'est-à-dire la notion que nous en avons, et son existence, c'est-à-dire le fait qu'il y ait effectivement ou non dans le monde un objet qui réponde à cette notion. Mais, en Dieu, essence et existence coïncident: le concept même de Dieu, en tant qu'il est le concept d'un être parfait, implique son existence ». DESCARTES R., *Principes de la philosophie*, op. cit., p. 54.

⁵⁸ DESCARTES R., *Principes de la philosophie*, op. cit., p., p. 52.

⁵⁹ Merleau-Ponty pense le rapport de l'Être et des êtres à partir de sa lecture de Blondel (BLONDEL Maurice, *L'Être et les êtres*, Paris, Félix Alcan, 1935). Il s'agit, en réalité, d'une critique de l'ontologie directe défendue par une certaine pensée chrétienne et, consécutivement, par Descartes. L'accès à l'Être doit passer par les êtres. Emmanuel de Saint Aubert explique, dans son ouvrage *Vers une ontologie indirecte*, que le mot Être (avec une majuscule) est utilisé par Blondel de manière ambiguë pour désigner tantôt Dieu, tantôt le restant des êtres. Merleau-Ponty se serait vraisemblablement inspiré de cette même ambiguïté pour, dès 1955, parler des êtres (contingents, matériels) avec une majuscule en forme de revendication d'une ontologie indirecte qui partirait, elle, « du bas ». Voir: DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 122.

excellence, auto-suffisant et sans limite (infini) comme l'indiquera Merleau-Ponty dans son cours: « Avec les chrétiens, l'Être [...] se localise dans un être infini qui exclut tout prédicat. L'être se résume et se rassemble en Dieu »⁶⁰.

c. La dernière observation que soulève Merleau-Ponty, et certainement la plus intéressante en ce qui a trait à la pensée de Descartes, concerne la représentation de Dieu comme « Infini » qui découle du rapprochement entre les concepts d'être et de Dieu. Dans la pensée chrétienne, la perfection d'un Être suprême – qui déborde tout type de définitions – consiste en ce qu'il ne possède pas de limite au contraire de la pensée grecque pour qui la perfection comprend la limite, la finitude. Cela s'explique par le fait que les uns (les philosophes grecs) privilégient la notion de Bien – rappelons que le bien, dans la pensée classique, implique la notion de réalisation, de parachèvement⁶¹ – alors que les autres (les penseurs chrétiens) mettent le primat sur l'être – en ce sens, il ne peut rien manquer à l'être, et sa perfection exclut, par là, toute limite: « La perfection de l'être, dira Gilson, exclut toute limite engendrant par là-même une infinité positive qui nie toute détermination »⁶². La notion d'infini est devenue ainsi un des caractères propres du Dieu chrétien et, immédiatement après le concept d'être, celle qui le différencie de toutes les autres conceptions jusqu'alors établies. L'infinitude est donc l'essence même de Dieu. De là, une première critique de Merleau-Ponty envers une pensée jugée trop abstraite: le concept que nous avons d'un Être dont l'essence est infinitude ne peut être rattaché que « faiblement » à la réalité que nous connaissons. Si nous expérimentons quotidiennement l' » être », notre expérience ne nous permet pas de comprendre un Être au-delà de toute définition: « Une ontologie judéo-

⁶⁰ N, p. 178.

⁶¹ Merleau-Ponty commence son cours en indiquant que dans la pensée hellénique, en particulier dans celle d'Aristote, le monde est conçu comme orienté vers la réalisation de certaines fins ; ce qui implique un monde ordonné par et vers la notion de bien d'où l'idée de « destin »: « La Nature totale [celle d'Aristote] est ainsi divisée en régions qualitativement définies, dira Merleau-Ponty, lieux de certains phénomènes (phénomènes sublunaires) ; elle est la réalisation, plus ou moins bien réussie, de cette destination qualitative des corps ». *Ibid.*, p. 23.

⁶² GILSON E., *L'esprit de la philosophie Médiévale*, op. cit., p. 56.

chrétienne de l'amplitude immense peut difficilement comprendre une théologie positive »⁶³.

(2) Pour Merleau-Ponty – en accord avec Gilson – Descartes, qui hérite de cette tradition Judéo-chrétienne, conçoit Dieu comme un Être suprême et infini⁶⁴: « Par Dieu, explique Descartes, j'entends une substance infinie, indépendante, souverainement connaissante, souverainement puissante »⁶⁵. Dieu comme Être suprême ou Être par excellence est au-delà de toute définition. Il est, par conséquent, infini et indéfinissable: « Dieu n'est proprement jamais défini : il reste indéfinissable »⁶⁶ ; de là, la difficulté pour nous de « comprendre » un tel être: « l'infini excède ma compréhension, moi qui suis fini⁶⁷ ». Si la notion d'infini déborde notre capacité de compréhension – « il ne faut point tâcher de comprendre l'infini, dira Descartes »⁶⁸ – elle n'est pourtant ni étrangère à notre connaissance ni insaisissable par elle – « je vois par une intellection manifeste qu'il y a plus de réalité dans la substance infinie

⁶³ N, p. 178. Merleau-Ponty s'appuie à nouveau sur Gilson qui pointe du doigt l'ambivalence résidente dans la pensée chrétienne entre la nécessité d'un Être infini pour expliquer l'existence du monde et le fait que cette infinité rende impossible sa compréhension: « C'est pourquoi l'on peut dire avec raison que l'excès même de positivité qui cache à nos yeux l'être divin est pourtant la lumière qui éclaire tout le reste ». Voir: GILSON E., *L'esprit de la philosophie Médiévale*, op. cit., p. 53.

⁶⁴ Comme nous l'avons vu plus haut, l'idée d'infini est largement développée par la pensée chrétienne. Au Moyen-Âge, une profonde scission est établie entre l'ordre divin (infini, parfait, nécessaire) et l'ordre terrestre (fini, imparfait, contingent). Cette scission est telle que nous ne parvenons pas à comprendre Dieu infini par le seul recours de notre entendement fini. La voie pour expliquer l'Infini sera donc la voie négative (Dieu est « au-delà de »). Pourtant, dès le XIII^e siècle, nous verrons surgir diverses tentatives de définir l'infini de manière positive avec Henri de Gand ou Duns Scot. Ce sera toutefois Nicolas de Cluse (1401-1464), puis Giordano Bruno (1548-1600) qui ouvriront les portes de la Modernité en « radicalisant la conception positive de l'infini et en faisant de celle-ci la voie de la connaissance du fini ». LARISON Mariana, « Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne », in *Bulletin d'analyse phénoménologiques*, Vol 6, n°2, 2010, [pp. 204-218] p. 209. Pour plus d'information sur l'histoire de la notion d'infini voir aussi l'ouvrage de Michel Blay: BLAY Michel, *Dieu, la Nature et l'Homme. L'Originalité de l'Occident*, Paris, Armand Colin, 2013.

⁶⁵ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, tr. Duc de Luynes et Michelle Beyssade, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche. Classiques de la philosophie », 1990, p. 117.

⁶⁶ JEANGÈNE VILMER Jean-Baptiste, « Le paradoxe de l'infini cartésien », in *Archives de la philosophie*, n°72, mars, 2009, [pp. 497-521], p. 502.

⁶⁷ *Ibid.*, p.507.

⁶⁸ DESCARTES R., *Principes de la philosophie*, op. cit., p. 61.

que dans la substance finie »⁶⁹. Descartes élabore une distinction fondamentale entre *intelligere* et *comprehendere* afin de nous permettre de saisir notre rapport à l'idée d'infini: si nous ne la comprenons (*comprehendere*) pas en profondeur, il n'en demeure pas moins que nous pouvons la saisir intellectuellement (*intelligere*) de manière claire et distincte (« elle a le plus haut degré de perfection, précise Descartes dans les *Méditations* »⁷⁰):

« L'infini, en tant qu'infini, [infinite, qua infinite est] n'est pas à la vérité compris [nullo quibid modo comprehendendi], mais néanmoins il est entendu [intelligi]: car entendre clairement et distinctement [clare et distincte intelligere] qu'une chose soit telle qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre [clare intelligere] qu'elle est infinie »⁷¹.

Notre concept d'infini est d'autant plus clair et distinct que nous le puissions dans la conscience que nous avons de notre propre liberté qui est pour nous « le modèle de l'infini »⁷². Reprenant l'argumentation de Laporte⁷³, Merleau-Ponty rattache notre conception de l'infini à l'expérience que nous offre la liberté d'un pouvoir sans limite, car nous saisissons l'infini d'abord en nous au travers de notre volonté: « Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de port, affirme Descartes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image »⁷⁴. Notre volonté « immense », « ample » et « sans borne » est, de toutes nos facultés, la plus parfaite et, consécutivement, celle qui nous fait être à l'image et à la

⁶⁹ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 119.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Descartes cité par Gouhier. Voir: GOUHIER Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1969, p. 212. Les crochets dans la citation sont de l'auteur.

⁷² N, p. 371.

⁷³ « L'idée d'infini n'a pas à nous venir "d'ailleurs que de nous-mêmes". Une simple "réflexion sur moi" me découvre, au fond de mon vouloir, deux "notions primitives" qui, à bien les entendre, n'en font qu'une: le libre arbitre et l'infini ». Jean Laporte cité par Geneviève Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS Geneviève, *Descartes. Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, p. 302.

⁷⁴ Descartes cité par Jean Laporte. Voir: LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000, p. 267.

ressemblance de Dieu – la liberté consiste en ce que nous pouvons choisir de faire une chose ou de ne pas la faire « indifféremment » – au contraire de notre faculté de concevoir (l'intelligence) qui, elle, est « étroite » et « finie »: « Car si, par exemple, je considère la faculté intellectuelle de connaître, affirme Descartes, je m'aperçois aussitôt qu'elle est en moi tout à fait étroite et finie, et je forme en même temps l'idée d'une autre beaucoup plus grande, que dis-je ! de la plus grande, infinie ; et du fait même que je puis en former l'idée, je vois qu'elle appartient à la nature de Dieu »⁷⁵. Cependant, la liberté en nous est limitée, d'une part, par un entendement qui lui propose une série de choses finies et, d'autre part, par un corps au travers duquel elle est obligée de passer et qui la restreint en divers aspects. Notre liberté n'est donc réellement jamais vraiment infinie se voyant subordonnée de part en part.

Cette distinction fondamentale entre les attributs de notre raison est une des caractéristiques de notre nature finie et ne saurait, pour autant, se retrouver en Dieu: « Si Dieu est pensé comme infini, dira Merleau-Ponty dans *La Nature*, on ne peut plus distinguer en lui les attributs de manière ultime [...] la volonté et l'entendement deviennent désormais identiques »⁷⁶. En effet, une nature infinie comme celle de Dieu ne permet de concevoir aucune priorité chronologique ou ontologique entre ses attributs. « Entendre » et « vouloir » sont, en Lui, une seule et même chose de telle manière que la création résulte d'un acte simple et unique par lequel Dieu « entend, veut et fait tout »:

« Pour respecter "l'immensité de sa puissance", écrit Descartes, nous devons "concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté": "car il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure", si bien qu'"en Dieu, *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose" ; "car en Dieu, dit-il encore, ce n'est qu'un de vouloir et de

⁷⁵ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 157.

⁷⁶ N., p. 26.

connaître" ; "car c'est en Dieu même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre" »⁷⁷.

Cela signifie que Dieu a créé le monde en une fois, avec les lois et mécanismes qui le caractérisent⁷⁸ – d'où la permanence du monde: les choses sont instantanément telles que Dieu les pense: « La causalité divine est celle d'une intelligence qui produit ses objets en les pensant »⁷⁹. Cela signifie aussi que « du point de vue de Dieu, c'est une seule et même chose de dire que c'est la causalité [cause efficiente] ou que c'est la finalité »⁸⁰.

(3) L'indistinction entre causalité et finalité se retrouve déjà, nous dit Merleau-Ponty, chez saint Thomas. Thomas refuse d'attribuer le même sens de finalité à Dieu et à l'homme: « Saint Thomas refusait l'idée anthropomorphique d'une finalité comme mise en œuvre de moyens rattachés à une fin extérieure à Dieu »⁸¹. En d'autres termes, Dieu n'agit pas conformément à des fins préétablies et externes à Lui. Il n'a pas besoin de se représenter telle ou telle fin et de mettre en œuvre tel ou tel moyen pour accomplir sa volonté. Son mode

⁷⁷ Descartes cité par Gouhier. Voir: GOUHIER H., *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 227.

⁷⁸ Descartes croit fermement avoir pénétré les mystères de la Nature (ses lois) en dévoilant (vérité innée) que Dieu a « écrit » le monde en langage mathématique: « La "Mathématique" est au centre: c'est à partir d'elle que "les mystères de la Nature" s'ouvriront "avec la même clef", s'ils ont le même enchaînement ». RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats*, op. cit., p. 57.

Voici ce qu'il dit ailleurs à propos de la connaissance de l'organisme vivant: « Si on connaissait bien toutes les parties de la semence de quelque espèce d'animal en particulier, par exemple de l'homme, on pourrait déduire de cela seul, par des raisons entièrement mathématiques, toute la figure et conformation de chacun de ses membres ». DESCARTES R., *La description du corps humain*, in *Œuvres de Descartes*, XI, (éd.) Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Cerf, 1909, p. 277.

Dès lors, plus besoin de comprendre le « pourquoi » (la cause finale) Dieu a créé le monde ainsi – ses raisons sont impénétrables pour notre entendement – si nous sommes à même d'embrasser le « comment » (la cause efficiente): « La finalité n'est pas un autre plan que le mécanisme, dit Guénancia, elle en est le plan réflexif ». GUÉNANCIA Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, p. 299.

⁷⁹ LAPORTE J., « La finalité chez Descartes », in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, tr. Emile Bréhier, deuxième année, 1928, [pp. 366-396], p. 370.

⁸⁰ N, p. 177.

⁸¹ *Ibid.*

d'être et, consécutivement, d'agir est essentiellement autre que le mode d'être et d'agir de l'homme. Saint Thomas opère une distinction fondamentale que relève Merleau-Ponty dans son cours entre *finis operantis* – les fins subjectives de l'opérant – et *finis operis* – les fins vers lesquelles tend objectivement l'action. Par exemple, dans le domaine de l'architecture, la fin du constructeur est le gain (*finis operantis*) et la fin de la construction est la maison (*finis operis*)⁸². Dieu, à cause de sa nature infinie et, subséquemment, de l'indistinction de ses attributs, ne peut pas agir *finis operantis*. Cependant, Thomas admet que son œuvre, elle, est ordonnée vers des fins: « Les créations de Dieu sont constituées, explique Merleau-Ponty, dans l'ordre de la finalité (*finis operis*), mais il n'existe pas d'opération finaliste par laquelle moyens et fins seraient accordés »⁸³.

La création est harmonisée dans un plan de finalité mais par participation à la bonté de Dieu: « [L]es choses dans l'univers sont ordonnées les unes aux autres, les plantes, par exemple, sont constituées de manière à produire des fruits, et le mouvement des cieux, en produisant la distinction des saisons, a pour but de préparer la génération de l'homme, lequel a pour but de participer à la bonté de Dieu »⁸⁴. Descartes, quant à lui, ne nie pas formellement la possibilité d'un tel ordre ou harmonie, mais remet en cause l'accès d'une telle connaissance pour l'homme. Si Dieu est au-delà de toute conception nécessitante ou finaliste – « En Dieu, fin et moyens sont indiscernables »⁸⁵ – comment justifier une explication à partir du « a pour but de »? Nous entrevoyons effectivement un ordre et une harmonie dans le monde, car Dieu, auteur de tout ce qui existe, n'a rien laissé au hasard. Malgré tout, nous ne saurions voir cet ordre autrement qu'en filigrane car nous ne saisissons jamais « que des parties [du monde] jamais le tout »⁸⁶; nous saisissons encore moins les véritables desseins de Dieu. La finalité qui, d'un côté, « n'exprime pas ce qui

⁸² Exemple de saint Thomas relevé par Laporte. Voir: LAPORTE J., « La finalité chez Descartes », *art. cit.*, p. 371.

⁸³ N, p. 177.

⁸⁴ Saint Tomas cité par Laporte. Voir: LAPORTE J., « La finalité chez Descartes », *art. cit.*, p. 373.

⁸⁵ N, p. 26.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 27.

se passe en Dieu »⁸⁷ et, de l'autre, n'est accessible que partiellement à l'homme, devient « une notion sans emploi »⁸⁸. Cela aura, évidemment, des répercussions dans la vision cartésienne de la Nature que nous tâcherons d'exposer à continuation.

En définitive, pour Merleau-Ponty, Descartes, en héritier de la tradition judéo-chrétienne, conçoit Dieu comme un Être suprême et infini, fondement de toute la métaphysique et de la physique, sans commune mesure avec le restant des êtres et dont les pensées (et desseins) sont, de ce fait, impénétrables. Descartes semble toutefois se distancer de la tradition en radicalisant la notion d'infini et en tirant toutes les conséquences possibles de ce choix pour sa conception de la Nature, du vivant et de l'homme.

b. Un monde à l'image de Dieu

En accord avec Mariana Larison, « ce qui distingue, aux yeux de Merleau-Ponty, la conception moderne de la Nature inaugurée par Descartes au XVII^e siècle de celle des anciens et des médiévaux, c'est l'incorporation et la radicalisation de l'idée d'infini judéo-chrétien »⁸⁹. En effet, l'idée de Nature chez les modernes sera construite à partir de la priorité de l'infini sur le fini: « [J]e vois, affirme Descartes, par une intellection manifeste qu'il y a plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et que par conséquent la perception de l'infini est en quelque façon antérieure en moi à celle du fini, c'est-à-dire, celle de Dieu »⁹⁰. C'est pourquoi, Merleau-Ponty, dans un manuscrit inédit, interprète l'histoire de la notion de Nature selon une division en trois périodes: « avant l'infini, avec l'infini, après l'infini »⁹¹. Avec Descartes s'ouvre une

⁸⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁸ « Il s'ensuit que Dieu, n'ayant pas besoin de voir l'harmonie du Monde, est par-delà la finalité, et que l'homme, ne pouvant pas la voir, est en deçà. La finalité chez Descartes devient une notion sans emploi ». *Ibid.*, p. 26.

⁸⁹ LARISON M., « Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne », *art. cit.*, p. 206.

⁹⁰ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 119. Le surlignage de la deuxième partie de la phrase est de nous.

⁹¹ Manuscrits de Merleau-Ponty de la Bibliothèque Nationale de France cités par Pascal Dupond. Voir: DUPOND Pascal, « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », in *Revue internationale de philosophie*, n°244, février, 2008, [pp. 207-244] p. 212.

nouvelle voie, celle qui permet de penser la Nature « sur fond d'infini ». Dès lors, cette dernière ne pourra être appréhendée correctement qu' » à partir de Dieu et de la lumière naturelle »⁹².

La Nature n'est comprise par nous que relativement à une idée innée, claire et distincte, d'un Être suprême et parfait. L'infinitude de Dieu est telle qu'il n'est pas possible de le concevoir autrement que parfait: « Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède »⁹³. La focalisation sur l'idée d'un infini positif et sa conjonction avec l'idée de perfection est ce qui démarque la philosophie de Descartes – et antérieurement la pensée judéo-chrétienne – de la tradition antique. Geneviève Rodis-Lewis nous amène à réfléchir sur cette scission en investiguant le sens étymologique des termes « parfait » et « infini »: « *peras, finis* désignent ce qui est achevé, bien délimité, donc “parfait”, et *l'apeiron* [rappelons qu'*apeiron* est un concept utilisé notamment par Anaximandre (vi^e siècle avant J.C.) pour désigner l'infini] (le préfixe a- étant négatif en grec, comme in- en latin et français) est inachevé, non fini, “in-fini”, donc “imp-parfait” »⁹⁴. Avec la Modernité, nous assistons à l'enracinement d'une inversion métaphysique où l'Être en plénitude est parfait non plus en raison de sa finitude, mais en raison de son infinitude. Inversement, tout être fini est incomplet et, par là même, imparfait. Il s'agit d'un changement de perspective notable où l'attention n'est plus focalisée sur une Nature qui nous interpelle et que nous tentons de comprendre à partir d'elle-même ; toutes les attentes sont désormais en Dieu, auquel il faut arriver par un effort intellectuel et méthodologique.

C'est cela-même qui fera dire à Alquié que la démarche de Descartes est, en réalité, une quête de l'Être: « [L]’objet est compris dès que nous le connaissons, et pouvons agir sur lui. L'Être au contraire, s'expérimente et ne se livre qu'à celui qui s'efforce, par un changement intérieur d'attitude, de

⁹² *Ibid.*

⁹³ Descartes cité par Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats, op. cit.*, p. 281.

⁹⁴ *Ibid.*

l'apercevoir »⁹⁵. Merleau-Ponty soutient également cette idée et c'est pourquoi, il parlera « d'ontologie cartésienne ». L'analyse de la pensée de Descartes est intéressante pour lui en tant qu'elle provient de « quelqu'un qui a eu une certaine expérience de l'Être »⁹⁶. Le phénoménologue français, dans une introduction dédiée à un ouvrage collectif, *Les philosophes célèbres*⁹⁷, remarque que Descartes, de même que ses successeurs (Spinoza, Leibniz, Malebranche) reconnaissent différentes manières d'être. À côté de l'Être extérieur, il y a aussi l'être du sujet ou de l'âme, l'être des idées et les relations entre elles⁹⁸. Ces différentes manières d'être communiquent « intérieurement » grâce à un principe antérieur qui est à l'origine et qui veille sur la cohésion du tout: « Cet accord extraordinaire de l'extérieur et de l'intérieur n'est possible, affirme Merleau-Ponty, que par la médiation d'un infini positif, ou infiniment infini (puisque toute restriction à un certain genre d'infinité serait un germe de négation). [...] L'idée de l'infini positif est donc le secret du grand rationalisme »⁹⁹. Le grand rationalisme, « moment privilégié où la connaissance de la nature et de la métaphysique ont trouvé un fondement commun »¹⁰⁰, est ce mouvement intellectuel qui trouve en Dieu la positivité même, infinie et parfaite, qui précède à jamais tout être fini et contingent.

Face à un Être infini et parfait, à qui il ne manque rien, le monde encourt le risque de sombrer dans l'« acosmisme »: « un tel monothéisme entraîne en toute rigueur pour conséquence que le monde n'est pas, souligne Merleau-Ponty dans son cours »¹⁰¹. Or Descartes, et avant lui la tradition judéo-chrétienne, refuse l'acosmisme, car Dieu, qui est pure bonté, ne peut pas nous

⁹⁵ ALQUIÉ Ferdinand, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, pp. 162-163.

⁹⁶ Inédit de Merleau-Ponty cité par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien. Recherche sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, p. 46.

⁹⁷ MERLEAU-PONTY M., *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956.

⁹⁸ EP, p. 181.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 182-183.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹⁰¹ N, p. 178.

tromper¹⁰². Il est donc nécessaire que « le monde soit, et qu'il soit autrement que Dieu »¹⁰³. La Nature, dont l'essence ne saurait être infinie – le nom d'infini est réservé à Dieu seul¹⁰⁴ – doit être considérée néanmoins, dans sa structure et son mode de fonctionnement, comme issue d'un acte créateur et, conséquemment, dans sa ressemblance avec celui-ci: Elle n'est plus observée à partir d'elle-même, mais elle est examinée par l'entendement pur au travers du filtre de l'idée d'un Dieu infini. Nous l'aurons compris, la connaissance de la *physis*, chez Descartes, ne provient pas d'abord des sens, mais elle passe par une raison qui, par un acte simple, clair et distinct, saisit les tenants et les aboutissants de l'existence du monde. En accord avec une telle pensée, la Nature se divise en deux: une Nature naturante (Dieu créateur) et une Nature naturée (ensemble des êtres et des lois qu'il a créés)¹⁰⁵. Dès lors, la Nature n'a plus de signification en elle-même, elle n'en a qu'au travers d'un Être infini qui lui a donné et qui conserve toute sa substance. La notion de Nature devient, chez Descartes, un terme équivoque opérant un glissement de sens respectivement à la tradition des Anciens. Dans le *Traité du monde*, elle est identifiée à la matière: « Sachez donc, premièrement, que par la Nature, je n'entends point ici quelque Déesse ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais je me sers de ce mot, pour signifier la Matière même »¹⁰⁶. Dans les *Méditations métaphysiques*, elle reçoit quelques autres sens: « Par la nature, en effet, envisagée en général, je n'entends maintenant rien d'autre que Dieu même, ou le système ordonné des choses créées que Dieu a institué et rien d'autre, par ma nature en particulier, que l'assemblage de tout ce que Dieu m'a attribué »¹⁰⁷. En somme, la Nature en

¹⁰² Descartes prouve l'existence des choses matérielles à partir de deux critères. Le premier est subjectif – j'ai une grande inclination à croire que les idées qui sont en moi des choses matérielles me viennent bien d'elles-mêmes et le deuxième, objectif – Dieu qui est bon et parfait ne peut, par conséquent, vouloir me tromper (la tromperie serait un acte contradictoire à son essence). Le monde physique, à fortiori, existe. Voir: DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., pp. 227-229.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 179.

¹⁰⁴ LAPORTE J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000, p. 261.

¹⁰⁵ LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, p. 673.

¹⁰⁶ DESCARTES R., *Le monde*, in *Œuvres de Descartes*, XI, op. cit., p. 37.

¹⁰⁷ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., pp. 229-231.

première instance (la Nature en général) désigne Dieu ou – Descartes semble placer la deuxième alternative sur un même niveau – les choses qu'il a créées, parmi elles, le composé essentiel de la *physis*: la matière. Cela suppose une identification de la Nature et de son Créateur: « La Nature est, à l'image de Dieu, sinon infinie du moins indéfinie, éclairc Merleau-Ponty »¹⁰⁸.

Le terme « indéfini » se rapporte ici à l'idée d'étendue: « Ainsi, pour ce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande, que nous ne concevions en même temps qu'il peut y en avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie »¹⁰⁹. L'étendue est indéfiniment divisible ou amplifiable – il est, en effet, toujours possible de diviser une partie ou d'en ajouter une autre – mais elle est indéfinie, et non infinie, en tant que, seulement négativement, on « ne rencontre pas de limite » en elle: « auquel sens Dieu seul est infini »¹¹⁰. Descartes parvient à l'idée d'étendue par une méthode de « purification »¹¹¹. L'ontologie de Descartes est, en premier lieu, une ontologie de l'objet¹¹². L'intelligence veut saisir un objet et pour cela elle doit passer au crible les données immédiates fournies par la sensibilité: « Une philosophie de l'entendement, réfléchissant sur l'Être consiste à opérer une épuration du contact immédiat que nous avons avec l'Être [remise en cause des données sensibles], de manière à discerner ce qui est solide, ce qui résiste à l'entendement [il faut arriver à une idée claire et distincte à l'image de celle de Dieu]. La nature extérieure se réduit alors à l'étendue »¹¹³. Rappelons-nous du

¹⁰⁸ N, p.27.

¹⁰⁹ DESCARTES R., *Principes de la philosophie, op. cit.*, p. 61.

¹¹⁰ LAPORTE J., *Le rationalisme de Descartes, op. cit.*, p. 260.

¹¹¹ « Descartes arrive à une étendue de ce genre par purification qui est une marche vers une essence. Il défait la communion irréfléchie avec le monde, en s'efforçant de discerner la "réalité objective" et de la réduire à ce qu'elle peut signifier quand on la pense clairement et distinctement ». N, p. 170.

¹¹² « L'ontologie de l'objet, annoté Merleau-Ponty, c'est l'ontologie de la lumière naturelle, en d'autres termes, la conception de l'être à laquelle je parviens quand je m'avise que je puis mettre en suspens toutes ces pensées brutes, m'empêcher de les poser prématurément, les purifier, me rendre attentif, afin de me faire enfin pure vision d'un objet pur, pure docilité à son exigence, entendement ». Inédit de Merleau-Ponty cité par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 34.

¹¹³ N, pp. 169-170.

fameux exemple du « morceau de cire ». En le soumettant à la chaleur du feu, l'objet en question, qui pour moi est indissociable d'une certaine odeur, texture et grandeur, perd toutes les qualités que je le lui associais pour n'être plus « que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable »¹¹⁴. Cette nature de la cire (et de tout autre objet par ailleurs) est bien celle que nous atteignons par les sens et l'imagination, mais c'est seulement par une « inspection de l'esprit » que nous la reconnaissons à présent de manière claire et distincte: « Le monde n'est plus naïvement reçu comme une extériorité ou une donnée immédiatement donnée à l'esprit, précise le philosophe Philippe Soual »¹¹⁵. L'essence de n'importe quel objet physique créé, c'est-à-dire de la Nature en général, est l'étendue. Celle-ci est l'« être solide au-delà des apparences transitoires »¹¹⁶ ou, pour reprendre les mots d'Alain, « l'existence matérielle seule, enfin la chose nue »¹¹⁷.

L'étendue (*extensio*) est un concept emprunté à la géométrie que Descartes décrit ainsi: « Par étendue nous entendons tout ce qui a une longueur, une largeur et une profondeur »¹¹⁸. Il s'agit d'autant de caractéristiques qui définissent une quantité matérielle. Une telle quantité comprise sous le terme « d'étendue » possède, nous dit Merleau-Ponty, deux caractères: le premier a trait à son indéfinie divisibilité – « En effet, elle est divisible indéfiniment, c'est-à-dire indéfiniment séparable en parties extérieures les unes aux autres »¹¹⁹ – et, le deuxième à la spécificité de chaque partie qui se présentent comme non substituables les unes aux autres, soit comme ayant chacune « leur localité propre »¹²⁰. Effectivement, une quantité étendue est un *continuum* composé de plusieurs petites parties contiguës les unes aux autres, *partes extra partes* ;

¹¹⁴ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 71.

¹¹⁵ SOUAL Philippe, « *Res cogitans et res extensa* dans les *Méditations*. Métaphysique et physique chez Descartes », in *Revue de métaphysique et morale*, n°2, avril-juin, 1999, [pp. 231-260] p.246.

¹¹⁶ Merleau-Ponty cité par G. Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats*, op. cit., p. 247.

¹¹⁷ ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie*, Paris, Editions Paul Hartmann, 1939, p. 139.

¹¹⁸ DESCARTES R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2012, p. 111.

¹¹⁹ SOUAL P., « *Res cogitans et res extensa* dans les *Méditations*. Métaphysique et physique chez Descartes », art. cit., p. 253.

¹²⁰ N, p. 170.

Merleau-Ponty parle de points qui, occupant un lieu défini et propre, ne sont rien d'autre que « leur altérité par rapport aux autres »¹²¹. Cela signifie que chaque partie (ou point) est « plénitude d'être » et que l'étendue est, à fortiori, partout la même, « sans cieux ni relief »¹²². Dans un manuscrit tardif datant de l'automne 1957, *La Nature ou le monde du silence*, Merleau-Ponty offre une analyse très personnelle de l'étendue de Descartes qu'il considère « sans secret » et « sans lacune » :

« Car l'étendue est cette merveille: un être qui coïncide parfaitement avec lui-même, qui n'est ni plus ni moins que lui-même, justement parce qu'elle n'est de part en part que non-coïncidence, extériorité. Jusque dans les parties de ses parties, et indéfiniment, nous ne trouvons que le pur être-autre de chacune à l'égard des autres, qui les fait rigoureusement indiscernables et rigoureusement insubstituables. L'être extérieur est un seul être et il est plénitude d'être justement parce qu'il est dans toutes ses parties séparé de lui-même, extérieur à lui-même. Il ne saurait s'y produire de lacune puisqu'il est une seule et immense lacune. Il n'est donc rien en lui qui existe plus ou moins, toutes ses parties sont à droits égaux [*sic*], toutes sont actuelles, et également assises sur leur différence constitutive »¹²³.

Autrement dit, la plénitude de l'étendue se réduit à son indifférente homogénéité. C'est pourquoi, Merleau-Ponty qualifie un être de ce genre d'« immense lacune », car il n'est rien d'autre que ce qu'il est à chaque instant. L'étendue ainsi comprise est un être entièrement actuel « sans profondeur, sans passé, sans avenir, sans possible, sans contingence »¹²⁴. Ses parties concomitantes ne comportent ni de plus ni de moins, de même que son développement dans le temps ; d'où la nécessité de lois qui gouvernent la

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*

¹²³ Inédit de Merleau-Ponty cité par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien*, *op. cit.*, p. 36.

¹²⁴ Manuscrits de Merleau-Ponty de la Bibliothèque Nationale de France cités par Pascal Dupond. Voir: DUPOND P., « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », *art. cit.*, p. 213.

matière, la conserve et la transforme: « Aussi est-ce Dieu qui conserve à tout moment la matière “en la même façon qu’il l’a créée” et qui “impose” à la Nature les règles selon lesquelles les changements doivent se faire de sorte que l’ensemble de ces changements conserve la même quantité de mouvement que Dieu a mis dans la matière “dès le premier instant qu’il l’a créée” »¹²⁵. Le Monde a été créé et se conserve, chez Descartes, par des lois « divines » qui forment partie de sa propre structure. Ainsi l’étendue, interprétée par l’entendement pur comme la véritable essence des objets naturels, est nécessaire. L’entendement qui arrive à ce concept par une véritable « méthode de purification qui défait la communion »¹²⁶ n’est pourtant pas parvenu au terme de sa recherche métaphysique: « L’étendue n’est pas le terme du dévoilement de l’essence du monde, dit Merleau-Ponty dans ses cours »¹²⁷.

Si l’étendue est plénitude d’être (en tant qu’elle est pleinement égale à elle-même), il n’en demeure pas moins qu’elle reste indéfinie. Elle est, avait-on dit, un objet dont « négativement nous ne percevons pas les limites ». Dieu, au contraire, est l’être qui, dans sa définition même comme Infinitude, n’en a positivement pas. De là, il s’ensuit que Dieu seul peut être considéré comme infini et, de la sorte, comme véritable objet: « Dieu seul peut être posé comme l’objet vraiment objet »¹²⁸. En effet, l’idée de Dieu est celle qui possède le plus de réalité objective car elle désigne un être « souverain », « éternel », « infini », « tout puissant », c’est-à-dire un être, le *verum esse*, dont le nom même signifie « l’acte pur d’exister »:

¹²⁵ Descartes cité par Guénancia. Voir: GUÉNANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 83. C’est cette même idée qu’il confirmera au marquis de Newcastle en insistant sur le fait que chaque mouvement dépend à tout instant de l’acte de conservation du Créateur: « Pour la cause générale de tous les mouvements qui sont dans le monde, je n’en conçois point d’autre que Dieu, lequel, dès le premier instant qu’il a créé la matière, a commencé à mouvoir diversement toutes ses parties ; et maintenant, par la même action qu’il conserve cette matière, il conserve aussi en elle tout autant de mouvement qu’il en a mis ». Descartes cité par Geneviève Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS G., *Descartes. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1964, pp. 88-89.

¹²⁶ Manuscrits de Merleau-Ponty de la Bibliothèque Nationale de France cités par Pascal Dupond. Voir: DUPOND P., « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », *art. cit.*, p. 213.

¹²⁷ N, p. 170.

¹²⁸ *Ibid.*

« Avec l'idée d'infini, l'esprit découvre enfin une véritable chose, explique Guénancia, et, avec elle, la limite de son pouvoir d'abstraction ou de fiction, la garantie aussi que ces idées claires et distinctes sont les images de vraies et immuables natures. Descartes n'a pas attendu la « révolution critique » pour savoir qu'on ne déduit pas l'existence de la pensée, sauf pour l'existence de Dieu, laquelle seule est nécessaire et diffère par-là du tout au tout de l'existence des choses finies et contingentes »¹²⁹.

La « preuve ontologique » ou *a priori* consiste justement à prendre au sérieux l'idée de Dieu¹³⁰. Cette idée, qui ne correspond à aucune autre réalité connue, est à la fois innée et renvoi à l'existence d'un véritable objet: « Pour le véritable objet, il n'y a plus lieu de distinguer entre ce que nous pensons et ce qui est »¹³¹. Il en va autrement de l'étendue où l'idée formelle – accessible uniquement par une « inspection de l'esprit » – « est encore maintenue en face de la réalité objective »¹³². La dualité conceptuelle entre l'idée d'étendue et la réalité objective de la Nature contraste de manière absolue avec l'unité de l'idée d'un être infini et sa correspondante réalité objective, de telle façon que la Nature, telle qu'elle est perçue par les sens avec ses qualités secondes, formes, couleurs, odeurs, reliefs, n'a rien de positif, « la finitude est une ombre »¹³³. Bien que Descartes soutiennent l'existence de deux plans de réalités, Dieu d'un côté et le monde de l'autre, l'essence du monde « est une restriction de l'essence de Dieu »¹³⁴. La Nature est ce qu'elle est, dans son essence et sa productivité, grâce

¹²⁹ GUÉNANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 193.

¹³⁰ Merleau-Ponty qualifie une pensée de la sorte d'« essentialisme ». Une pensée essentialiste est fondée, selon lui, sur le fait d'expliquer la totalité du monde à partir d'une cause première: Dieu. Dieu, qui est au-delà de toutes les essences, est le surgissement même de ces dernières. C'est pourquoi, la preuve ontologique est « la pointe extrême de la pensée essentialiste » en tant qu'elle « touche l'objet le plus plein, l'infini en tout genre qui contient en lui-même l'étoffe de toute espèce d'essence ». Voir: N, p. 170.

¹³¹ N, p. 170.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Manuscrits de Merleau-Ponty de la Bibliothèque Nationale de France cités par Pascal Dupond. Voir: DUPOND P., « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », *art. cit.*, p. 221.

¹³⁴ N, p. 171.

à l'Être véritable: « Descartes transforme la Nature en une nécessité qui ne peut pas être autre que ce qu'elle est et, derrière cette nature, en dernière instance il aperçoit Dieu »¹³⁵.

Une Nature ainsi conçue n'a plus d'intérieur, elle est pure extériorité: « elle est la réalisation extérieure d'une rationalité qui est en Dieu »¹³⁶. Dès lors, il devient inutile de chercher à la comprendre à partir de causes finales qui régiraient de l'intérieur son comportement, « finalité et causalité [cause efficiente, motrice] ne se distinguent plus, insiste Merleau-Ponty »¹³⁷. La raison de son mode d'être et d'œuvrer se trouve dans ces lois « que Dieu a inséparablement imposées à la nature et imprimées dans nos esprits »¹³⁸. Quant aux raisons ultimes, elles appartiennent à son intimité et nous sont, par conséquent, inaccessibles. Une Nature de cette envergure, pur objet étalé *partes extra partes*¹³⁹, sans secret ni lacune, dont l'existence dépend à chaque instant de Dieu et l'activité des lois qu'il lui a donné, trouve sa parfaite correspondance dans l'image de la machine « qui mêle un mécanisme et un artificialisme »¹⁴⁰. En accord avec cette vision, Dieu serait l'artisan qui a créé la machine du monde avec les lois et mécanismes qui le constituent comme tel. Pour Merleau-Ponty, une idée de la sorte est « anthropomorphique ». En effet, l'acte créatif de Dieu est mis ici au même niveau que celui de l'homme lorsqu'il crée une machine quelconque. La Nature, à l'instar de la machine, devient alors un produit dans les mains de son créateur ; c'est-à-dire une « existence en soi, sans orientation, sans intérieur »¹⁴¹.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Guénancia se réfère à une citation de Descartes. Voir: GUÉNANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 87.

¹³⁹ Merleau-Ponty donne une définition de l'objet dans la *Phénoménologie de la perception*: « La définition de l'objet c'est, avons-nous vu, qu'il existe *partes extra partes*, et que par conséquent il n'admet entre ses parties ou entre lui-même et les autres objets que des relations extérieures et mécaniques ». PhP, p. 87.

¹⁴⁰ N, p. 27.

¹⁴¹ *Ibid.*

L'« orientation » de la Nature est en fait un déterminisme (mécanisme) qui ne découle que des lois qui ont été préétablies par Dieu. La structure même de la Nature comme extériorité appelle un système de ce genre¹⁴². L'« apparente division » de la Nature, la « figure du monde », chaque mouvement qui s'y dessine, tout survient à partir du jeu des lois de la matière. Cela est tel que si Dieu avait créé un chaos, le jeu des lois qui gouvernent la matière aurait réorganisé ce chaos pour qu'il prenne la forme du monde tel que nous le connaissons. Arrivé à ce point du cours, Merleau-Ponty cite le texte suivant tiré du *Discours de la méthode*:

« De plus, soutient Descartes, je fis voir quelles étaient les lois de la nature ; et sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. Après cela je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux »¹⁴³.

Comme le fera remarquer le phénoménologue français, Descartes dérive les lois de la Nature des « perfections infinies » de Dieu. En effet, ces lois – qui ne sont autres que les vérités mathématiques – acquièrent un statut d'immutabilité et d'éternité parce que Dieu est infini et qu'en Lui penser et vouloir sont une seule et même chose. Dès lors, la Nature ne peut résulter que de « l'autofonctionnement des lois qui dérivent de l'idée d'infini »¹⁴⁴. La reconnaissance de la profonde contingence du monde et sa dépendance totale à un acte créateur implique que son essence provienne nécessairement et totalement de l'infinité de Dieu. De cette façon, tout ce qui existe ou existera dans la Nature est déterminé par Dieu et, subséquemment, par les lois qu'il lui

¹⁴² « L'idée de Nature comme extériorité entraîne immédiatement l'idée de Nature comme système de lois ». *Ibid.*

¹⁴³ DESCARTES R., *Discours de la méthode*, Paris, Librio, 2004, p. 47.

¹⁴⁴ N, p. 27.

a imposées. Quelle nécessité alors d'une idée de finalité entendue comme « une force luttant contre une certaine contingence des choses »¹⁴⁵ ? Ce type de forces guidant de l'intérieur est superflu au regard d'une Nature mécanisée où « l'intériorité est toute en Dieu »¹⁴⁶.

La Nature ne s'atteint ni par les causes finales ni par l'expérience. L'expérience chez Descartes ne révèle pas la Nature telle qu'elle est vraiment, « elle n'a qu'un rôle auxiliaire »¹⁴⁷. C'est l'entendement pur qui parvient à sa véritable essence par une méthode de déduction. Ainsi, la Nature extérieure est semblable aux natures simples énoncées dans les *Reguale*: « "Tout ce qui est considéré comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit ou autres choses du même genre" est simple, c'est-à-dire que l'analyse ne peut pas aller au-delà, commente Keeling »¹⁴⁸. La Nature est donc à l'image de Dieu « un être qui est tout ce qu'il peut être, absolue positivité »¹⁴⁹. Cette représentation de la Nature tend vers une sorte de positivisme spinoziste où le non-être n'a pas lieu d'être. Merleau-Ponty s'appuie ici sur l'exemple du mouvement pour soutenir la thèse du refus du néant chez Descartes. Pour Descartes, la définition du mouvement aristotélicien est contraire au mouvement de l'être, car « nulle part, dit Descartes, on ne trouve une chose qui ait pour fin sa disparition »¹⁵⁰. On doit reconnaître chez lui une sorte « d'inertie ontique de l'essence ». Derrière cette réflexion, il y a sans doute un refus du néant (non-être) qui résulte de la priorité de l'infini sur le fini. Si Dieu existe, et s'il est infini, le néant n'a pas lieu d'être. C'est une pensée enracinée dans le positif. La Nature, dans une telle vision, ne comporte aucune lacune, aucune imperfection, « Elle ne comporte pas de faiblesse en son tissu »¹⁵¹.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴⁸ KEELLING Stanley Victor, « Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples », in *Revue de métaphysique et morale*, vol. 44, n°1, janvier, 1937, [pp. 63-99] p. 75.

¹⁴⁹ N, p. 30.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.31

¹⁵¹ *Ibid.*

Il en va de même pour le corps vivant. Au regard de l'entendement pur, le corps est, reprenant les mots de Jean-Claude Beaune, un objet « étalé devant les yeux – panoplie d'outils usuels et d'actions techniques ordinaires »¹⁵². L'organisme humain, en tant qu'étendue obéissant aux lois de Dieu, n'est, dans cette perspective, rien d'autre qu'« une machine composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peaux, et agencée de telle sorte que, même s'il n'existait en lui aucun esprit, il aurait pourtant tous les mouvements qui à présent en lui ne procèdent pas du commandement de la volonté ni par conséquent de l'esprit »¹⁵³. Tout comme l'horloge, il faut différencier son essence, qui obéit aux lois de la Nature (lois mécaniques), de son usage particulier. De cette manière, même si l'horloge ne montre pas bien l'heure ou l'hydropique est poussé à boire alors que la boisson nuit à sa conservation¹⁵⁴, l'un comme l'autre ne cessent pour autant de fonctionner au rythme des lois que Dieu a instaurées dans le monde. Dire que l'hydropique « ne suit pas l'ordre de la nature, quand son gosier est sec, et que le boire nuit à sa conservation »¹⁵⁵ fait appel à une dénomination extérieure de la Nature qui dépend uniquement de la pensée¹⁵⁶. Le premier et véritable sens du mot « Nature » dans le cas du corps vivant a uniquement rapport à l'agencement interne des organes: « L'orientation du corps vivant, précise Merleau-Ponty, est due à la pensée de l'organisateur, et ne répond en rien à l'orientation des tissus. C'est pourquoi Descartes élimine tout prédicat de valeur, et ne conserve de

¹⁵² BEAUNE Jean-Claude, *Le vagabond et la machine. Essai sur l'automatisme ambulatoire médecine, technique et société en France 1889-1910*, Paris, Champ Vallon, coll. « milieux », 1983, p. 333.

¹⁵³ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques, op. cit.*, p. 243.

¹⁵⁴ Voir texte se référant à l'hydropique dans la sixième méditation de Descartes que Merleau-Ponty reprend entièrement dans son cours. N, pp. 31-32.

¹⁵⁵ Descartes cité par Merleau-Ponty. Voir: *Ibid.*, p. 32.

¹⁵⁶ « Et quoique, regardant à l'usage auquel l'horloge a été destinée par son ouvrier, je puisse dire qu'elle se détourne de sa nature, lorsqu'elle ne marque pas bien les heures ; et qu'en même façon, considérant la machine du corps humain comme ayant été formée de Dieu pour avoir en soi tous les mouvements qui ont coutume d'y être, j'aie sujet de penser qu'elle ne suit pas l'ordre de sa nature ; je reconnais toutefois que cette dernière façon d'expliquer la nature est beaucoup différente de l'autre. Car celle-ci n'est autre chose qu'une simple dénomination, laquelle dépend entièrement de ma pensée [...] et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit ». *Ibid.*

l'idée de Nature que l'idée d'un agencement interne des organes »¹⁵⁷. Le corps vivant n'est plus habité, comme chez les Anciens, par une « force sourde et obscure » qui le guide vers son autoréalisation ; en ce sens, il est vidé de « tout prédicat de valeur ». Tout comme le restant des objets physiques, il obéit mécaniquement au plan du Créateur: « Au lieu de reconnaître en elle [la Nature] cette force sourde et obscure qui obstinément la fait agir et qu'on appelle la vie, explique Guénancia, Descartes situe hors d'elle la conception qui préside à son exécution, la commande ou la touche qui la met en marche. La vie est échangée contre le plan »¹⁵⁸. Donc pas d'erreur ou de vice possible dans la structure de la Nature qui est toujours la même, fidèle au plan de Dieu. Comme disait Spinoza: « Rien n'arrive dans la Nature que l'on puisse attribuer à un vice de celle-ci, car la Nature est toujours la même ; partout elle est une et sa force est toujours la même et aussi sa puissance d'action »¹⁵⁹. La Nature est donc partout sans lacune et sans intérieur, pure positivité qui n'existe réellement, étant *partes extra partes*, que par rapport au tout.

Maintenant, l'organisme vivant peut-il être réduit à un pur mécanisme ? Ne devrions-nous pas dire avec Guénancia que vivre est autre chose qu'être étendu¹⁶⁰ ? Descartes semble pourtant avoir lui aussi touché du doigt une autre forme de penser la Nature, une forme plus existentielle qui ne répond plus aux exigences d'un entendement pur, mais aux sollicitations d'une sensibilité qui est bien là. C'est pourquoi Merleau-Ponty souligne, dans son cours, une deuxième inspiration cartésienne: la Nature telle qu'elle est effectivement perçue par les sens.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ GUÉNANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 277.

¹⁵⁹ Spinoza cité par Merleau-Ponty, voir: N, p. 33.

¹⁶⁰ GUÉNANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 95.

1.2 Une deuxième approche de l'idée de Nature. La Nature telle qu'elle est effectivement perçue par les sens

a. Le problème de l'union de l'âme et du corps

Si Descartes est le précurseur de la vision rationaliste de la Nature – nous avons vu précédemment l'importance qu'il accorde à la lumière naturelle dans la compréhension de la Nature – il maintient néanmoins, affirme Merleau-Ponty, « l'originalité d'un monde effectivement réel, d'une étendue réalisée »¹⁶¹. En effet, l'étendue de la cire, à laquelle nous sommes arrivés intellectuellement grâce à une démarche de purification, correspond bien à une réalité que nous appelons « cire »: « Mais quelle est donc cette cire qui n'est perçue que par l'esprit, interroge Descartes ? La même, bien sûr, que je vois, que je touche, que j'imagine, la même enfin que, depuis le début, je jugeais être là »¹⁶². Il convient donc de distinguer, chez Descartes, deux ordres de réalité – sensible et intelligible – qui impliquent deux modes de connaissance différents – sensible ou intellectuel. La connaissance sensible du monde requerra ainsi une deuxième philosophie de la Nature: la Nature telle qu'elle est effectivement perçue par les sens. Le mécanisme cartésien n'est-il pas, par ailleurs, remarquera Merleau-Ponty, l'indice d'une résistance du sensible face à l'idéalisation du monde¹⁶³ ? Le mécanisme régit des existants qui se situent au-delà de notre pensée: « Descartes découvre dans l'existant une résistance irréductible à l'exigence de distinction de l'entendement, précise Emmanuel de Saint Aubert, une obscurité positive que même une intelligence infinie ne pourrait résoudre en clarté. Il maintient l'originalité d'un monde qui échappe en partie à nos tentatives d'idéalisation »¹⁶⁴.

Descartes admet donc deux points de vue. Le premier, et le plus intéressant pour l'homme, est celui de l'entendement pur. Par cette faculté, nous saisissons l'essence des choses, « l'invariable », « la substance ». Le sensible apparaît, au regard de cette faculté, comme une « privation d'être »,

¹⁶¹ N, p. 33.

¹⁶² DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 73.

¹⁶³ N, p. 34.

¹⁶⁴ DE SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien*, op. cit., p. 38.

« un non-être », quelque chose de radicalement différent: « [N]ous ne pouvons en effet jamais concevoir la moitié d'un esprit comme nous pouvons le faire de n'importe quel corps, écrit Descartes, si minuscule soit-il, si bien que leurs natures sont reconnues non seulement différentes, mais encore en quelque façon contraires »¹⁶⁵. Mais, un peu plus loin, Descartes est forcé de reconnaître un autre point de vue: celui du composé humain par lequel « va se manifester l'existant actuel, et en particulier mon corps »¹⁶⁶. L'hydropique est une « erreur de la nature » eu égard, non au mécanisme général qui gouverne tout corps, mais au composé corps-âme¹⁶⁷. La conservation de l'infirmes est mise en porte à faux lorsque son corps lui indique une sécheresse de gorge qu'il faut étancher et que l'action de boire nuit à sa santé. L'harmonie (finalité) qui existait entre le corps et l'âme est à présent biaisée laissant à découvert un défaut que certains qualifieront d'erreur de la nature. L'erreur, toutefois, n'est pas dans la Nature pour Descartes¹⁶⁸. Celle-ci continue de fonctionner selon les lois constantes que Dieu lui a attribuées. L'erreur est plutôt dans l'interprétation personnelle des signaux de l'organisme. Un jugement un peu plus long ou une vision plus scientifique permettraient de rectifier notre attitude. Ainsi, l'homme se comprend de deux manières distinctes: « Il y a deux façons de comprendre l'homme, une double nature de l'homme: ma nature au sens large comme étant l'entendement pur et tout ce qu'il conçoit ; et ma nature au sens restreint, au sens de composé âme-corps »¹⁶⁹. Dès lors, comment saisir les rapports entre les deux natures ? Ce dédoublement dans la vision de Descartes n'est-il pas la manifestation d'une crise au sein même de sa pensée ?

Merleau-Ponty relève un changement de perspectives dans les *Méditations*: de la 1 à la 3, Descartes privilégie la lumière naturelle dans la connaissance du

¹⁶⁵ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 303.

¹⁶⁶ N, p. 34.

¹⁶⁷ « [T]outefois, eu égard au composé, c'est-à-dire à l'esprit uni à un tel corps, ce n'est pas une dénomination mais une véritable erreur de la nature, s'il a soif quand la boisson doit lui nuire ». DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 245.

¹⁶⁸ « L'hydropique est aussi "normal", commente Guénancia, que n'importe qui lorsqu'on considère le mouvement des filets nerveux et l'excitation instantané communiqué à l'esprit par le relais de la glande pinéale ». GUÉNANCIA P., *Lire Descartes*, op. cit., p. 296.

¹⁶⁹ N, p. 34.

monde alors qu'à partir de la 3 (jusqu'à la 6), l'inclination naturelle y joue un rôle plus notable, surtout en ce qui concerne l'existence de ce monde et, spécialement, du corps propre. C'est justement l'expérience du corps propre qui appelle un sens différent de l'espace. Au travers de *mon* corps, je ne découvre pas l'espace comme « *partes extra partes* » ou « étendue spirituelle », mais je le vis comme mien parce que, dira Merleau-Ponty « je suis mon corps »¹⁷⁰. Effectivement, l'unité entre « Moi » et mon corps semble bien avoir été prise au sérieux dans les *Méditations* ; de là, le fameux texte du pilote en son navire: « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, faim, soif, etc., que je ne suis pas seulement là dans mon corps comme un pilote dans un bateau, mais que je lui suis très étroitement conjoint et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un [*adeo ut unum quid cum illo componam*] »¹⁷¹. Cette expérience du corps vécu comme mien est effectivement possible par une série de sentiments (plaisir, douleur, soif, faim) qui s'imposent à nous de manière immédiate et qui révèlent un champ de connaissance confus pour l'entendement, mais clair pour les sens. « Et enfin, reconnaît Descartes, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens »¹⁷². Il y a donc une « clarté du confus »¹⁷³ qui laisse apparaître d'autres formes

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 35. Guénancia souligne également ce glissement de considération du corps comme simple assemblage d'organes à ce corps que j'appelle mien: « Certes le corps reste, sur une des faces, cet assemblage d'organes qu'une mutilation partielle rend tout entier défectueux [...] mais, sur l'autre face, ce corps est *mon* corps, et c'est le fait d'être celui d'une personne humaine qui lui fait bénéficier de l'intégrité essentielle, de l'unité ontologique de la personne ». GUÉNANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 315.

¹⁷¹ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques, op. cit.*, pp. 230-231. Une autre référence de cette unité corps-âme se retrouve dans la *Lettre à Élisabeth* du 28 juin 1643: « L'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher: à savoir qu'il est *une seule et même personne*, qui a ensemble un corps et une pensée ». Descartes cité par Michel Terestchenko. Voir: TERESTCHENKO Michel, « Le pur souffrir de l'âme: rationalité et affectivité chez Descartes », in *Les études philosophiques*, vol.4, n°71, novembre, 2004, [pp. 441-460] p. 442.

¹⁷² Carte de Descartes Élisabeth citée par Geneviève Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats, op. cit.*, p. 366.

¹⁷³ « Certains textes de Descartes admettent l'existence d'une clarté non distincte du confus, et Merleau-Ponty s'empresse de noter ces indices d'une évidence chez le philosophe du refus de l'empîement. Il y a bien une clarté du confus, au sens où l'on parle d'une "douleur prégnante" ». DE SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 39.

d'existences, non spirituelles cette fois. Le sentiment est révélateur, d'une part, de l'existence d'un monde sensible extérieur et, d'autre part, d'un corps qui n'a pas de commune mesure avec le restant des êtres de la Nature.

Comme l'a fait remarquer Merleau-Ponty dans ses leçons sur « l'union de l'âme et du corps », Descartes n'est pas confronté avec le thème du composé à une simple difficulté spéculative. Il souhaite plutôt rendre compte d'un phénomène paradoxal dans la Nature, celui de « l'existence du corps humain »¹⁷⁴. Celui-ci est le seul, parmi les êtres de la Nature, qui est « pour nous » et qui, par conséquent, ne peut se réduire au statut de simple objet. L'union de l'âme et du corps prend donc du sens pour l'ancien élève de la Flèche lorsqu'il questionne sérieusement l'expérience du corps vécu:

« Contrairement à une caricature habituelle du cartésianisme, soutient E. de Saint Aubert, l'union de l'âme et du corps n'est pas une interrogation superficielle chez Descartes, puisqu'il se laisse rejoindre en cet instant tardif de sa réflexion par la problématique du corps vivant et vécu, par cette existence paradoxale d'un corps que je n'*ai* pas seulement mais que je *suis* »¹⁷⁵.

L'expérience du corps propre conduit Descartes à distinguer le corps subjectif du corps objectif: « Descartes [...], écrit Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie*, distingue le corps tel qu'il est conçu par l'usage de la vie, du corps tel qu'il est conçu par l'entendement »¹⁷⁶. En disant cela, Merleau-Ponty fait référence à une célèbre lettre à Elisabeth dans laquelle le philosophe moderne établit une différence entre le corps saisi par l'entendement seul (le corps objectif) et le corps tel qu'il est expérimenté dans l'usage de la vie (le corps subjectif)¹⁷⁷. La notion de corps a donc, dans cette perspective, un sens équivoque selon que l'on se réfère au corps en général – matière seule ou

¹⁷⁴ UAC, p. 13.

¹⁷⁵ DE SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien*, op. cit., p. 25.

¹⁷⁶ PhP, p. 231.

¹⁷⁷ Lettre à Elisabeth citée par Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats*, op. cit., pp. 365-367.

morceau de matière mûs uniquement par les lois mécaniques qui l'habitent – ou au corps de cet homme en particulier – matière transcendée et unifiée par un principe immatérielle, l'âme:

« Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, argumente Descartes, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque ; car, quand nous parlons d'un corps en général, nous entendons une partie déterminée de la matière, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité, que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier ; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions pas après que le corps n'est plus totalement le même, ou *ibid. numero*. Mais quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme ; en sorte que, bien que cette matière change, et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, *ibid. numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme ; et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il y a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union »¹⁷⁸.

D'une part, il y a le corps matériel ou quantifiable. Celui-ci est fort semblable, dans sa constitution et son fonctionnement, aux machines qui agissent selon des forces physico-mathématiques préétablies: « C'est supposer dès lors que le fonctionnement du corps humain est comparable "aux horloges, [...] fontaines artificielles, [...] moulins et autres semblables machines qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons [...]” »¹⁷⁹. Ce corps répond aux exigences de la matière qui suivent les lois de la mécanique. Par conséquent, nul mystère n'est à espérer du corps quantifiable. Il en est autrement du corps vécu

¹⁷⁸ Lettre à Mesland citée par Geneviève Rodis-Lewis. Voir: *Ibid.*, pp.374-375.

¹⁷⁹ Descartes cité par Aloyse-Raymond Ndiayé. Voir: NDIAYÉ Aloyse-raymond, « Le corps-machine et le vrai homme : la controverse entre Arnauld et M. Le Moine, doyen de Vitré », in *Philosophiques*, vol. 24, n° 2, 1997, [pp. 245-258] p. 252.

qui, quant à lui, perdure au travers du temps: « Comme il ne laisse pas d'être très vrai, soutient Descartes, que j'ai maintenant le même corps qu'il y a dix ans, bien que la matière dont il est composé soit changée, à cause que l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme »¹⁸⁰. Il y a donc, d'autre part, le corps animé ou numériquement un. Ce corps demeure le même grâce à la même âme avec qui il est intimement uni. Ce corps est, par le même argument, indivisible, de telle manière que, dans la perspective de Descartes, « si on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé, en prenant le nom de corps en la première signification, mais non pas en le prenant en la deuxième ; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre »¹⁸¹.

La vision cartésienne du corps humain, compris sous le prisme du composé, semble ainsi s'éloigner de la vision objectivante de la Nature. Avec la corporéité humaine, un nouvel être advient dont l'unité ne dépend plus de la Nature comme pour le restant des organismes¹⁸², mais qui, d'une certaine manière, reçoit une signification originale par son « mélange », sa « contamination » avec l'esprit¹⁸³. Cette union établit une relation particulière entre le corps et l'âme – un nouvel « entrelacs » – où le corps ne se manifeste plus simplement comme une masse matérielle indépendante mais, d'une certaine manière, comme un moyen pour l'âme. Merleau-Ponty prend à témoin, dans un premier temps, la « perception naturelle »¹⁸⁴ par laquelle la

¹⁸⁰ UAC, p. 13.

¹⁸¹ Lettre à Elisabeth citée par Rodis-Lewis. Voir RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats*, op. cit., p. 376.

¹⁸² L'âme étant ce qui confère à l'organisme un nouveau statut, l'organisme animal n'a, de son côté, aucune chance de sortir du schéma de la « machine ».

¹⁸³ « L'union doit être réelle, affirme Merleau-Ponty, un mélange, une contamination. Il faut admettre un nouvel être qui ne soit ni un esprit ni une bête ». N, pp. 36-37.

¹⁸⁴ « La perception naturelle, dit-il dans la *Phénoménologie*, n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est "l'opinion" ou la "foi originaire" qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée ». PhP, pp. 371-372. La perception naturelle se fait avec « tout notre corps à la fois et s'ouvre sur un monde intersensoriel ». Elle se distingue ainsi de la simple expérience sensorielle qui est plus instable. *Ibid.*, pp. 260-261.

convergence de nos yeux fait un « jugement naturel »¹⁸⁵. Tout a l'air d'avoir été préparé par la Nature pour que je puisse avoir une vision normale de l'objet que je regarde lorsque mes muscles se disposent de telle façon à faciliter ladite action:

« Tels événements du corps, argumente Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*, 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 donnés, 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 »¹⁸⁶.

Toute pensée de voir implique, au préalable, une passivité « instituée » par la Nature et de laquelle elle dépend pour son fonctionnement: « La pensée, dans cette perception de la distance, [...], fonctionne d'après la disposition de la machine nerveuse »¹⁸⁷. L'âme (l'esprit) a accès à un monde grâce au moyen du corps. Je perçois le monde parce que mon corps est disposé de telle manière qu'il me permet de communiquer avec l'extérieur.

Dans un autre registre, la douleur atteste également qu'une finalité existe bel et bien entre l'âme et le corps: « L'expérience de la douleur atteste que nous ne sommes ni esprit seulement ni corps seulement, analyse le penseur

¹⁸⁵ Merleau-Ponty explique, dans les cours sur l'union, que la notion de « jugement naturel » est une expression ambiguë. D'une part, la conscience est sentiment (provoqué par l'impression de l'objet sensible sur moi). D'autre part, l'esprit aperçoit puisqu'il « ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant ». UAC, p. 24. « Apercevoir » et « sentir » sont les actes d'une perception naturelle et, par conséquent, d'un jugement naturel. Nous retrouvons cette ambiguïté dans les textes de Descartes: « il y a une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et connaître des idées de choses sensibles, mais je ne pourrais en avoir aucun usage s'il n'existait aussi, en moi ou en autre chose, une certaine faculté active de produire ou causer ces idées ». DESCARTES R., *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 225. Le jugement naturel n'implique aucunement un acte de l'entendement ; il s'agit d'une perception « qui ignore ses raisons ». PhP, p. 52. Voici le texte de Descartes sur lequel s'appuie Merleau-Ponty pour une telle affirmation: « [j]e remarquais que les jugements que j'avais coutume de faire de ces objets, se formaient en moi avant que j'eusse loisir de peser et considérer aucunes raisons qui me pussent obliger à les faire ». DESCARTES R., *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 216.

¹⁸⁶ OOE, p. 1609.

¹⁸⁷ N, p. 38.

Terestchenko, mais un être à la fois corps et âme »¹⁸⁸. Le corps, dans cette union, nous avertit par les signaux de la douleur qu'un danger est présent et peut nuire à notre conservation. La perception naturelle d'un objet, ainsi comme le sentiment de la douleur, attestent que notre corps est polarisé vers un être antéprédicatif et qu'il est, qui plus est, le moyen pour nous d'avoir un monde ; cela signifie avoir un contenu pour nos pensées et une ligne de conduite pour la conservation de notre vie. Le corps humain se présente, dès lors, comme un être programmé pour être uni à l'âme ; d'où un deuxième attribut – le premier étant l'indivisibilité – que Descartes lui attribue: l'idée d'« unité fonctionnelle »: « Le corps est destiné à servir d'instrument à l'âme. D'où les nouvelles propriétés du corps: indivisibilité et unité fonctionnelle, commente Merleau-Ponty »¹⁸⁹. L'âme est la forme du corps et ce dernier reçoit un statut particulier grâce à elle. L'image de la corporéité humaine que nous offre Descartes, arrivés à ce terme, est assez éloignée de l'image de la « machine de terre » ou de l'automate qu'il nous dépeint dans *l'Homme*¹⁹⁰ et une finalité semble même être restaurée.

Cependant, l'effort de Descartes pour reconnaître l'originalité du corps humain « ne peut pas être poussé trop loin, avertit Merleau-Ponty »¹⁹¹. Il faut maintenir les thèses de départ, c'est-à-dire la différence substantielle entre le corps et l'âme. En ce sens, « le corps unifié n'est pas le corps lui-même, mais mon corps pensé par l'âme »¹⁹². C'est elle qui « prête » au corps la finalité. En lui-même, le corps reste ce qu'il est: une machine de terre, un automate:

« Il semble qu'un troisième genre d'être soit introduit, entre les deux purs corrélatifs de la chose qui pense et de la chose étendue: le corps humain, le corps de quelqu'un, qui est entre le pour soi et l'en soi, et qui n'est pas illusion. [...] ; mais

¹⁸⁸ TERESTCHENKO M., « Le pur souffrir de l'âme: rationalité et affectivité chez Descartes », *art. cit.*, p. 447.

¹⁸⁹ N, p. 38.

¹⁹⁰ « Je suppose, dit Descartes dans *l'Homme*, que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible ». Descartes cité par G. Rodis-Lewis. Voir: RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats, op. cit.*, p. 480.

¹⁹¹ N, p. 38.

¹⁹² *Ibid.*

justement non: ceci remettrait en question toute l'ontologie de Descartes [...] le corps reste machine et l'âme reste chose qui pense »¹⁹³.

De là, l'image de la chaussure utilisée par Merleau-Ponty pour expliquer l'étrange cohabitation entre les trois formes d'êtres qui composent l'homme cartésien (le corps, l'âme et le corps animé): « On peut dire que l'âme chausse le corps, comme le pied chausse la chaussure. La chaussure est faite mécaniquement, mais donne l'impression qu'elle est faite pour le pied »¹⁹⁴. Force est de constater que le mélange a ses limites et qu'il n'y a, de ce fait, ni véritable unité du corps, ni véritable union substantielle de l'âme et du corps: « D'où l'absence d'une union véritable: il n'y a qu'une juxtaposition »¹⁹⁵. Il s'ensuit une incompréhensibilité pour saisir cette union qui demeure obscure pour l'entendement. La seule manière de la connaître est de la vivre:

« Descartes ne soutient donc nulle part, affirme Merleau-Ponty, qu'on puisse penser l'union. Il n'y a rien à en dire. [...] L'union ne peut être connue que par l'union: "C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps" »¹⁹⁶.

L'effort de Descartes pour tenir ensemble les deux niveaux, le corporel et le spirituel, débouche finalement sur un échec de la pensée. C'est la vie qui comprend la vie. Pas de possibilité donc pour l'intelligence de comprendre en profondeur ce qui a trait à l'existential. L'union de l'âme et du corps se vit, mais ne se dit guère. Cet effort non abouti est ce qui fait que, pour Merleau-Ponty, Descartes « est à la fois le plus profond et le moins satisfaisant des

¹⁹³ Notes inédites de Merleau-Ponty pour la préparation de ses cours citées par E. De Saint Aubert. Voir: DE SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 49.

¹⁹⁴ Argument de Guérout repris par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 36.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹⁶ Merleau-Ponty citant Descartes. Voir: UAC, p. 15.

philosophes »¹⁹⁷. Merleau-Ponty, dans un entretien radiophonique, résume parfaitement sa pensée à l'égard de celui dont l'analyse de la Nature, de l'homme et du corps ne laisse pas indifférent:

« Il y a tout chez Descartes, comme chez tous les grands philosophes, et c'est ainsi que lui qui avait rigoureusement distingué l'esprit du corps, il lui est arrivé de dire que l'âme n'était pas seulement, comme le pilote en son navire, le chef et le commandement du corps, mais plutôt qu'elle lui était très étroitement unie, tellement qu'elle souffre en lui, comme on le voit bien quand nous disons que nous avons mal aux dents.

Seulement, cette union de l'âme et du corps, selon Descartes, on ne peut guère en parler, on ne peut que l'expérimenter par l'usage de la vie ; pour lui, quoi qu'il en soit de notre condition de fait, et même si en fait nous vivons, selon ses propres termes, un véritable « mélange » de l'esprit avec les corps, cela ne nous enlève pas le droit de distinguer absolument ce qui est uni dans notre expérience, de maintenir en droit la séparation radicale de l'esprit et du corps qui est niée par le fait de leur union, et enfin de définir l'homme sans égard à sa structure immédiate, et tel qu'il s'apparaît dans la réflexion: comme une pensée bizarrement jointe à un appareil corporel sans que ni la mécanique du corps ni la transparence de la pensée soient compromises par leur mélange »¹⁹⁸.

b. Diplopie et dépassement¹⁹⁹

Face à une vision objectivante de la Nature, analysée depuis la perspective de l'entendement pur, une autre vision, plus existentielle, semble elle aussi bien présente chez Descartes. En effet, avec le corps humain, l'auteur des *Méditations* se laisse « toucher par quelques flèches essentielles²⁰⁰ ». C'est justement ce « tremblement », ce « sursaut » de la chair qui intéresse Merleau-Ponty. Le

¹⁹⁷ Inédit de Merleau-Ponty (*La Nature et le monde du silence*) cité par E. De Saint Aubert. Voir: DE SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁸ Merleau-Ponty (*Les Causeries*) cité par E. De Saint Aubert. Voir: *Ibid.*, p. 28.

¹⁹⁹ Pour la réalisation de ce point, nous nous sommes appuyés principalement sur deux ouvrages d'Emmanuel de Saint Aubert: *Vers une ontologie indirecte* et *Le scénario cartésien*.

²⁰⁰ Expression d'Emmanuel de Saint Aubert. Voir: *Ibid.*, p. 27.

corps animé révèle une forme d'être et des attributs (l'indivisibilité et la fonctionnalité particulière) qui ne se retrouvent nulle part ailleurs dans la Nature. Dans une note de travail, le phénoménologue français rend hommage à cette intuition de Descartes qui, selon lui, est sans doute la plus profonde qu'il n'ait eu concernant l'union:

« L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain *non fermé*, ouvert en tant que gouverné par la pensée, – est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps. C'est l'âme intervenant dans un corps qui n'est *pas de l'en soi*, (s'il l'était, il serait fermé comme un corps animal), qui ne peut être corps et vivant – humain qu'en s'achevant dans une « vue de soi » qui est la pensée²⁰¹ ».

Après avoir douté de la fiabilité de la connaissance fournie par les sens, Descartes reconnaît désormais la légitimité de celle-ci: la douleur, disait-on, est une évidence, une réalité. Or ce qui aurait pu s'apparenter à une « métaphysique de la profondeur » est vite surmonté par une ontologie « trop avancée, déjà verrouillée²⁰² »: « Tremblement vite surmonté: il est pour Descartes aussi vain de sonder cet abîme-là que de penser l'espace de l'âme et la profondeur du visible, regrette Merleau-Ponty²⁰³ ». Penser le mélange est un absurde pour une philosophie qui se veut rationaliste ; on ne peut avoir de connaissance intellectuelle que de ce qui répond aux exigences de clarté et de distinction. Le domaine confus de l'existence existe donc, mais il ne saurait appartenir qu'à l'usage de la vie²⁰⁴. Par là, le penseur moderne veut maintenir les deux sources de connaissances: celle de l'entendement, qui donne lieu à une ontologie de l'objet, et celle de l'inclination naturelle, qui ouvre sur une ontologie de l'existant, mais avec l'impossibilité que l'un empiète sur l'autre.

²⁰¹ VI, p. 283.

²⁰² DE SAINT AUBERT E., *Le scénario cartésien, op. cit.*, p. 25.

²⁰³ OOE, p. 1611.

²⁰⁴ « Mais cette union, comment la connaissons nous ? Serait-ce, d'abord, à la faveur de l'éclaircie d'une représentation ? Non point. Nous l'éprouvons, dit Descartes, de façon toute immédiate, "sans philosopher" ». TERESTCHENKO M., « Le pur souffrir de l'âme: rationalité et affectivité chez Descartes », *art. cit.*, p. 442.

Dès lors, comment comprendre cette binarité dans le cadre d'une pensée qui revendique comme « vrai » uniquement ce qui est clair et distinct sans tomber, pour autant, dans une contradiction²⁰⁵ ?

Descartes reconnaît deux plans de réalité, l'idée de « l'être-objet » et l'idée de « l'être-sujet », qui trouvent ultimement leur fondement et leur cohérence en Dieu. Dieu est la clef de voûte, dans le système cartésien, qui unifie et rend cohérent les différents plans de la réalité. D'où l'incessant va-et-vient de Descartes entre les essences – avec en perspective l'Essence par excellence, Dieu – et l'existence – certifiée par les données transmises par les sens²⁰⁶. Cette double perspective implique une vision double, un certain strabisme que Merleau-Ponty, à la suite de Blondel, appellera diplopie ontologique²⁰⁷. Maurice Blondel (1861-1949) reprend ce terme depuis une perspective philosophique. Selon lui, les philosophies chrétiennes se caractérisent par une pensée double de l'être – l'être c'est Dieu et, de l'autre côté, le restant des êtres – et par l'effort constant de « va-et-vient » entre ces deux pôles. Pour Merleau-Ponty, la solution reviendrait à prendre conscience de cette diplopie pour la dépasser dans une vision binoculaire de l'être: « "Diplopie ontologique" (...) cette pensée double de

²⁰⁵ Dans ses cours sur la Nature, Merleau-Ponty expose la solution proposée par Guérout pour résoudre la contradiction apparente. D'après le commentateur de Descartes, il est nécessaire de reconnaître deux zones dans la chaîne des vérités: la zone du vrai absolu et la zone du pas faux qui, en tant que non faux, a la légitimité pour être assumé comme vrai. Ce serait la même exigence de clarté et de distinction qui nous ferait passer du premier type d'évidence au second. Ce dernier type d'évidence nous procure une idée certaine (une douleur, par exemple) pouvant être reconnue par la raison. C'est le même principe – la raison – qui nous amène donc à invoquer « la lumière naturelle et l'inclination naturelle ». Le tout étant soutenu et garanti par la véracité divine. Le rationalisme serait ainsi maintenu chez Descartes. Merleau-Ponty, au contraire de Guérout, pense que Descartes a effectivement reconnu un autre domaine, l'existence, qui n'est pas de l'ordre de l'entendement et qui ne se dissout pas en lui. Pour plus d'informations voir: N, pp. 35-36-174-175.

²⁰⁶ Merleau-Ponty, à la suite de Blondel, dénonce une philosophie qui serait un compromis entre un essentialisme et un existentialisme. Cette ambivalence dénote en réalité un strabisme (diplopie) avec, d'un côté, la reconnaissance du véritable Être, Dieu, qui soutient le monde et, de l'autre côté, les êtres qui le composent et qui, au regard de l'Être *amplissimum*, apparaissent comme ombre ou néant. Blondel et à sa suite Merleau-Ponty retrouvent ce compromis dans la philosophie chrétienne. Voir: *Ibid.*, pp. 178-179 et DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, pp. 125-126.

²⁰⁷ La diplopie est un terme employé généralement dans le cadre d'un trouble de la vision qui consiste à voir deux images pour un seul objet.

l'être, et le passage de l'une des vues à l'autre, exprimée [*sic*] fortement par Blondel comme caractéristique de la pensée chrétienne ; – *et effort pour passer de cette diplopie à la perception de l'être*²⁰⁸ ».

Descartes ne trouve d'autres moyens pour surmonter cette diplopie que regarder en arrière. Pour lui, tout est soutenu par l'idée de Dieu: « Il faut saisir Dieu comme clef de voûte, c'est-à-dire qu'il est ce que suppose l'édifice et ce qui fait tenir le Tout »²⁰⁹. Une pensée de la sorte, dira Merleau-Ponty, est rétrospective, « elle se réfère toujours à un être autre, que les apparences ne révèlent que partiellement »²¹⁰. Tout est donné et s'explique grâce à un principe antérieur, une plénitude d'être qui est la cause de tout l'existant²¹¹. Il s'ensuit que l'idée de Dieu se convertit en filtre par lequel toute la Nature est observée. La Nature, comme nous l'avons vu, trouve sa consistance et son intériorité en Dieu. Elle n'est que participation à l'Être véritablement Être, de telle manière que « La force de la Nature, c'est la solidité de Dieu, affirmera Merleau-Ponty »²¹². La philosophie de Descartes, au final, est une philosophie de l'entendement. Le sursaut de la chair est définitivement dépassé par l'idée de Dieu, c'est-à-dire par l'entendement²¹³.

Merleau-Ponty regrette que la reconnaissance par l'ancien élève de la Flèche d'un domaine autre que celui de l'entendement n'ait pas débouché sur une véritable interrogation à partir du sensible lui-même. C'est ce point de vue qui manquerait à Descartes qui ne peut l'atteindre à cause de sa certitude que le sensible est du non-être pour l'intelligence. Mais ce non-être est justement, pour

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 124.

²⁰⁹ N, p. 180.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 177.

²¹¹ « Tout est donné. Il y a derrière nous plénitude illimitée à l'égard de laquelle tout le monde visible n'est que conséquence, participation, l'être absolu contient éminemment l'être du monde ». Inédit de Merleau-Ponty cité par Dupond. Voir: Manuscrits de Merleau-Ponty de la Bibliothèque Nationale de France cités par Pascal Dupond. Voir: DUPOND P., « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », *art. cit.*, p. 214.

²¹² N, p. 169.

²¹³ Merleau-Ponty, dans ses cours sur la Nature, commente qu'une philosophie de l'entendement est fondamentalement une attitude « que je prends quand je veux m'entendre moi-même, attitude critique devant mon expérience: je veux l'épurer, l'amener à un sens qu'elle ne peut avoir ». N, p. 171.

le phénoménologue français, la preuve de l'existence d'une forme d'être (le sensible) qui résiste à l'entendement, qui ne se laisse pas enfermé par lui. Dès lors, pourquoi ne pourrait-on pas penser que ce qui « est du négatif pour l'intelligence est du positif pour la vie »²¹⁴ ? Merleau-Ponty ne contemple pas d'autres alternatives pour sortir de la diplopie que d'observer l'être à partir de nous. L'être n'est pas au-dedans de nous ou en arrière de nous, il est avec nous, de telle manière que nous devons reconnaître que « nous en sommes » : « L'Être n'est pas être avant nous, ponctue Merleau-Ponty, et nous simple ombre dans cette lumière. L'être est être avec nous »²¹⁵. La forme de retrouver une philosophie binoculaire est de saisir en nous-mêmes « l'acte concret d'exister »²¹⁶. Et l'acte concret d'exister nous dévoile que l'être n'est pas tourné totalement vers le passé – il est certes vrai qu'il possède une archéologie, une histoire – mais il se manifeste également au travers d'une existence prospective, c'est-à-dire au travers d'une dimension d'ouverture tournée vers l'avenir²¹⁷ : « L'être n'est pas seulement être rétrospectif, souligne Merleau-Ponty, mais aussi être prospectif [...]. Ici ontologie ouverte et non pas d'entendement. *I.e.* le monde existant n'est pas comme tel offert à l'entendement, à la vue de l'essence. Il faut en être pour le comprendre comme existant »²¹⁸.

Merleau-Ponty, dans son dernier projet philosophique, oppose alors à l'infini positif de Descartes, un infini négatif de l'existant. Tout existant, dans la Nature, ne peut être conçu comme un simple objet dont la consistance et l'intériorité proviendraient exclusivement d'un Infini positif situé en arrière de lui. En se plaçant depuis sa perspective et en l'étudiant comme phénomène indépendant, nous remarquons que son être est ouverture (*Offenheit*), déploiement de ses capacités au travers du temps. En tant que tel, l'infini

²¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

²¹⁵ Manuscrits de Merleau-Ponty de la Bibliothèque Nationale de France cités par Pascal Dupond. Voir: DUPOND P., « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », *art. cit.*, p. 216.

²¹⁶ Note inédite de Merleau-Ponty pour la préparation de son cours sur la Nature citée par E. de Saint Aubert. Voir: DE SAINT AUBERT E, *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 130.

²¹⁷ « Ce qui me constitue comme existant, c'est ce retournement du poids que je sens derrière moi en devenant projet ». N, p. 180.

²¹⁸ Note inédite de Merleau-Ponty pour la préparation de son cours sur la Nature citée par E. de Saint Aubert. Voir: DE SAINT AUBERT E, *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 130.

demande à être compris depuis la temporalité et la contingence de la *Lebenswelt*. Dans une note de travail tardive (1959), le phénoménologue français résume la vision cartésienne de la Nature et sa contre-proposition de la façon suivante:

« L'infini: certes c'est une conquête d'avoir conçu l'univers comme infini – ou du moins sur fond d'infini (les cartésiens) – Mais les cartésiens l'ont-ils fait vraiment ? - La profondeur de l'être, qui n'est reconnue qu'avec la notion d'infini [un fond inépuisable de l'être qui n'est pas seulement ceci et cela, mais aurait pu être autre (Leibniz) ou est effectivement plus que nous ne savons (Spinoza, les attributs inconnus)] l'ont-ils vraiment vue ?

Leur notion de l'infini est positive. Ils ont dévalorisé le monde clos au profit d'un infini positif, dont ils parlent comme on parle de quelque chose, qu'ils *démontrent* en « philosophie objective » – : – les signes sont renversés: toutes les déterminations sont négation au sens de: *ne sont que* négation – C'est plutôt éluder l'infini que le reconnaître – Infini figé ou donné à une pensée qui le possède au moins assez pour le prouver.

Le véritable infini ne peut être celui-là: il faut qu'il soit ce qui nous dépasse ; infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* – Infini du *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation – Infini négatif, donc – Sens ou raison qui *sont* contingence »²¹⁹.

Si Descartes n'a pas réussi à accorder plus d'importance à son sursaut ontologique (ontologie de l'existant) – la faute en est, nous explique Merleau-Ponty au travers de son cours, à une philosophie de type essentialiste et causale –, il a néanmoins réussi à reconnaître l'originalité et l'authenticité d'un monde effectivement présent. Si le penseur moderne croit lire en filigrane dans la Nature le langage mathématique inscrit par Dieu, il est assuré, par Dieu également, que la Nature qui s'offre à nous au travers de l'inclination naturelle est celle qui existe réellement. Son théisme est, au fond, ce qui préserve la véracité du monde ; d'où, par ailleurs, l'extrême vulnérabilité de sa philosophie de la Nature. Nous verrons à présent comment, avec Kant et la remise en

²¹⁹ VI, p. 221. Les crochets sont de l'auteur.

question des preuves de l'existence de Dieu, la Nature vient à perdre son originalité et son authenticité.

2. La conception kantienne de la nature: une vision anthropocentrique ?

Dans son cours sur la Nature (1957), Merleau-Ponty avait placé la partie concernant la vision de Kant sous le titre suivant « la conception humaniste de la Nature ». Comment comprendre, dès lors, l'attribution du terme « humaniste » à la pensée kantienne ? Le terme « humanisme » peut comporter, suivant l'analyse merleau-pontienne, plusieurs acceptions: « Le mot, dit-il, recouvre trois ou quatre significations à peu près contradictoires »²²⁰. L'humanisme, au sens général, en tant qu'intérêt pour l'être humain, a toute sa raison d'être si on ne cherche pas d'abord à « résoudre le problème de l'homme »²²¹, sinon à en parler « sobrement, avec pudeur²²² » ; tâche qui, selon Merleau-Ponty, a été menée à bon terme au cours du XX^e siècle. La critique du philosophe français se rapporte plutôt à un autre type d'humanisme, « l'humanisme sans vergogne de nos aînés »²²³, c'est-à-dire à l'anthropologisme ou à l'humanisme radical qui se retrouve chez certains auteurs comme Kant: « "L'anthropologisme" est alors défini comme un "humanisme radical" où "tout est construit et tout est donné" »²²⁴. Pour Kant, l'Être existe bel et bien hors de notre conscience (tout est donné) mais rien ne peut être dit de lui avec certitude, si ce n'est à partir de notre mode d'interpréter et de réorganiser

²²⁰ N, p. 182.

²²¹ « En toute conscience, il ne peut donc être question de *résoudre* le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème. De là cette idée d'une recherche sans découverte, d'une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode convenable quand il s'agit de décrire l'homme ». OLM, p. 1353.

²²² « L'humanisme d'aujourd'hui n'a plus rien de décoratif ni de bienséant. Il n'aime plus l'homme contre son corps, l'esprit contre son langage, les valeurs contre les faits. Il ne parle plus de l'homme et de l'esprit que sobrement, avec pudeur ». OHA, p. 1394.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ Merleau-Ponty (notes de cours inédites) cité par E. de Saint Aubert. Voir: DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte*, op. cit., p. 39.

formellement le donné. C'est pourquoi, en dernière instance, l'Être repose sur l'homme: « C'est le sujet humain, commentera Merleau-Ponty, qui porte l'Être »²²⁵. La deuxième acception du concept « humaniste » a donc une signification plus négative en tant qu'elle consiste à prendre l'homme et les valeurs humaines (en particulier celles qui ont trait à sa raison) comme principal voire unique point de référence dans l'étude de la Nature. L'homme, dans sa démarche de connaissance, n'est plus animé par l'étonnement et l'envie de décrire ce qu'il perçoit, sinon par l'esprit critique et explicatif. Cette délimitation du pouvoir de connaître le restreint à une unique sphère, celle de la raison, et réduit la Nature perçue à un phénomène construit (*Erscheinung*)²²⁶. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty qualifiait une telle philosophie de « mondaine » en tant qu'elle « fait le monde immanent au sujet, au lieu de s'en étonner et de concevoir le sujet comme transcendance vers le monde »²²⁷. L'attitude criticiste se présente alors comme un nouveau regard sur la Nature. Dans ce chapitre, nous interrogerons la pensée de Kant sur ces thèmes, notamment tels qu'ils sont présentés au travers de la *Critique de la faculté de juger*. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous analyserons avec Merleau-Ponty comment la philosophie kantienne a engendré un nouveau type de vision sur la Nature (2.1) et, dans un deuxième temps, comment Kant, au travers de la *Critique de la faculté de juger*, assume et développe cette vision (2.2).

2.1 Les conséquences d'une philosophie dite transcendantale

a. Le double sens du renversement copernicien

Dès le début de son exposé, Merleau-Ponty souligne le changement de perspective qui se produit entre Descartes et Kant. Alors que pour Descartes

²²⁵ N, p. 40.

²²⁶ « La prétention que Merleau-Ponty reproche à la tradition criticiste n'est pas de tout donner à l'homme, souligne Emmanuel de Saint Aubert, mais de ne l'envisager que sous la modalité de ce qui lui serait définitivement donné et de ce qui lui serait définitivement inaccessible, dressant ainsi pour lui un inventaire de limites en termes de surfaces infranchissable ». DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 40.

²²⁷ PhP, p. VIII.

« l'humanisme apparaissait comme une tâche, au milieu d'un monde intelligible lumineux », pour Kant, au contraire, « l'humanisme apparaît au centre »²²⁸. Ce renversement copernicien est saisi par le phénoménologue français d'après un double sens, un sens anthropologique (a) et un sens critique [le sujet comme absolu] (b) qui définissent deux conceptions de la Nature que nous tenterons de présenter un peu plus loin. Mais commençons par le sens anthropologique.

a) Le sens anthropologique

La consécration de l'expression « renversement (ou révolution) copernicien »²²⁹ marque certainement le début d'une nouvelle manière de philosopher et l'abandon définitif du réalisme métaphysique. Avec Kant, le caractère de ce qui est « intelligible et lumineux » est déplacé du monde et des choses aux capacités humaines. Ainsi, l'attitude critique va consister à délimiter notre champ de connaissance et la portée de la Métaphysique²³⁰. Que peut-on dire désormais de l'Être ? Merleau-Ponty constate que, chez Kant, la délimitation du champ de connaissance aux bornes de l'esprit rend difficile voire impossible une explication à partir de l'Être: « A partir du moment où on fait reposer l'Être sur l'homme, dit-il, on ne peut plus partir de la notion

²²⁸ N, p. 40.

²²⁹ Le renversement ou la révolution copernicienne est ce mouvement par lequel Kant transforme la relation, dans l'acte de connaissance, entre l'objet et le sujet. Ce n'est plus le sujet qui doit se régler sur l'objet, mais ce dernier qui doit se régler sur notre connaissance. Ce renversement est, selon lui, la meilleure manière d'expliquer la possibilité d'une connaissance *a priori*. Voir: KANT EMMANUEL, *Critique de la Raison pure*, tr. Alain Renaut, Paris, 2006, pp. 77-78 (BXVI).

²³⁰ Je me permets de rappeler la distinction que Kant opère à l'intérieur de la Métaphysique entre un champ à la portée de notre entendement et un champ hors de la portée de notre entendement ; dans les termes de Guzmán, entre la *Metaphysica specialis* (qui concerne les questions particulières de Dieu, âme, monde) et la *Metaphysica generalis* (que Kant appelle propédeutique et qui concerne le pouvoir d'action de la raison théorique). Toute la critique de Kant consistera à démontrer que nous n'avons de connaissance théorique solide que de ce que nous expérimentons. L'expérience sensible (les phénomènes) étant une synthèse entre ce qui nous est donné de l'extérieur (la matière) et nos capacités formelles ; la Métaphysique, de point de vue théorique, devra se limiter à l'étude des conditions formelles de toute expérience, soit la *Metaphysica generalis*. Dès lors, la Nature telle que nous la connaissons est une avant tout une synthèse dont la structure, la solidité provient de nos capacités cognitives. Pour plus d'information voir l'article suivant: BURGOS LORENZO DE GUZMÁN Vicente, « La concepción formalista del ser en Kant », in *Burgense: Collectanea Scientifica*, vol.18, n°2, 1977, pp. 457-496.

d'Être »²³¹. Un concept de ce genre est en soi vide et n'acquiert du sens, dans le système kantien, qu'au travers de l'expérience sensible (*Erfahrung*): « Des pensées [concepts] sans contenu sont vides, affirme Kant dans la *Critique de la raison pure* [dorénavant *KrV*], des intuitions [expérience sensible] sans concepts sont aveugles »²³². C'est la combinaison ou la rencontre entre l'entendement (pouvoir organisateur) et les sens (pouvoir récepteur) qui donnent lieu à une véritable connaissance de l'objet²³³. Mais de quel objet sommes-nous en train de parler ?

Afin de répondre à cette question, Merleau-Ponty revient, dans son cours, à l'une des thèses principales de Kant sur l'Être, à savoir que « l'existence n'est pas un prédicat »²³⁴: « L'existence n'est pas du tout un prédicat ou une détermination d'une chose quelle qu'elle soit »²³⁵. D'après Kant, une détermination (ou un prédicat) s'ajoute au concept du sujet et l'augmente, elle ne doit pas, par conséquent, déjà y être contenue²³⁶. Or l'existence, selon lui, n'ajoute rien au concept d'une chose, elle est simplement la « modalité »²³⁷ de la chose ou sa « position » (*Setzung*) eu égard à nos facultés de connaître²³⁸. Il

²³¹ N, p. 40.

²³² KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 144 (A 51-B 75).

²³³ « Ce qui simplement semble nécessaire, pour l'introduction ou le liminaire, c'est de prendre en compte le fait qu'il y a deux souches de la connaissance humaine, qui peut-être proviennent d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la *sensibilité* et l'*entendement*, par la première desquelles des objets nous sont *donnés*, tandis que par la seconde ils sont *pensés* ». *Ibid.*, p. 113 (A 15-B 29).

²³⁴ N, p. 40.

²³⁵ KANT E., *L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, tr. Robert Theis, Paris, Vrin, 2001, p. 98.

²³⁶ KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 533 (A 598-B 626).

²³⁷ « [L]existence, souligne Vilmer, est l'une des catégories de la modalité, lesquelles, comme le précise l'éclaircissement des postulats de la pensée empirique en général, "comportent ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître" ». Vilmer commentant Kant. Les guillemets sont une citation de Kant. JEANGÈNE VILMER J.-B., « De la possibilité à l'existence: Kant critique de Leibniz », in *Dialogue*, vol.47, n°2, printemps, 2008, p. 7. Chez Kant: KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 277 (A 219-B 266).

²³⁸ « Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel, affirme Kant, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi »²³⁸. *Ibid.*, p. 533 (A 598-B 626).

s'ensuit qu'il devient impossible de « s'installer dans l'Être, souligne Merleau-Ponty. Il faut en circonscrire le sens à l'aide d'une expérience »²³⁹. L'Être n'a du sens, dans une telle pensée, qu'au travers d'une intuition sensible particulière. Cela signifie, par ailleurs, que cet ordre – l'avènement de l'Être au travers de l'intuition sensible – est défini par une « constitution humaine » qui porte son lot de contingence: « Ce qui est donné, c'est l'homme comme constitution psycho-physique, assemblage fortuit de fait. Tout ce que l'homme connaît, remarque encore Merleau-Ponty, vient de cette constitution »²⁴⁰. En effet, rappelons-nous que pour Kant, cette dernière se caractérise par un élément passif ou de réceptivité et un élément actif ou de spontanéité:

« Notre connaissance procède de deux sources fondamentales de l'esprit, éclaircissent Kant, dont la première est de pouvoir recevoir les représentations (la réceptivité des impressions), la seconde le pouvoir de connaître par l'intermédiaire de ces représentations un objet (spontanéité des concepts), par la première nous est *donné* un objet, par la seconde celui-ci est pensé en relation avec cette représentation (comme simple détermination de l'esprit). [...] Si nous voulons appeler *sensibilité* la *réceptivité* de notre esprit, telle qu'elle consiste à accueillir des représentations en tant qu'il est affecté de quelque manière, en revanche le pouvoir de produire soi-même des représentations, autrement dit la *spontanéité* de notre connaissance, est l'*entendement* »²⁴¹.

A ce stade du cours, le philosophe français commente que la passivité, chez Kant, est le signe de la finitude – localisée à terme dans le corps percevant – c'est-à-dire la preuve que tout n'est pas connu par avance²⁴². Il y a donc en nous un abîme (une « contradiction ») entre la possibilité de penser une infinité de choses – parmi elles les idées de Dieu, d'âme et d'Univers – et l'effectivité de la pensée, la « pensée actuelle » qui, elle, est limitée à l'*Erfahrung*, aux limites de

²³⁹ N, p. 40.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 182.

²⁴¹ KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., pp.143-144 (A 50-B 74).

²⁴² De cette manière, il s'oppose aux idées innées de Descartes et des philosophes idéalistes.

notre condition humaine et incarnée. La soumission à une certaine « constitution » dans l'acte de connaître renforce l'idée que notre entendement est discursif, « c'est-à-dire qu'il reçoit le multiple sur lequel il porte, mais qu'il ne le crée pas »²⁴³. Il y a à la fois « un apport brut » – qui ne provient pas de nous et qui exige, par conséquent, une expérience– et la nécessité d'une synthèse au travers de nos facultés – sensibles dans un premier temps, puis intellectuelles – qui fait que l'Être en soi demeure inconnu²⁴⁴. Il en va de même pour l'idée du « Moi ». Pour Kant, précisera Merleau-Ponty, « il n'y a pas de coïncidence de moi-même avec moi-même »²⁴⁵. Mais quel type d'intuition empirique pouvons-nous avoir du Moi ?

Kant commence par souligner, contre Descartes, que nous ne pouvons pas dire que le Moi est une substance rationnelle. Le critère empirique de la substantialité est la permanence²⁴⁶. Or, dans le cas du Moi, il n'est pas possible de démontrer cette permanence de façon certaine, car, dira Kant « dans ce que nous appelons l'âme, tout se trouve dans un flux continu et il n'y a rien qui soit permanent »²⁴⁷. De plus, nous n'avons pas accès à la connaissance réelle,

²⁴³ N, p. 40.

²⁴⁴ Merleau-Ponty mentionne ici, à titre d'exemple, le paradoxe des objets symétriques exposé par Kant au paragraphe 13 des *Prolégomènes*. Si deux choses sont totalement identiques (en quantité et qualité), nous devrions pouvoir les substituer l'une à l'autre sans aucun problème. Nous voyons d'ailleurs que cela est possible avec les figures géométriques planes. Mais, ce n'est pas le cas des figures sphériques, par exemple qui, malgré une apparente similitude interne totale, montre une différence dans leur rapport externe qui empêche la substitution (exemple des triangles sphériques). Il doit donc y avoir une distinction interne entre ces figures que l'entendement ne peut déterminer comme intrinsèque et qui ne se manifeste que par le rapport externe dans l'espace. Il en va de même pour la main qui se reflète dans le miroir. Ma main gauche est similaire à son reflet dans le miroir pourtant l'une ne peut être substitué par l'autre (ma main gauche est main droite dans le miroir). Ces objets symétriques ne sont donc pas congruents (l'entendement ne saisit pas la différence interne que les sens saisissent pour autant). Cela montre qu'il y a des phénomènes (qui ne sont pas la représentation des choses en elles-mêmes) dont la possibilité repose sur une relation entre des choses inconnues (noumènes) et notre sensibilité. Voir: KANT E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, tr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997, pp. 49-50 (§13).

²⁴⁵ N, p. 41.

²⁴⁶ « [N]ous sommes au contraire obligés bien plutôt de prendre pour principe la persistance d'un objet donné procédant de l'expérience, quand nous voulons lui appliquer le concept d'une *substance*, tel qu'il est susceptible d'être utilisé empiriquement ». KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 365 (A 349).

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 384 (A 381).

sinon seulement à la connaissance phénoménale du Moi. Je n'ai « nulle connaissance de moi tel que je suis, mais seulement tel que je m'apparais à moi-même »²⁴⁸. Et ce qui m'apparaît, ce sont les pensées qui me sont « données par le sens interne comme des événements qui se succèdent dans le temps »²⁴⁹. Je ne saisis jamais le Moi dans sa totalité – je ne saisis son unité qu'au travers de ses productions – « le Moi est une intuition empirique indéterminée, dira Merleau-Ponty »²⁵⁰. Il s'ensuit que l'Être en lui-même – que ce soit les objets extérieurs du monde ou le Moi comme objet interne – dépend, pour sa connaissance, d'une constitution particulière et contingente ; d'où l'attribution d'un « statut fantomatique »²⁵¹ de la part d'auteurs comme Stanley Rosen, à l'Être kantien. Le renversement copernicien semble donc pencher vers une psychologie. Le sens anthropologique consisterait à reconnaître « qu'au fond tout ce dont nous pouvons parler est un attribut de l'homme »²⁵². Dès lors, le problème de la Nature est subsumé, pour ne pas dire dilué, sous le problème de l'homme. La relativité de la connaissance implique que tout phénomène est fondamentalement un *perçu*, c'est-à-dire un quelque chose qui passe par les filtres d'une sensibilité. Mais le sens anthropologique, fait remarquer Merleau-Ponty, n'est pas le principal. Le relativisme finit par se renverser puisque « les objets des sens eux-mêmes présupposent un sujet constituant »²⁵³.

b) Le sens critique: le sujet humain comme absolu

Ici, Merleau-Ponty interroge le statut des « phénomènes humains » chez Kant. Si ce ne sont pas « des objets que nous connaissons empiriquement, mais des *phénomènes* »²⁵⁴, ceux-ci terminent par se convertir en l'unique « terme de référence ». Or, ces phénomènes sont totalement fondés sur la subjectivité

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 213 (B 158).

²⁴⁹ SAUVÉ Denis, « Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle », in *Philosophiques*, vol. 14, n° 2, 1987, [pp. 227-261] p. 236.

²⁵⁰ N, p. 41.

²⁵¹ ROSEN Stanley, « La théorie excédentaire de l'être », in *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, [pp. 423-442] p. 430.

²⁵² N, p. 182.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ Sauvé commentant la pensée de Kant. Voir: SAUVÉ D., « Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle », *art. cit.*, p. 246.

transcendantale, ils sont donc à la fois relatifs et objectifs: « Ces phénomènes, auxquels j'ai accès, sont une construction, précise Merleau-Ponty, mais celle-ci n'est pas arbitraire ; je puis y revenir, m'y référer »²⁵⁵. C'est un relativisme qui se renverse et qui devient, parce qu'ancré dans un sujet source d'universalité et de nécessité, critère d'objectivité. Le phénomène n'est donc pas une simple apparence (*Schein*), il est ce qui apparaît (*Erscheinung*). En tant que doté d'une conscience, nous portons en nous « la possibilité d'un "objet", comme terme de référence »²⁵⁶. De là, il suit que ce que nous percevons est ce qu'il y a effectivement *pour nous*, sans aucun doute possible, puisque notre conscience est ce qui nous donne – ajouterions-nous par nature – un objet. En ce sens, l'objet perçu est le seul qui ait du sens pour nous et le seul qui puisse être ramené à des catégories comme « Être » ou « vérité ». En accord avec cette pensée, c'est ma subjectivité qui se présente comme « pouvoir d'ordonnance, capacité de donner des lois, de poser l'idée d'un monde auquel je puisse me référer à travers ma propre durée, ajoute Merleau-Ponty »²⁵⁷.

Le renversement copernicien est ici un retour à l'homme comme « pouvoir de construire », « législateur », « naturant ». Merleau-Ponty signale que Kant ne va pas « jusqu'à l'idée d'un naturant créateur »²⁵⁸, mais qu'il s'en approche toutefois comme le suggère Pierre Lachièze-Rey:

« C'est ainsi, affirme Lachièze, que nous sommes "auteurs de notre faculté de penser", que celle-ci est "l'Idée que le sujet produit en lui", que "nous ne pouvons connaître aucun objet ni en nous ni en dehors de nous si ce n'est dans la mesure où nous introduisons en nous-mêmes les actes de la connaissance selon certaines lois", que le "*kosmotheoros* crée lui-même les éléments a priori de la connaissance du monde" que la philosophie transcendantale est "la conscience du pouvoir d'être l'auteur du système de ses Idées au point de vue théorique et au point de vue pratique", qu'elle est encore "la raison se constituant en un tout absolu des Idées, que cette raison se "crée elle-même", que

²⁵⁵ N, p. 41.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ N, p. 41.

²⁵⁸ *Ibid.*

les Idées sont “des images (intuitions) créées a priori par la raison pure”, des formes de la pensée par lesquelles l’objet se constitue lui-même comme être pensant, “des lois de la pensée que le sujet se prescrit à lui-même”, des “principes subjectifs *autocréés* étant repris par ailleurs pour être appliqués spécialement à l’Idée d’Univers” »²⁵⁹.

Ainsi, Kant semble se diriger vers une métaphysique de l’Absolu ; où l’Absolu n’est plus considéré sous la perspective de Dieu ou de substance, mais du sujet. Ce basculement semble inévitable, car, d’après Merleau-Ponty, le « relativisme psychologique ne peut se maintenir »²⁶⁰. L’Être n’a de sens pour nous qu’au travers de la représentation humaine, de telle manière que l’un et l’autre ne se distinguent plus. L’Être pour nous est précisément cet Être représenté. Chez Kant, il y aurait deux sens du renversement copernicien: « A l’intérieur du contingent humain (*quid facti*), souligne le phénoménologue français, il découvre une puissance posante (*quid juris*). L’homme est une facticité qui se donne à elle-même valeur de droit »²⁶¹.

Ces deux sens correspondent à la fois à deux sens du mot Nature que l’on retrouve dans la pensée kantienne.

b. Les deux sens correspondants du mot Nature

En accord avec le premier sens du renversement copernicien, le concept de Nature va connaître un « appauvrissement » certain. Si tout est représentation humaine, alors la Nature apparaît comme « la somme des objets des sens (*Inbegriff der Gegenstände der Sinne*) »²⁶². Selon cette perspective, la Nature se résume à ce que perçoivent les êtres sensibles. Pour exister en tant que telle, elle dépend entièrement d’une perception: « C’est un simple corrélatif de la

²⁵⁹ LACHIÈZE-REY Pierre, *L’idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1972, pp. 54-55.

²⁶⁰ N, p. 42.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Kant cité par Merleau-Ponty. Voir: *Ibid.*, p.360. Merleau-Ponty reprend cette idée à plusieurs reprises, notamment dans l’essai « Le philosophe et son ombre »: « Mais c’est que nous usons là d’une notion mutilée du sensible et de la Nature. Kant disait qu’elle est “l’ensemble des objets des sens” ». Voir: OPO, p. 1280.

perception »²⁶³. De là l'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle « l'idée [de Nature] perd toute sa sauvagerie »²⁶⁴. La Nature n'a plus d'identité propre, d'originalité. Elle est, pour cette vision, déjà une synthèse, pure horizontalité²⁶⁵. Prise dans le deuxième sens, la Nature est celle que « révèle l'activité législatrice de l'entendement »²⁶⁶. Ce sont alors les *Naturbegriffe* – les concepts d'objets empiriques²⁶⁷ – qui entrent en jeu en ce qu'ils possèdent « une valeur constitutive » et qu'ils sont « des prédicats fondamentaux de l'Être »²⁶⁸. Comme le précise Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, ces concepts fournissent une connaissance théorique du monde – contrairement à la liberté qui est source de connaissance pratique – à partir de principes *a priori*:

« Mais il n'y a que deux sortes de concepts qui tolèrent autant de principes différents de la possibilité de leurs objets, à savoir les concepts de la nature [Naturbegriffe] et le concept de la liberté [Freiheitsbegriffe]. Comme les premiers rendent possible une connaissance théorique selon des principes *a priori*, mais que le second, eu égard à ceux-ci, n'implique déjà dans son concept qu'un principe négatif (de la simple opposition), en instituant en revanche pour la détermination de la volonté des principes élargissant cette volonté et qui, pour cela sont appelés pratiques, la philosophie est divisée à juste titre en deux parties, en philosophie théorique comme

²⁶³ N, p. 42.

²⁶⁴ *Ibid.* Merleau-Ponty reprend l'idée romantique de la Nature comme « Être sauvage » en référence à cet être qui n'est pas encore réduit par notre analyse et nos représentations. Il utilise de manière synonyme, Être brut, vertical, présent. Le concept d'Être sauvage ou de Nature sauvage se retrouve dans des écrits plus tardifs. Références: N, pp. 58- 62-267-275-282 ; OPO, p. 1290 ; VI, pp. 10-11-137-160-217-219-220-221-228-229-230-233-234-250-253-254-291-301.

²⁶⁵ Merleau-Ponty n'aura de cesse de s'opposer à cette vision en clamant l'originalité et la singularité du monde qui est une présence avant d'être une synthèse: « Le monde, dit-il dans la *Phénoménologie*, est là avant toute analyse que je puisse en faire et il serait artificiel de le faire dériver d'une série de synthèses qui relieraient les sensations, puis les aspects perspectifs de l'objet, alors que les unes et les autres sont justement des produits de l'analyse et ne doivent pas être réalisés avant elle ». PhP, p. IV.

²⁶⁶ N, p. 42.

²⁶⁷ A ce sujet, lire la très pertinente explication de Rudolph Eisler. Voir: EISLER Rudolph, *Kant. Lexicon*, Hildeseim, New York, Georg Olms Verlag, 1979, pp. 58-59.

²⁶⁸ N, p. 117.

philosophie de la nature et en philosophie pratique comme philosophie de la morale »²⁶⁹.

Il y a donc un *a priori* de la Nature. Ce nouveau statut – la Nature comme activité législatrice de l'entendement – lui confère un sens plus riche. C'est cela même, souligne Merleau-Ponty, qui animera Kant à déduire les principes de la Nature à partir des principes de l'entendement: « Il cherche même à déduire, ajoute le philosophe français, les combinaisons des forces attractives et des forces répulsives »²⁷⁰. Kant trouve dans cette Nature qui existe en nous sous forme de plan, une structure solide, le fondement et le point d'appui de toute connaissance scientifique²⁷¹.

Mais comment concilier ces deux visions de la Nature ? Ne sommes-nous pas en train de retomber dans une sorte de diplopie insurmontable ?

L'équivocité du mot « Nature » chez Kant conduit sans doute à une série de problèmes d'ordre théorique. D'une part, la Nature ne se lit et n'a de sens qu'au travers d'une expérience sensible. Le relativisme qu'implique l'existence pour nous d'un phénomène quelconque ne peut qu'engendrer une attitude agnostique envers l'idée d'un monde existant hors de nous: « Si la réalité est un ensemble de représentations liées entre elles par des lois comme dans un rets aux mailles serrées, qu'est-ce qui distingue le monde d'un complexe d'idées, la vie réelle d'un songe bien réglé, interroge le philosophe Christophe Bouton »²⁷² ? La Nature demeure un fait fortuit que nous ne pouvons connaître en profondeur. D'autre part, la Nature se présente comme *un constructum*, une construction de l'esprit. De cette manière, la révolution copernicienne semble être à la source d'un double sens antagonique du mot « Nature »: d'un côté, la

²⁶⁹ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, Ferdinand Alquié(éd.), tr. Delamarre, Ladmiral, de Launay, Vaysse, Ferry, Wismann, Paris, Gallimard, 1985, pp. 95-96.

²⁷⁰ N, p. 42.

²⁷¹ Merleau-Ponty critique, dans ses cours, l'attitude trop optimiste de Kant. Il estime que l'ancien professeur de Königsberg a certainement surestimé la solidité de cette structure, il reprend par ailleurs l'expression « fantaisie constructiviste » utilisée par le philosophe Léon Brunschvicg. Voir: *Ibid.*

²⁷² BOUTON Christophe, « Au-delà de la représentation Kant et le problème de l'idéalisme », in *Philosophie*, vol.2, n°81, mars, 2004 [pp. 15-41] p. 22.

Nature est l'objet de la perception, de l'autre la Nature est une pure construction intellectuelle. C'est au travers de la *Critique de la faculté de juger* que Kant va tenter d'unifier la double voie par laquelle s'engage sa vision de la Nature²⁷³.

2.2. La proposition de La critique de la faculté de juger

a. L'originalité du jugement réfléchissant

Dans la « Préface » de *La critique de la faculté de juger*, Kant signale que la faculté de juger est un intermédiaire entre l'entendement et la raison, entre la réceptivité et la spontanéité: « Mais, dans la famille des facultés supérieures de connaître, dit-il, il y a encore un intermédiaire entre l'entendement et la raison. Celui-ci est la *faculté de juger* »²⁷⁴. Cette faculté est antérieurement présentée, dans la *KrV*, comme un « talent particulier » et naturel de l'homme dont l'exercice consiste à rendre compréhensible et cohérente la réalité appréhendée en subsumant [comprendre sous un genre] le particulier sous le général, c'est-à-dire en distinguant « si quelque chose s'inscrit ou non sous une règle donnée »²⁷⁵. Dès lors, elle est dépeinte comme « une faculté "d'usage" [*Gebrauchs*] et d'"application" [*Anwendung*] des concepts qui proviennent de l'entendement ou de la raison »²⁷⁶. L'entendement – entendu comme la faculté qui établit les principes généraux de l'expérience – et la raison – qui, dans son usage théorique, permet l'unité maximale de la pensée et, dans son usage pratique, enseigne la conduite à adopter pour agir conformément à la loi morale – fournissent, de manière a priori, les structures formelles de toute connaissance

²⁷³ Angelica Nuzzo, dans un article intitulé « Finding the Body's Place in Nature », souligne que Kant, contrairement à Descartes, tente de trouver une solution pour pallier le redoublement de la Nature engendré par sa philosophie. Il entreprend cette démarche dans la *Critique de la faculté de juger*. Voir: NUZZO Angelica, « Finding the Body's Place in Nature. Merleau-Ponty on Schelling's "Phenomenology of Pre-Reflective Being" », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, [pp. 211-224] p. 215.

²⁷⁴ KANT E., *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p. 102 [V, 177].

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 221 (A 132-A 133).

²⁷⁶ DÖRFLINGER Bernd, *Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, p. 63. La traduction est personnelle.

qui demeurent vides jusqu'à ce qu'elles ne reçoivent leurs contenus respectifs grâce à la faculté de juger, dont la fonction consiste à subsumer les cas particuliers sous des concepts généraux²⁷⁷.

Conséquemment, le jugement fera foi de « connexion entre le particulier-donné et l'universel construit »²⁷⁸. Cette connexion se comprend, à partir de la *KdU*, selon un « double sens directionnel »: « Soit l'esprit humain se retrouve face à certaines représentations données pour lesquelles il doit chercher un concept qui les comprennent, soit, partant du concept, il situe déjà le particulier, explique le philosophe Salvi Turró »²⁷⁹. Turró distingue de la sorte deux types de jugement – le jugement réfléchissant et le jugement déterminant – qui définissent, d'après Kant, les deux directions de la faculté de juger: « On peut regarder la faculté de juger soit comme un simple pouvoir de réfléchir, d'après un certain principe, sur une représentation donnée, en vue d'obtenir un concept possible par-là, soit comme pouvoir de déterminer un concept se trouvant au fondement au moyen d'une représentation empirique donnée »²⁸⁰. En d'autres termes, lorsque nous partons d'un universel donné (une règle, un principe ou une loi), alors l'acte par lequel nous subsumons le particulier sous l'universel est réalisé par le jugement déterminant – nous comprenons que ce sens du jugement est celui qui était principalement mis en valeur dans la *KrV* – tandis que lorsque seul le particulier nous est donné, alors l'acte par lequel nous cherchons à rassembler ce particulier sous un universel est attribué au jugement réfléchissant – l'énonciation de ce jugement constitue l'originalité de la *KdU*. Ces deux jugements correspondent à deux mouvements de la pensée: celui qui va de l'universel au particulier (jug. dét.) et celui qui va du particulier à l'universel (jug. réfl.). Le jugement réfléchissant (*reflektierend*) intéresse tout

²⁷⁷ Il ne s'agit donc pas, pour Kant, de considérer un nouveau domaine au-delà du théorique ou du pratique, mais de pointer du doigt une nouvelle forme de discours qui représenterait le lien effectif entre ces deux ordres apparemment antithétiques. Alors que l'entendement et la raison se rapportent en premier lieu à un objet, la faculté de juger se rapporte principalement au sujet.

²⁷⁸ TURRÓ Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996, p. 54. La traduction est personnelle.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, pp. 37-38 [XX, 211].

particulièrement Merleau-Ponty en tant qu'alternative pour sortir d'un certain déterminisme. En effet, le jugement déterminant (*bestimmend*) apparaît comme une exigence pour nous (pour notre raison) d'avoir un monde: « C'est cela, ou alors il n'y a pas de monde, dit Merleau-Ponty »²⁸¹. Le jugement déterminant nous pose face à un choix – avoir ou non un monde – qui est un risque à prendre²⁸², mais un risque nécessaire.

Le jugement réfléchissant survient, quant à lui, animé par un autre type d'exigence qui n'implique aucune obligation ou règle: « C'est la réflexion qui choisit non pas des règles, mais des maximes qu'il nous est avantageux de suivre sans que nous y soyons forcés »²⁸³. La métaphore du code civil utilisée par le philosophe allemand Eric Weil pour expliquer la différence entre ces deux jugements nous semble particulièrement appropriée. Selon lui, le jugement déterminant équivaldrait au code de Napoléon qui prévoit des règles pour presque tous les cas particuliers ; la fonction du juge serait alors celle d'appliquer simplement ces règles. Le jugement réfléchissant se rapporterait quant à lui à la jurisprudence anglo-saxonne qui contient très peu de règles générales ; la fonction du juge serait, ici, celle de chercher une règle qui permette de trancher et de rassembler les cas particuliers²⁸⁴. Le jugement réfléchissant a donc un *modus operandi* propre comme le fait remarquer à continuation l'épistémologue Hervé Barreau ; « en effet, ce n'est pas un principe déterminant, comme l'est un principe scientifique qui impose une forme aux lois et aux phénomènes, et qui vit de son succès ou meurt de son infortune, c'est un principe réfléchissant, qui part de la diversité ordonnée pour retrouver

²⁸¹ N, p. 43.

²⁸² Dans la *KrV*, Kant met en garde contre le risque d'un mauvais usage de la faculté de juger. En effet, bien que les différentes règles de l'entendement puissent être inculquées parfaitement d'une personne à l'autre, encore faut-il que celle qui les reçoit sache les utiliser correctement. Le sens pratique, entendue comme application dans le concret des concepts, est tout aussi important que la connaissance théorique. Voir: KANT E., *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 221-223 (A133- A136).

²⁸³ N, p. 43.

²⁸⁴ Argument d'Eric Weil repris par Luc Ferry. Voir: FERRY Luc, *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*, Paris, Bernard Grasset, 2006, p. 171.

l'unité qui l'ordonne »²⁸⁵. C'est pourquoi, dans cette deuxième situation, il ne s'agit pas tant d'une règle à imposer que d'une maxime subjective à exercer²⁸⁶. La maxime est une idée subjective provenant de la faculté de juger et qui permet, à titre de guide pour la recherche, d'établir des connexions entre les lois empiriques afin de les concevoir unies en un même système. Ainsi, il devient possible d'interpréter la réalité à partir de liaisons plus subtiles que les simples relations mécaniques. Grâce au jugement réfléchissant nous trouvons dans les choses mêmes des propriétés qui rendent compte d'une auto-organisation originale: « Il y aura ainsi, explique Merleau-Ponty, une liaison entre les parties de l'être vivant, une liaison intérieure qui donne un accord entre ma perception et les exigences de ma raison »²⁸⁷. Le vivant, parmi les êtres de la Nature, semble manifester un ordre « fait » pour être compris par notre intelligence. Il y a donc une harmonie, une « concordance entre les formes que montrent les objets [de la Nature et en particulier de l'être vivant] et nos facultés de connaissance »²⁸⁸.

²⁸⁵ Hervé Barreau cité par André Stanguennec. Voir: STANGUENNEC André, *L'humanisation de la nature. Les épreuves de l'Univers*, Paris, MSH, 2015, p. 67.

²⁸⁶ « Seule la faculté de juger réfléchissante doit subsumer sous une loi, qui n'est pas encore donnée et qui n'est en fait qu'un principe de la réflexion sur les objets, pour lesquels objectivement nous manquons totalement d'une loi, ou bien d'un concept de l'objet qui serait suffisant comme principe pour les cas qui se présentent. Or, puisqu'aucun usage du pouvoir de connaître ne peut avoir lieu légitimement sans principes, la faculté de juger réfléchissante devra dans de tels cas se servir à elle-même de principe ; mais ce principe, parce qu'il n'est pas objectif et ne peut offrir aucun fondement de connaissance de l'objet suffisant pour notre intention, doit servir en tant que principe simplement subjectif à l'usage final des facultés de connaître, c'est-à-dire de réfléchir sur un genre d'objets. Aussi, par rapport à de tels cas, la faculté de juger réfléchissante a-t-elle ses maximes ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 351 [V, 386].

²⁸⁷ N, p. 43.

²⁸⁸ RODRÍGUEZ PRIETO Sylvia, « La finalidad interna de organismos naturales y la vida », in *Revista de filosofía*, n°7, 2015, [pp. 9-29] p. 11. (La traduction est personnelle). Nous retrouvons cette idée chez Kant à maintes reprises dans la *Critique de la faculté de juger*. Voici un exemple. Kant affirme que nous présumons que « la nature a observé, relativement à ses lois empiriques, une certaine économie appropriée à notre faculté de juger, et une régularité des formes qu'il nous est possible de saisir: cette présupposition doit, à titre de principe de la faculté de juger a priori, précéder toute comparaison ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 40 [XX, 213]. (Le surlignage de la première partie de la phrase est de nous).

b. Réflexivité et finalité

Par l'acte réflexif, nous sommes amenés à dépasser « les éléments constituants » de l'objet pour découvrir une « nouvelle couche de propriétés » qui, bien qu'elles soient teintées d'humanisme – Merleau-Ponty utilise le terme d'« anthropomorphisme » –, ne cessent pourtant d'avoir une valeur universelle en tant que pouvant être posées par tout homme: « Tout entendement de la même qualité que le nôtre, ponctue Merleau-Ponty, est amené à les poser »²⁸⁹. Les propriétés attribuées aux choses par le biais du jugement réfléchissant sont, en réalité, des propriétés humaines. Il s'ensuit une finalité apparente. Ce type de jugements demeure évidemment subjectif mais en tant que l'ensemble des hommes possède une subjectivité tissée de la même étoffe, une connaissance universelle est à la fois possible et plausible. L'accord entre nos tendances et les phénomènes perçus (entre notre entendement et notre perception) sont le fruit d'un « heureux hasard »²⁹⁰. Merleau-Ponty fait référence ici à un texte de la *KdU* qui appartient à l'introduction dudit texte:

« Or ce concept transcendantal d'une finalité de la nature n'est ni un concept de la nature, ni un concept de la liberté, parce qu'il n'attribue absolument rien à l'objet (à la nature), mais représente seulement l'unique manière suivant laquelle nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience complètement cohérente, et par suite c'est un principe subjectif (maxime) de la faculté de juger ; aussi, tout comme si cela était un heureux hasard favorable à notre dessein, nous nous réjouissons (proprement débarrassés d'un besoin), lorsque nous rencontrons une telle unité systématique sous des lois simplement empiriques, bien que nous ayons dû admettre qu'il existait une telle unité, sans pouvoir cependant la pénétrer par notre intelligence et la prouver »²⁹¹.

²⁸⁹ N, p. 43.

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, tr. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 45 [V, 184]. Nous avons dû utiliser ici une autre édition de manière exceptionnelle car nous n'avons

Kant utilise l'expression « heureux hasard » (*glücklicher Zufall*) en relation à ce qui nous apparaît comme une heureuse connexion – comme si le monde était fait pour être compris par notre intelligence – entre les phénomènes perçus et notre mode de connaissance. Il semble qu'il y ait harmonie, une compénétration et c'est pourquoi « nous nous réjouissons »²⁹². Au travers de la *Critique de la faculté de juger*, il nous est enseigné que la connaissance ne se limite pas à des règles strictes entre le construit et le donné. Avec le jugement réfléchissant, il y a, pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty, « un peu de jeu » et, finalement, l'accord avec les sens est un « heureux hasard ». Autrement dit, cela signifie que la connaissance ne provient pas entièrement de la raison, l'expérience sensible est source de jugements également. La connaissance est finalement le résultat d'un jeu entre les diverses facultés, car il s'agit d'une connaissance humaine avec son lot de contingence. La Nature n'est pas le résultat d'une simple application stricte des concepts de l'entendement ; son interprétation est plus subtile. C'est pourquoi Kant admet, à côté de l'analyse objective et doctrinale, une interprétation plus subjective et moins spéculative. C'est justement au travers de sa troisième *Critique* qu'il va explorer ce terrain et tenter de le fonder philosophiquement, c'est-à-dire d'élaborer un statut de la finalité pour pouvoir juger s'il faut voir dans la Nature un simple mécanisme

pas trouvé, dans la version d'Alquié, la référence textuelle mentionnant « l'heureux hasard » [*daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsere Absichtbegünstigender Zufall wäre*]. (Nous avons souligné volontairement l'expression commentée).

²⁹² Michael Berman dédie un article à la compréhension de l'expression « heureux hasard » (*the Happy Accident*) tel qu'il est commenté par Merleau-Ponty dans les cours sur la Nature. Il y explique notamment que l'imagination est la faculté responsable de la connexion des données a posteriori de la sensibilité et des concepts a priori de l'entendement et de la raison. Celle-ci, excitée par les sens, recueille le divers et excite à son tour l'entendement afin que celui-là trouve l'unité par les concepts: « En essence, dit-il, l'imagination est le lien entre le règne nouménique rationnellement postulé et le règne phénoménale intelligible de ce qui apparaît ». BERMAN Michael, « "The Happy Accident": Merleau-Ponty and Kant on the Judgment of God », in *The European Legacy*, vol.16, n°2, 2011, [pp. 223-236] p. 227. (La traduction est personnelle). L'heureux hasard serait alors attribué au bon fonctionnement de l'imagination qui sert de pont entre la réceptivité et la spontanéité ; bon fonctionnement qui n'est garanti ni par elle-même ni par l'entendement qui ne peut légiférer, pour autant, que l'imagination aura du succès dans sa tâche. Pour autant, nous sommes chanceux en ce que nous savons qu'elle va mener correctement sa tâche – sans en connaître la raison profonde – nous donnant un sentiment agréable de concordance entre nos perceptions et nos idées.

causal, ou un mécanisme finalisé »²⁹³. Merleau-Ponty va donc, dans la suite de son cours, énumérer les différentes formes de finalités que nous retrouvons dans la Nature.

Sa première remarque concerne l'usage que fait Kant du concept de finalité: « Kant introduit une finalité à propos du (et non dans le) concept de Nature »²⁹⁴. La finalité n'est pas à proprement parler « dans » la Nature, mais nous ne pouvons pas nous référer à elle non plus sans passer par le concept de finalité. C'est dans ce sens qu'il nous faut comprendre, nous dira Merleau-Ponty, les propos de Goldstein lorsqu'il affirme que « la finalité n'a pas de domaine (*Gebiet*), mais un terrain (*Boden*) dans la Nature »²⁹⁵. En d'autres termes, la Nature se prête à une analyse selon la finalité. Mais de quelle finalité s'agit-il ? Suivant le raisonnement du philosophe allemand, Merleau-Ponty recense diverses formes de finalités.

La première concerne le domaine de la géométrie. En effet, la conjonction de certains principes ou l'unification de certaines propriétés en géométrie laissent entrevoir la possibilité d'une finalité. Cette vision est d'autant plus forte lorsqu'elle est accompagnée de la pensée que le monde est constitué – comme c'est le cas pour certains philosophes (Platon, Descartes) – à partir de figures géométriques²⁹⁶. Or la finalité ici perçue est en réalité imposée par le sujet, « elle

²⁹³ N, p. 44.

²⁹⁴ *Ibid.* Cette thèse est présente en plusieurs passages de la troisième *Critique*. En voici un exemple: « Le jugement sur la finalité objective de la nature se nomme TÉLÉOLOGIQUE. C'est un jugement de connaissance, mais qui pourtant appartient seulement à la faculté de juger réfléchissante, et non à la faculté de juger déterminante: car en général la technique de la nature, qu'elle soit simplement *formelle* ou bien *réelle*, n'est qu'un rapport des choses à notre faculté de juger ; c'est uniquement en celle-ci qu'on peut trouver l'idée d'une finalité de la nature, et cette finalité n'est attribuée à la nature que relativement à cette faculté ». KANT E., *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p. 49 [XX, 221].

²⁹⁵ Goldstein cité par Merleau-Ponty. N, p.44.

²⁹⁶ « Platon lui-même, écrit Kant dans la *Critique*, maître en cette science, s'enthousiasma sur une telle structure originaire des choses, que nous pouvons découvrir indépendamment de l'expérience et sur le pouvoir qu'a l'âme de puiser dans son principe suprasensible l'harmonie des êtres (à quoi viennent s'ajouter les propriétés des nombres, avec lesquelles l'âme joue dans la musique), et son enthousiasme le transporta par-delà les concepts de l'expérience jusqu'aux Idées. [...] Car c'est dans la nécessité de ce qui est final et constitué, poursuit-il, comme si c'était intentionnellement disposé pour notre usage, tout en semblant appartenir originairement à l'ensemble des choses indépendamment de l'usage que nous en faisons, que réside le

n'a pas d'existence réelle au-delà de la simple représentation qui peut être produite par n'importe quelle personne sur un objet quelconque au moyen de l'imagination »²⁹⁷. C'est pourquoi, la finalité doit être considérée uniquement comme formelle (logique) ou intellectuelle: « Il y a un abus à parler de finalité dans ce cas ; pour qu'il y ait finalité véritable, précise Merleau-Ponty, il faut qu'il y ait intériorité des éléments les uns par rapport aux autres »²⁹⁸.

En physique, nous devons également parler de finalité formelle ou logique bien que son application ne concerne plus les objets de l'esprit ou de l'imagination (figures géométriques), mais les objets réels, extérieurs. De cette manière, chaque loi enregistrée doit pouvoir se vérifier au travers d'une expérience (possible ou actuelle): « L'entendement veut qu'une expérience soit possible, souligne Merleau-Ponty »²⁹⁹. Le scientifique a donc pour tâche de rassembler les diverses lois empiriques en un système à la fois organisateur et explicatif. Comment s'y prend-il ? Pourquoi la Nature se prête-t-elle à cette tâche ? Ne possédant pour règles que sa propre faculté de réfléchir, Merleau-Ponty indique que la méthode de calcul du savant comporte quelque chose « d'anarchique ». En effet, sa méthode, qui est un « mode de procédé de la pensée » repose sur une simple conviction: la capacité d'user de l'analogie³⁰⁰. Dès lors, le savant procède techniquement (et non schématiquement), c'est-à-

fondement de cette grande admiration de la nature, *non moins en dehors de nous que dans notre propre raison* ; il est donc bien pardonnable que cette admiration résultant d'un malentendu soit progressivement devenue de l'extravagance ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., pp. 324-325 [V, 363 - V, 364]. (Le surlignage de la dernière partie de la citation est de nous).

²⁹⁷ RODRÍGUEZ PRIETO S., « La finalidad interna de organismos naturales y la vida », *art. cit.*, p. 17. La traduction est personnelle.

²⁹⁸ N, p. 44.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.* Kant explique, dans la *Critique de la faculté de juger*, que concevoir la Nature comme système implique d'utiliser divers concepts en vue de la comparaison, de la diversification, de la classification: « La forme logique d'un système consiste simplement dans la division de concepts universels donnés [...]. Or cela requiert, si l'on procède empiriquement, et si l'on s'élève du particulier à l'universel, une *classification* du divers, c'est-à-dire une comparaison de plusieurs choses, dont chacune se tient sous un concept déterminé, et, lorsqu'elles sont complètes selon le caractère commun, leur subsomption sous des classes plus élevées (les genres), jusqu'à ce que l'on parvienne au concept qui contient en lui le principe de la classification toute entière (et constitue le genre le plus élevé) ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 41 [XX, 214].

dire « à la *manière de l'art*, d'après le principe universel mais en même temps indéterminé d'une ordonnance finale de la nature en un système³⁰¹ ». Pour ce faire, il est nécessaire de présupposer que la Nature agit elle aussi harmonieusement à la manière de l'art et qu'elle observe eu égard à ses lois empiriques « une certaine économie appropriée à notre faculté de juger »³⁰². Ainsi, toute démarche scientifique, pour l'élaboration de son système, s'appuie sur quelques propositions transcendantales telles que « *la nature prend la voie la plus courte – elle ne fait rien en vain – elle ne fait pas de saut dans la diversité des formes (continuum formarum) –elle est riche en espèces et en même temps économes quant aux genres* »³⁰³. Or, comme le rappelle Merleau-Ponty dans son cours, ces propositions ne sont que des maximes (principes subjectifs) de la faculté de juger: « Kant admet qu'on a le droit d'escompter une telle harmonie dans la Nature, mais ce n'est qu'une maxime: la Nature agit par les lois les plus simples. Cette proposition est la plus simple, mais c'est tout »³⁰⁴. Il s'ensuit que la finalité observée dans les rapports entre les objets de la Nature est un besoin de notre faculté de juger de penser la Nature comme système ; finalité qui ne saurait donc être autre que logique ou formelle: « Il n'y a pas là une finalité "réelle", c'est-à-dire nécessaire pour penser l'existence des choses auxquelles elle se rapporte, mais une finalité formelle qui ne concerne que sa concevabilité »³⁰⁵.

Mais Kant veut également rendre compte d'une autre classe de finalité, une finalité naturelle ou réelle que l'on rencontre chez les êtres organisés vivants. En effet, « dans la nature, il y a des êtres qui nous impressionnent par leur façon singulière de "tenir ensemble", par leur manière de "faire tout" »³⁰⁶.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 40 [XX, 214].

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*, p. 37 [XX, 210]. La phrase en italique se trouve dans le texte original.

³⁰⁴ N, p. 44.

³⁰⁵ MUGLIONI Jean-Michel., *Apprendre à philosopher avec Kant*, Paris, Ellipses, 2014, p. 220.

³⁰⁶ Gertrudis Van De Vijver commentant la pensée de Kant. Voir: VAN DE VIJVER Gertrudis, « Auto-organisation, autonomie, identité: Introduction », in *Revue internationale de philosophie*, vol.58, n°228 (2), avril, 2004, [pp. 129-133] p. 129.

c. L'organisme vivant: l'expression d'une finalité particulière

L'être vivant révèle, à la différence du restant de la Nature, une finalité originale interne qui s'exprime de diverses manières. *Premièrement*, son rapport à la causalité est différent en tant qu'il est « à la fois cause et effet de lui-même », cela signifie, explique Merleau-Ponty, que, chez lui, le phénomène A est grâce au phénomène B et que, à son tour, le phénomène B est grâce au phénomène A³⁰⁷. Prenons l'exemple de l'arbre développé dans le §64 de la *KdU*. Les feuilles peuvent être considérées comme effet (produit) de l'arbre mais également comme cause de l'arbre en tant qu'elles permettent sa conservation, « car un dépouillement répété des feuilles tuerait l'arbre, et sa croissance dépend de l'action des feuilles sur le tronc »³⁰⁸. Nous assistons ainsi, dans le cas spécifique du vivant, à une organisation interne qui implique, commente Merleau-Ponty, un « dédoublement de la causalité »³⁰⁹ ou, pour reprendre les termes de Van De Vijver, une sorte de « "causalité circulaire", où tout est moyen et inversement aussi fin »³¹⁰. Ce mouvement d'auto-organisation où chaque partie concourt au bien du tout et où le tout concourt au bien des parties témoigne d'un ordre autre que celui de la causalité: « [N]ous ne sommes plus dans la causalité, dira Merleau-Ponty »³¹¹. Cela veut dire que la causalité n'est pas imposée depuis l'extérieur (*nexus effectivus*) mais qu'elle est intérieure (*nexus finalis*) au sujet animé; de ce fait, il possède sa propre légalité (*Gesetzmässigkeit*), son propre fonctionnement interne: « Il y a un intérieur dans l'extérieur, remarque

³⁰⁷ N, p. 45. Chez Kant: « Je dirai provisoirement: une chose existe comme fin naturelle si elle est cause et effet d'elle-même ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 333 [V, 370].

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 334 [V, 372].

³⁰⁹ N, p. 45.

³¹⁰ VAN DE VIJVER G., « Auto-organisation, identité, autonomie: figures kantienne », in *Revue internationale de philosophie*, vol.58, n°228 (2), avril, 2004, [pp. 219-241] p. 220.

³¹¹ N, p. 45. Lorsque Merleau-Ponty affirme qu'avec l'être vivant « nous ne sommes plus dans la causalité », il pense ici à une causalité de type mécanique ou efficiente. Kant reprend cette idée également quand il parle de causalité descendante (*nexus effectivus*: rapport simple de cause à effet) ou de connexion aussi bien ascendante que descendante (*nexus finalis*: l'effet peut être aussi la cause, il n'y a donc plus de cause à proprement parler). Voir: KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., pp. 335-336 [V, 372].

Merleau-Ponty »³¹². *Deuxièmement*, ce qui détermine la forme et la connexion entre les parties du vivant est l'idée de « totalité », « non pas en tant que cause, précise Kant, – car ce serait un produit de l'art –, mais en tant que fondement d'une connaissance [*Erkenntnisgrund*] »³¹³. C'est donc la totalité qui doit être prise comme fondement de la connaissance ; en ce sens, l'organisme ne peut pas être le produit de l'art. L'être organisé vivant n'est pas le résultat d'une technique de la Nature qui opèrerait sur la matière depuis l'extérieur afin de lui donner une forme déterminée. Au contraire, chez lui « l'outil est inhérent aux matériaux, les matériaux se donnant spontanément aux outils »³¹⁴. Il est le lieu d'une communication interne, une sorte de circuit animé par « une force formatrice » propre qui est une perfection naturelle (*Naturvollkommenheit*):

« Un être organisé n'est donc pas une simple machine, conclut Kant, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède en soi une *force formatrice* qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force motrice qui se transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme) »³¹⁵.

Toutefois, la reconnaissance d'une finalité interne et objective dans la Nature n'entre-t-elle pas en conflit avec l'exigence de l'entendement d'expliquer les objets naturels au moyen de lois mécaniques ? D'un côté, notre expérience du monde « exige une causalité généralisée »³¹⁶, d'un autre côté, certains phénomènes naturels comme les organismes appellent un nouveau type d'explication. Kant relève ainsi une antinomie entre la causalité et la finalité

³¹² N, p. 45. L'idée d'un intérieur qui se manifeste au travers d'un être extérieur et contingent est une idée importante et présente tout au long du cours sur la Nature. Voir: *Ibid.*, pp. 194-201-203-229-232-238-268, etc.

³¹³ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 336 [V, 373].

³¹⁴ N, p. 45

³¹⁵ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 338 [V, 374].

³¹⁶ N, p. 45

qu'il tente de résoudre dans la troisième *Critique*³¹⁷. Ces deux termes (thèse et antithèse) ne sont en réalité pas contradictoires si ils sont perçus comme des affirmations du jugement réfléchissant (et non du jugement déterminant), car nous sommes ici dans le domaine de l'appréciation et non de la législation. De cette manière-là, pour reprendre l'expression kantienne, un Newton ne parviendra jamais à expliquer « un brin d'herbe »³¹⁸. La Nature vivante ne sera jamais réductible à l'analyse causale³¹⁹. Comment justifier la nécessité d'un deuxième type d'explication causale ? Comment résoudre l'antinomie ? La solution se trouve, nous dira Merleau-Ponty, « dans la limitation de l'entendement humain, rien n'étant affirmé dans l'Être »³²⁰.

En effet, l'impossibilité d'accéder au noumène et, par conséquent, de démontrer la présence d'une finalité naturelle – la finalité étant seulement présupposée dans la Nature – rattache nos jugements non pas à une réalité concrète, objective et extérieure, sinon à nos simples facultés de connaître. Alors, plutôt que de tomber dans l'agnosticisme, Kant préfère penser un autre fondement de la nature, une pensée architectonique (un créateur intelligent) « dans laquelle une telle coupure entre causalité et finalité n'existerait pas,

³¹⁷ Dans le §70 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant expose le conflit en l'homme entre deux maximes. Si l'une des deux est fournie par l'entendement (*a priori*), l'autre est occasionnée (*a posteriori*) par les expériences particulières. Voici les deux maximes: a) « Toute production des choses matérielles et de leurs formes doit être considérée comme possible selon de simples lois mécaniques » b) « Quelques productions de la nature matérielle ne peuvent être considérées comme possibles selon de simples lois mécaniques (leur appréciation exige une toute autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales) ». Cela donne lieu à une thèse (« Toute production de ces choses matérielles est possible selon de simples lois mécaniques ») et une antithèse (« Quelques productions de ces choses ne sont pas possibles selon des lois simplement mécaniques ») qui peuvent entrer en conflit si elles sont considérées toutes les deux comme principes constitutifs pour les objets d'expérience. Voir: KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., pp. 352-353 [V, 387 – V, 388].

³¹⁸ *Ibid.*, p. 369 [V, 400].

³¹⁹ « Il y a quelque chose dans les organismes qui requiert une explication qui n'est pas nécessaire pour la nature inorganique, explique la philosophe Angela Breitenbach. Les organismes semblent afficher une caractéristique qui ne peut pas être expliquée au moyen des lois mécaniques. [...] nous devons ainsi considérer les organismes, dit Kant, comme si ils étaient des fins naturelles [*Naturzweck*] » BREITENBACH Angela, « Two views on nature: A solution to Kant's antinomy of mechanism and teleology », in *British Journal for the History of Philosophy*, vol.16, n°2, 2008, [pp. 351-369] p. 362. La traduction est personnelle.

³²⁰ N, p. 45.

toutes deux étant dépassées dans une pensée productive en dehors de l'entendement humain »³²¹. La constitution particulière de nos facultés fait que nous ne saisissons la réalité que de manière fragmentée, mais si nous pensons, par opposition à nous, un entendement plus élevé capable de saisir l'unité de la réalité, nous constatons alors que l'antinomie finalité-mécanisme n'est pas dans les objets sinon dans la limitation de nos capacités rationnelles. Un entendement de la sorte se définirait comme un « entendement intuitif » (*intuitiver Verstand*) ou archétypique (*intellectus archetypus*) « qui verrait le multiple de l'intérieur »³²². Il doit se comprendre négativement par rapport à « l'entendement discursif » (il est non discursif), c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin d'aller du général-analytique jusqu'au particulier au moyen de concepts – on ne trouve pas chez lui « cette contingence de l'accord de la nature avec l'entendement dans ses produits selon des lois particulières »³²³ – mais il irait du général-synthétique au particulier – « c'est-à-dire du tout jusqu'aux parties ; donc un tel entendement, avec sa représentation du tout, ne comprend pas en lui-même la contingence de la liaison des parties, pour rendre possible une forme déterminée du tout, dont notre entendement a besoin [...] »³²⁴. Pour un *intellectus archetypus*, le tout présuppose déjà la présence des parties « de telle manière que celles-ci ne sont pas accidentelles par rapport à lui »³²⁵. Dans cette vision globale, où il n'y a plus de différence entre accidentalité et nécessité, la distinction entre causalité mécanique et causalité finale n'a plus lieu d'être. Pour un entendement discursif humain, par contre, il y a opposition entre ces deux causes. C'est pourquoi, bien que nous ne puissions pas poser (déterminer) le tout comme cause de l'unité des parties (nous ne saisissons jamais le tout inconditionné), à cause de notre constitution particulière, nous avons néanmoins la capacité d'en concevoir (au moyen du jugement réfléchissant) une

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

³²³ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 377 [V, 406].

³²⁴ *Ibid.*, p. 378 [V, 407].

³²⁵ TURRÓ S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, op. cit., p. 171. La traduction est personnelle.

« représentation » comme fondement explicatif de la liaison des parties³²⁶. Pour un entendement de notre type, le principe de finalité est un principe heuristique.

d. Le retour à l'homme comme fin ultime de la Nature

Comme le note Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, le droit de chercher une explication à partir des causes mécaniques pour tous les êtres de la Nature est en soi illimité, mais le « pouvoir » d'y parvenir lorsqu'on se trouve face à un organisme vivant (fin naturelle) est très limité³²⁷. De cette façon, pour que le biologiste puisse apprécier des avancées dans son domaine, il est nécessaire qu'il pense le vivant à partir de la cause finale: « C'est du point de vue de la finalité, précise Merleau-Ponty, que l'on perçoit des analogies dans les êtres vivants »³²⁸. Grâce au jugement téléologique, on établit des analogies entre les espèces, entre leurs formes, dans la mesure où elles paraissent manifester un rapport de parenté, une affinité comme si elles provenaient d'un « modèle originaire commun » (*Urbild*) ou étaient produites par une « mère primitive commune » (*Urmutter*). Ainsi, il est possible de rapprocher de manière graduelle les espèces « depuis celles dans lesquelles le principe des fins semble

³²⁶ « Si donc nous ne voulons pas nous représenter la possibilité du tout comme dépendant des parties, ainsi qu'il convient à notre entendement discursif, mais si nous voulons nous représenter selon l'entendement intuitif (archétypique) la possibilité des parties (selon leur constitution et leur liaison) comme dépendant du tout, ce ne peut se faire, d'après la propriété de notre entendement, de sorte que le tout comprenne le fondement de possibilité de la liaison des parties (ce qui serait une contradiction dans le mode discursif de la connaissance), mais seulement de telle sorte que la représentation d'un tout contienne le fondement de la possibilité de sa forme et de la liaison des parties qui s'y rattachent ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 378 [V, 407 – V, 408].

³²⁷ *Ibid.*, p. 390 [V, 417].

³²⁸ N, p. 46. Le jugement téléologique permet de fournir les grandes lignes directrices pour la recherche en biologie. Kant, comme le relèvera Merleau-Ponty dans son cours, est d'ailleurs en contact avec les grandes théories biologiques de son époque et leurs problèmes respectifs. Le phénoménologue français fait référence à une des théories mentionnées par Kant: l'occasionalisme ou transformisme qui défend une cause première du monde qui, selon une idée originaire, introduirait les caractères spécifiques de chaque vivant au moment de l'accouplement. Cette idée n'est, pour Kant, qu'un « bric-à-brac » qui n'a pas lieu d'être (elle détruirait l'idée même de nature). L'autre théorie est celle du prestabilisme qui inclut la théorie de l'évolution. Pour plus d'informations, lire le §35 très complet du livre de Salvi Turro déjà mentionné. Voir: TURRÓ S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, *op. cit.*, p. 178.

le mieux établi, à savoir l'homme, jusqu'au polype et de celui-ci jusqu'aux mousses et aux lichens mêmes, et enfin jusqu'aux plus bas degrés que nous connaissons de la nature, jusqu'à la matière brut »³²⁹. Au vue de cette grande chaîne de parenté ou, pour reprendre les mots de Kant, de cette « grande famille de créatures », il semblerait que l'homme apparaisse comme le chaînon supérieur en raison de sa constitution particulière et s'insérerait, par là, dans une sorte d'ordre hiérarchique de moyens à fins dans lequel il figurerait comme « fin dernière » (*letzter Zweck*) de toutes les espèces de la Nature:

« La question finit par être, dit Kant: à quoi bon les précédents règnes de la nature ? Pour l'homme, aux différents usages que son entendement lui apprend à faire de ces créatures ; et il est ici la fin dernière de la création sur terre, parce qu'il est sur terre celui qui peut faire un concept des fins, et qui peut, à partir d'un agrégat de choses formées de façon finale, se faire par sa raison un système de fins »³³⁰.

Néanmoins, Kant fait remarquer que si l'on considère la Nature comme un écosystème à la manière de Linné, l'ordre peut parfaitement être renversé et ce qui était perçu antérieurement comme moyen devient alors fin et inversement: « [L]es rapports de parenté entre les espèces ne sont nullement décisifs, explique Merleau-Ponty, un rapport inverse serait tout aussi possible »³³¹.

³²⁹ Il nous paraît judicieux d'apporter ici un commentaire personnel et complémentaire. Kant mentionne l'idée d'un prototype de base qui aurait servi de modèle pour la création du restant des espèces ou une mère originaire à partir de laquelle aurait été produit tout le reste. Ce modèle ou cette mère originaire commune serait, d'après les notes de cours sur la Nature, l'espèce humaine. Or Kant ne le dit pas explicitement. Selon lui, la conception d'un modèle ou d'une mère commune permettrait de classer les différentes espèces d'après l'affinité de leurs formes selon que le principe de finalité est plus ou moins bien gardé. En ce sens, l'homme serait l'espèce dont la finalité serait la mieux gardée suivi par certaines espèces intelligentes, comme par exemple des singes ou des dauphins, et ainsi de suite. Cela ne signifie pas, à notre sens, que l'homme soit ce modèle ou cette mère originaire. Comme il s'agit de notes d'élèves, nous pouvons nous demander à juste titre s'il s'agit réellement de l'interprétation de Merleau-Ponty ou s'il s'agit d'une erreur d'annotation du propre élève.

³³⁰ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., pp. 400-401 [V, 426 – V, 427].

³³¹ N, p. 46. Référence chez Kant: « On pourrait également, avec le chevalier Linné, parcourir le chemin apparemment inverse [...]. Et ainsi l'homme bien qu'il puisse sous un certain rapport

Le fait est que la Nature regardée en elle-même, sans le concours d'un principe plus élevé, ne montre qu'une série de « fins dispersées » [*zerstreute*]³³². Sans appui sur un autre type de téléologie qui comblerait ses lacunes, la téléologie physique « ne pourrait fonder par elle-même, insiste Kant, qu'une *démonologie* incapable d'un concept déterminé »³³³. Le philosophe allemand justifie ainsi la vision excessive des Anciens qui se voyaient contraints d'attribuer l'organisation du monde à certaines intentions de causes suprêmes (dieux) après avoir expérimenté que le monde était conduit par des forces tout à fait contraires (Le bien et le mal, la mort et la vie) et qui surpassaient la simple causalité mécanique. C'est pourquoi, ponctue Merleau-Ponty, si on s'en tient à une connaissance purement naturelle « il faut être polythéiste »³³⁴. D'un autre côté, comme nous l'avons déjà relevé, le mode de production ne peut jamais être finaliste. Car de quel type de causalité s'agirait-il ? D'où proviendrait-elle ? Merleau-Ponty, suivant le raisonnement de Kant, pose deux possibilités qui ne se tiennent pas : soit la matière est animée, ce qui contredit son essence (la matière est inerte), soit une puissance agit sur elle (par exemple l'âme), ce qui implique qu'elle est elle-même organisée (le problème demeure) ou qu'elle ne l'est pas (mais alors nous ne sommes plus dans le domaine naturel). Dans tous les cas, « C'est inextricable »³³⁵. En réalité, il est très difficile de penser la Nature à partir de la cause finale ; cela revient à utiliser des « concepts vagues » : « En essayant de penser la Nature suivant la finalité, on n'a que des concepts vagues, commente le phénoménologue français. Pour donner un sens véritable à la finalité, il faut revenir à l'homme »³³⁶.

De cette manière, Kant réinterroge le sens de « finalité » à la lumière de l'homme. Eu égard à la Nature, il n'est pas possible de déterminer une fin

avoir la dignité d'une fin, n'aurait cependant, sous un autre rapport, que le rang de moyen ». KANT E., *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p. 401 [V, 427].

³³² Merleau-Ponty reprend le terme « finalité dispersée » de Kant (« fins dispersées ») pour évoquer le type de téléologie existante dans la Nature si on ne la soumet à un principe plus élevé. Voir: N, p. 46 et KANT E., *Critique de la faculté de juger, op. cit.*, p. 417 [V, 441].

³³³ *Ibid.*, p. 422 [V, 444].

³³⁴ N, p. 46.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*

dernière (*letzter Zweck*) – « son simple mécanisme est admis comme fondement explicatif, on ne peut pas se demander pourquoi les choses sont là dans le monde, dit Kant »³³⁷ – cependant, eu égard à l'essence de l'homme, ce concept prend tout son sens. L'homme, non comme phénomène mais comme noumène (en soi), est le seul être qui a pleinement le droit d'être considéré comme fin ultime (*Endsweck*) de la Nature si, en accord avec Kant, nous comprenons la fin ultime comme un être qui dépend uniquement de son idée, d'une part, et qui est capable d'agir intentionnellement, d'autre part³³⁸. Suivant ces acceptions, l'être humain, en tant qu'agent doté d'un « pouvoir suprasensible » (une liberté), est le seul qui peut se proposer comme fin suprême de la Nature (bien suprême dans le monde): « Le véritable pays de la finalité, explique Merleau-Ponty, c'est l'homme intérieur. Comme *Endsweck*, comme "but final" de la Nature, en tant qu'il n'est pas Nature mais pure liberté sans racine »³³⁹. Grâce à sa liberté, il se libère de la causalité naturelle pour devenir, en quelques sortes, causalité de droit: « Sa présence a la plus haute fin en soi-même, précise Kant, à laquelle, autant qu'il le peut, il peut soumettre la totalité de la nature, ou du moins à l'encontre de laquelle il peut se tenir dans une totale indépendance des influences naturelles »³⁴⁰. L'homme se convertit ainsi, par le fait d'être revêtu de liberté, en la cause finale de la création. Si bien la Nature lui est soumise (en tant que fin inférieure), il a également le devoir de l'ordonner vers le bien (il est responsable face à elle): « En d'autres termes, la liberté n'est plus seulement une notion pensable logiquement sans contradiction sinon *causalité dans le phénomène* qui introduit l'homme avec son action »³⁴¹. Le phénomène naturel, sans la présence de l'homme, ne serait qu'une « démonologie » ou « un grouillement de forces cosmiques »³⁴². L'homme est fin en raison de sa décision d'être libre et moral ; il est, par là-même, « *antiphysis* »: « L'homme est *antiphysis*

³³⁷ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 410 [V, 434].

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ N, p. 46.

³⁴⁰ KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 411 [V, 435].

³⁴¹ TURRÓ S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, op. cit., p. 187. La traduction est personnelle.

³⁴² N, p. 46.

(*Freiheit*), et achève la Nature en s'y opposant, ponctue Merleau-Ponty »³⁴³. Il réalise la Nature en la faisant passer d'un ordre de « fins dispersées » à un ordre de fins supérieures (qui ne sont pas les siennes). La fin la plus haute pour la Nature et celle qui correspond le mieux à l'homme est donc, selon Kant, la culture³⁴⁴. Cette pensée est, d'après Merleau-Ponty, une pensée humaniste³⁴⁵. La finalité est réintroduite dans la Nature, mais de la main de l'homme. Il s'agit d'une finalité purement humaine. Le professeur du Collège de France termine donc ainsi son cours sur Kant: « Après avoir évoqué la possibilité d'un entendement suprasensible [l'entendement intuitif], la conclusion de Kant est strictement humaniste. Kant oppose l'homme au cosmos, et fait reposer dans l'aspect contingent de l'homme, la liberté, tout ce qu'il y a de finalité »³⁴⁶.

³⁴³ *Ibid.*, p. 47.

³⁴⁴ « La production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général (et donc dans sa liberté) est la *culture*. Donc, seule la culture peut être la fin dernière que nous avons raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine (et non son propre bonheur sur terre [...]) ». KANT E., *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p. 406 [V, 431].

³⁴⁵ Dans une deuxième partie du cours dédiée à la réflexion sur la philosophie humaniste, Merleau-Ponty développe quelques idées du penseur néo-kantien Léon Brunschvicg qui figurait parmi les penseurs français importants de la moitié du XX^e siècle: « Vers 1930, défend Merleau-Ponty dans une causerie prononcée en 1959, quand je finissais mes études de philosophie, comment se présentaient les choses au point de vue des idées philosophiques en France ? Et bien, on peut dire que deux influences, et deux seulement étaient dominantes, et encore la première des deux est-elle beaucoup plus importante. La plus importante des pensées philosophiques de l'époque en France était celle de Léon Brunschvicg ». PC2 (« La philosophie de l'existence »), p. 249. Brunschvicg, en remettant en cause l'idée de « structure *a priori* de l'entendement », propose une nouvelle conception des notions d'« espace », de « temps » et de « causalité » qui perdent dès lors leur statut d'objectivité et d'universalité pour prendre une allure plus subjective et relative. La science, d'après une telle perspective, est une simple donnée historique. Merleau-Ponty en conclut que l'humanisme de Brunschvicg est plus total que celui de Kant. Les œuvres principales utilisées par Merleau-Ponty sont les suivantes. Pour Brunschvicg: BRUNSCHVICG Léon, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, PUF, 1949. Pour Cournot: COURNOT Antoine-Augustin, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, in *Ceuvre complètes*, t.III, Paris, Vrin, 1981/ *Exposition de la théorie des chances*, in *Ceuvres complètes*, t.I, Paris, Vrin, 1984.

Pour une question d'extension, nous avons choisi de ne pas développer ce point dans notre travail. Nous reconnaissons toutefois l'importance de cet auteur pour Merleau-Ponty qui, dans une démarche non seulement théorique mais également pédagogique, a souhaité mettre en perspective la pensée de Kant avec une frange de sa récupération contemporaine (il fera de même avec Schelling). Nous renvoyons le lecteur intéressé aux pages 47 à 57 du cours sur la Nature. Voir: N, pp. 47-57.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 47.

e. La résistance de la Nature: vers une philosophie romantique

Après avoir parcouru la pensée de Kant sur la Nature, nous devons reconnaître que sa démarche tente de rendre compte du phénomène tel qu'il se présente effectivement à nous. En ce sens, l'hypothèse cartésienne d'un Dieu qui maintiendrait et dirigerait la Nature de l'intérieur n'est, aux yeux du penseur allemand, qu'une hypothèse. Pourtant, Merleau-Ponty affirme que le contenu de la pensée kantienne reste identique à celle de Descartes ; car si Dieu n'est plus le nurant, c'est la Raison qui se présente comme telle. En effet, Kant refuse d'attribuer l'unité, l'ordre et la systématité de la Nature à la Nature elle-même. La Nature en soi (en tant que noumène), en raison de sa particularité et de sa contingence, ne peut être autre chose qu'un flux chaotique et épars qui ne correspond pas au phénomène tel que nous le connaissons, de sorte que cette pensée véhicule également un dédoublement tragique de la Nature (comme phénomène et comme noumène). Ce sera donc la tâche de la faculté de juger, au moyen du jugement réfléchissant, d'organiser le donné sous des concepts plus généraux de telle manière que la Nature nous soit accessible comme un tout ordonné et intelligible. Il y a cependant un phénomène naturel qui interpelle Kant en tant qu'il semble refléter une véritable unité et organisation: l'être organisé vivant. De cette manière, en traitant ce thème, Kant « met le doigt sur le fait que, dans la nature, il y a des êtres qui sont organisés et qui s'organisent eux-mêmes, et que ces êtres nous mettent, d'une certaine manière, le dos au mur quand il s'agit de les connaître objectivement »³⁴⁷. Pour l'être vivant, sans conteste, il nous est exigé un autre type d'explication que l'explication mécanique. La cause finale apparaît ici comme le meilleur guide pour comprendre le vivant. Or l'impossibilité de démontrer empiriquement l'existence d'une finalité dans la nature, conduit Kant à postuler cette cause comme une exigence heuristique de la Raison. La finalité est avant tout un concept humain et, par ailleurs, c'est à lui qu'elle convient le mieux puisque, comme il a été vu précédemment, seul l'homme peut être, en raison de sa liberté (non en raison de sa constitution naturelle), considéré comme fin ultime.

³⁴⁷ VAN DE VIJVER G., « Auto-organisation, identité, autonomie: figures kantiennes », *art. cit.*, p. 220.

La recherche sur les phénomènes naturels aboutit dès lors à l'homme comme fondement et fin ultime de la Nature. Cette vision anthropocentrique ou humaniste n'est pas tant une vision de la Nature qu'une vision anthropologique. Pourtant, autant Kant comme Descartes ont admis qu'il existe bel et bien un donné originaire et original qui ne se laisse pas enfermé par les catégories de l'entendement. Il s'agit du monde pré-humain (pré-discursif), manifesté de manière particulière au travers de la corporéité ; d'où la phrase inédite de Merleau-Ponty: « Contre l'humanisme de la *réalité-humaine*: il y a un préhumain dans l'homme et un plus qu'humain »³⁴⁸. La dimension fortuite et réceptive de l'homme est l'expression d'un « espace naturel et inhumain »³⁴⁹. Cet espace, pour Merleau-Ponty, n'est pas univoque – il n'est pas démonologie ou théologie, mécanisme ou finalité – il est ambigu, pluriel: « L'existence, dit-il, dévoile, face à la liberté, toute une nouvelle figure du monde, le monde comme promesse et menace pour elle, le monde qui lui tend des pièges, la séduit ou lui cède, non plus le monde plat des objets de science kantien »³⁵⁰. Ainsi, il y a quelque chose qui résiste dans la Nature, qui ne se laisse pas enfermer par la pensée: c'est la Nature elle-même. C'est vers cette proposition que va se diriger la philosophie dite romantique qui aspire à un nouveau sens du mot Nature, un sens plus légitime, plus sauvage:

« Dans cette idée de la résistance de la Nature qui ne veut pas se laisser enfermer dans un moule préformé, conclut Merleau-Ponty, et qui n'est que l'affirmation non dogmatique des synchronismes, ne faut-il pas découvrir un nouveau sens du mot "Nature", comme résidu que l'on ne peut éliminer, idée romantique d'une Nature sauvage »³⁵¹.

³⁴⁸ Manuscrit de Merleau-Ponty sur *l'Introduction à l'ontologie* (automne 1958). Voir: DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 40.

³⁴⁹ PhP, p. 339.

³⁵⁰ EP, p. 193.

³⁵¹ N., p. 58.

3. La conception romantique de la nature: une vision renouvelée

3.1. Schelling

Schelling, ainsi que l'ont révélé de nombreux commentateurs, est certainement l'auteur le moins connu de Merleau-Ponty, preuve en est le manque de références textuelles dans cette partie de cours sur « les variations du concept de Nature ». Effectivement, les œuvres citées dans ledit cours semblent se ceindre aux *Essais* traduits par Jankélévitch et aux commentaires de Jaspers, Lukács ou encore Löwith. Le fait est que Merleau-Ponty n'a jamais prétendu offrir à ses élèves une analyse approfondie des théories de Schelling mais plutôt une « description d'expériences », un certain style d'approche intellectuelle, comme l'attestent les notes de travail que nous présentons ci-dessous:

« Pas d'interprétation de la philosophie de Schelling: elle a varié elle n'est pas composée, mais toujours recommencée.

Pour raison de principe: c'est une expérience, non une *Grundsatz-philosophie*.

On va chercher à décrire le lien intellectuel de cette expérience »³⁵².

« [E]lle [l'analyse] n'est ni le suivi minutieux d'un texte en particulier, ni une appréhension de l'ensemble de l'œuvre de Schelling dans sa totalité ; elle se présente bien plutôt comme la description d'une expérience »³⁵³.

Mais quelle est cette expérience qui a retenu l'attention de notre auteur dans son cadre d'étude ? Quels sont les thèmes phares qui l'ont amené à se pencher sur Schelling ? A nouveau, nous devons nous remettre aux traces écrites:

³⁵² Manuscrit du cours sur la Nature, Collège de France 1956-1957, déposé à la Bibliothèque Nationale de France, Fonds Merleau-Ponty, vol XV, (NAF 26998), p. 49. Désormais noté N-BNF. Nous avons trouvé ce texte dans l'ouvrage de Mariana Larison. Voir: LARISON M., *L'Être en forme*, Italie, op. cit., p. 72.

³⁵³ *Ibid.*

« Schelling nous a retenu à cause de:

Idée d'*erste Natur* [...] comme d'un principe obscur en Dieu même par contraste avec la lumière d'un naturant cartésien, irréductible à cette lumière, inexplicable par elle –

Par suite, idée d'un effort philosophique d'intuition pour retrouver, en deçà de la réflexion idéaliste, ce terme pré-réflexif – pour [visionner] la production naturelle – la philosophie comme "voyante" »³⁵⁴.

Merleau-Ponty s'intéresse à Schelling car, tout comme lui, il a osé proposer une ontologie qui part de l'Être, c'est-à-dire à partir de ce que l'on « voit », « vit » et « éprouve ». En ce sens, le philosophe allemand s'oppose à Kant comme à Descartes marquant ainsi un tournant par rapport à l'ontologie classique: le dépassement de tout dualisme et l'abandon de la vision objectivante de la Nature. De là, la philosophie romantique émerge, cherchant le sens de la Nature à l'intérieur d'elle-même: « C'est la pensée de Schelling, défend Bernard Flynn, qui restaure l'intérieur de la Nature qui a été perdu dans le mouvement d'Aristote à la période moderne »³⁵⁵. Schelling ne reviendra pas à la conception aristotélicienne d'une finalité dans la Nature, mais plutôt à une expérience existentielle de notre lien profond avec cette dernière. Sa *Naturphilosophie* est un effort pour penser avec et depuis la Nature, pour transiter d'une vision ontologique avant nous (Descartes) et à partir de nous (Kant) à une vision qui considère la Nature en elle-même. C'est pourquoi, Merleau-Ponty interprète la philosophie de Schelling comme une phénoménologie de l'être pré-réflexif ou encore, comme nous le verrons plus tard, comme une phénoménologie de la perception (une philosophie voyante). Il reconnaît chez lui une sorte de compagnon avec qui il est à même d'engager un dialogue sur le thème de la Nature³⁵⁶: « Merleau-Ponty trouve dans la pensée

³⁵⁴ N-BNF, vol. XV, p.81. Chez Mariana Larison: LARISON M., *L'Être en forme*, op. cit., pp. 72-73.

³⁵⁵ FLYNN Bernard, « Nature's Inside », in *The Barbarian Principle*, op. cit., [pp. 273-284] p. 280. La traduction est personnelle.

³⁵⁶ Nous retrouverons les fruits de ce dialogue au travers de ses notes de travail du *Visible et l'invisible*, dans l'essai « Le philosophe et son ombre », dans la « préface » de *L'œuvre de Freud et son importance dans le monde moderne* du Docteur Hesnard ou encore dans ses notes de cours (1959-1961).

de Schelling plusieurs échos de ses propres idées sur la Nature, soutient le philosophe Josep Maria Bech »³⁵⁷.

Nous avons décidé à notre tour de rendre compte de ce dialogue, de mettre en évidence la vision de Schelling tout en respectant l'intention philosophique de Merleau-Ponty. Dans un premier temps, nous tenterons de comprendre ce que Schelling entend par Principe du monde et par Nature primordiale (point a). Ensuite, nous soulèverons l'importance pour lui de l'acte perceptif dans la connaissance de la Nature (points b et c) et enfin, nous exposerons succinctement les différentes manières de « dire » la Nature et l'Être en général (points d et e).

a. L'Abîme et la Nature primordiale

Merleau-Ponty débute son cours sur Schelling avec la considération du principe du Monde, de Dieu. Pour ce faire, il met en perspective les visions de Descartes, de Kant et de Schelling, certain que l'idée de Nature provenant de chacune de ces visions est influencée en grande partie par la métaphysique développée par lesdits auteurs. De cette manière, pour Descartes, Dieu est plus qu'un simple principe. Il figure comme fondateur, pilier, soutenant actuel du monde. En ce sens, la Nature est ce qu'elle est uniquement grâce au soutien de l'Être par excellence, de l'objet positif ; d'où la distinction entre le nature (la Nature) et le naturant (Dieu). De plus, Dieu est un principe accessible à la raison théorique. La pensée parvient à lui par des raisonnements logiques, de même qu'elle atteint les lois éternelles qu'il a établies dans le monde. Pour Kant, au contraire, Dieu est « le véritable abîme de la raison humaine », car la raison spéculative est incapable de répondre à la question « d'où est Dieu ? » et se trouve, dès lors, confrontée à un concept inconditionné nécessaire pour la compréhension ultime de toutes choses, mais qui « flotte, sans soutien, simplement devant elle »³⁵⁸. Merleau-Ponty cite, dans son cours, ce fameux texte

³⁵⁷ BECH Josep Maria, « Être brut or Nature. Merleau-Ponty Surveys Schelling », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, [pp. 149-186] p. 168. Le philosophe Josep Maria Bech développe, dans l'article cité, un certain nombre de points qu'il nomme « points de diffraction » entre les conceptions sur la Nature de Merleau-Ponty et de Schelling. On en dénombre 12 depuis la polysémie du terme Nature jusqu'à la nécessité de penser culturellement l'impensé. Voir: *Ibid.*, pp. 168-173.

³⁵⁸ KANT E., *Critique de la raison pure, op. cit.*, p. 542 (A 613-B 641). La citation a été légèrement modifiée par nos soins pour qu'elle coïncide avec la traduction apportée par Merleau-Ponty dans son cours sur la Nature.

de Kant où l'on voit que, dans une optique phénoménique, cet Être auquel notre raison aspire, « l'être le plus complet que nous puissions concevoir », ne s'expérimente pas et crée, de ce fait, « un besoin de justification »³⁵⁹.

Notre expérience humaine de l'être ne nous permet pas, défendra Kant, de le rattacher au concept d'« inconditionné »: « Il n'y a pas d'inconditionné qui soit de l'ordre de l'Être, précisera Merleau-Ponty »³⁶⁰. D'un point de vue humain, cet abîme nous est insaisissable. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas. D'ailleurs, l'existence même de ma liberté n'est-elle pas « le symbole d'une telle possibilité »³⁶¹? L'auteur des *Critiques* choisit, en dernière instance, de ne pas opter pour une théologie et une ontologie habitées par la négativité. Si la raison théorique ne peut rejoindre l'Absolu, ce passage est néanmoins possible grâce à la liberté. Cette prise de position philosophique conduit Merleau-Ponty à considérer que Kant n'a pas tout à fait « exorcisé » l'idée cartésienne de Nature et qu'ainsi, d'une manière purement humaine cette fois, c'est-à-dire en déplaçant le naturant de Dieu à la raison humaine, « il laisse subsister la vieille ontologie »³⁶². De la sorte, le contenu ontologique kantien reste identique à celui de Descartes, la Nature conserve un statut de nature-construit³⁶³: « La Nature demeure un *constructum*, affirment les philosophes William S. Hamrick et Jan Van Der Veken, mais par la conscience (le sujet) plutôt que par Dieu »³⁶⁴.

La philosophie de Schelling apparaît alors, dans la structure du cours sur la Nature, comme un contre-pied de la « vieille ontologie ». Se référant

³⁵⁹ N, p. 59.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*, p. 60.

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ Comme nous l'avons vu dans les deux premières ontologies exposées par Merleau-Ponty dans son cours, le point de départ de la réflexion kantienne ou cartésienne sur la Nature n'est jamais la Nature elle-même. Chez Descartes, le point de départ est Dieu ; chez Kant, c'est l'homme. Cela signifie que la Nature, dans de telles conceptions, ne peut jamais prétendre au statut de principe. Dans un cas comme dans l'autre, elle est cantonnée à un simple statut de *constructum*.

³⁶⁴ "Nature remains a *constructum*, but by consciousness (the subject) rather than God". HAMRICK William S., VAN DER VEKEN Jan, *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, New York, State University of New York Press, 2011, p. 124. La traduction est personnelle.

explicitement au texte de Kant [A 613-B 641], Schelling attribue une signification ontologique au terme « abîme »: « Ce qui apparaissait à Kant comme un abîme (*Abgrund*), souligne Merleau-Ponty, lui apparaît comme la définition de Dieu »³⁶⁵. Dieu comme être nécessaire n'est pas seulement un abîme pour ma raison sinon un abîme en lui-même. Il est le « non su »³⁶⁶ dont l'existence est immotivée, sans raison, sans cause (*Grundlos existierende*³⁶⁷): « [I] est une sorte de surgissement pur, immotivé, dont on ne peut chercher le motif dans aucune essence, fût-elle infiniment infinie, comme chez Spinoza »³⁶⁸. Merleau-Ponty fait ici une petite digression autour de Spinoza dont la pensée paraît en quelques aspects proche de celle de Schelling. Spinoza contemple, nous dira le phénoménologue français, l'existence d'un être par soi qui s'engendre lui-même et, avec lui, la Nature entière. Il y a, par là-même, un rapport particulier entre le fini et l'infini: « Tout le fini est éminemment présent dans l'infini qui le contient et qui contient bien d'autres choses »³⁶⁹. C'est justement ce rapport particulier qui intéresse Schelling et que tente de rendre compte à son tour Merleau-Ponty³⁷⁰. La Nature est perçue comme un nouveau

³⁶⁵ N, p. 60.

³⁶⁶ Merleau-Ponty fait référence à un commentaire de Karl Jaspers sur l'abîme schellingien: « Chez Kant, le non-savoir le plus profond est à la limite, chez Schelling, il y a reconnaissance d'un être non su ». N, p. 60. (La traduction a été modifiée par l'éditeur car elle s'éloignait trop de l'original allemand). Voici le passage original chez Jaspers: "Bei Kant an der Grenze das tiefste Nichtwissen, bei Schelling das Erkennen des Nichtgewussten". JASPERS Karl, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München, R.Pipper & Co., 1955, p. 130.

³⁶⁷ Merleau-Ponty reprend à nouveau un commentaire de Jaspers. Voir: *Ibid.*, p. 129.

³⁶⁸ N., p. 60.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ Comme il est notoire dans l'ensemble de son œuvre, Schelling ne cache pas son intérêt pour une réflexion qui tente d'éviter toute opposition absolue, tout dualisme mais qui, à l'inverse, recherche l'unité, l'universalité: « [C]e besoin d'unité, peu de philosophes l'éprouvèrent au même degré que Schelling, affirme Samuel Jankélévitch ». SCHELLING F. W. J., *Essais*, tr. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1946, p. 10. En ce sens, Spinoza est, pour reprendre les mots de Jankélévitch, son « étoile polaire »: « Le *premier* qui, en pleine connaissance de ce qu'il faisait, écrit Schelling, conçut l'esprit et la matière comme formant une unité indivisible, la pensée et l'étendue n'étant que des modifications de ce principe, fut *Spinoza*. Son système fut la première projection hardie d'une imagination créatrice qui déduisit directement le fini de l'idée de l'Infini pur et reconnut celui-là comme impliqué dans celui-ci ». « Idées pour une philosophie de la nature », *Ibid.*, p. 53 C'est cette recherche d'unité originaire, de première indivision qui attire également l'attention de Merleau-Ponty: « Toute l'ontologie de Merleau-Ponty est une tentative de retrouver l'indivision première dans

pôle d'entrelacements où la distinction entre infini-fini, naturant-naturé n'est plus aussi évidente.

Ainsi, l'infini n'est plus cet objet positif, cette essence nécessaire, atteignable uniquement par la Raison spéculative – il « n'est plus l'idée au sommet d'une hiérarchie d'être »³⁷¹ – il se présente plutôt comme une volonté de venir à l'existence ; comme un « infini d'existence » plutôt que comme un « infini d'essence »³⁷². Par ailleurs, le fini n'est pas une simple négation de l'infini, « le premier ne peut pas être déduit logiquement du dernier »³⁷³. Le rapport entre eux est de l'ordre de la contradiction, le fini étant « quelque chose que l'infini produit par une scission [*Scheidung*] interne, le résultat d'une contradiction féconde, précisera Merleau-Ponty »³⁷⁴. Cela signifie non plus hiérarchie et domination selon une échelle de l'Être, mais différence et plénitude. la Nature n'est plus une simple abstraction de l'Être par excellence:

l'Être et de trouver une philosophie adéquate, au-delà des limites de la phénoménologie, pour repenser cette indivision ». HAMRICK W. S. et VAN DER VEKEN J., *Nature and Logos, op. cit.*, p. 134. La traduction est personnelle.

³⁷¹ N, p. 61.

³⁷² *Ibid.* Merleau-Ponty relève ici le caractère existentiel de la philosophie de Schelling. Il suit ainsi l'opinion d'un certain nombre de penseurs, parmi eux Paul Tillich, qui défend que Schelling posa les prémisses de ce que nous connaissons actuellement sous le nom de « philosophie existentielle »: « Le plus grand critique existentialiste de la pensée essentialiste depuis Blaise Pascal (1633-1662), qui fut dans un sens le précurseur de tous les existentialistes, souligne Tillich, est sans doute Friedrich Schelling (1775-1854) ». TILlich Paul, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, tr. Christine Aubert et Bernadette Ganeau, Paris, Editions du Cerf, 1972, p. 178. La finitude, la mort, la maladie, la contingence sont autant de thèmes qui ont inspiré le philosophe allemand dans ses écrits et qui ont amené quelques interprètes à reconnaître chez lui un véritable intérêt pour les questions les plus concrètes, les plus humaines, tout particulièrement remarquable dans la deuxième période de sa vie. Pour plus d'informations, voir le chapitre 4 de l'ouvrage de Béland: BÉLAND Jean-Pierre, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'œuvre de Paul Tillich*, Québec, Editions Bellarmin, 1995. Ou encore l'ouvrage de Mildred Galland-Szymkowiak: GALLAND-SZYMKOWIAK Mildred (dir.), *Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling - Das Problem der Endlichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, LIT, 2011.

³⁷³ HAMRICK W. S. et VAN DER VEKEN J., *Nature and Logos, op. cit.*, p. 125. La traduction est personnelle.

³⁷⁴ N, p. 61. Pour Schelling, la contradiction est une nécessité de la vie, « elle est son être même »: « Sans contradiction, dit-il, il n'y aurait pas de mouvement, pas de vie, pas de progrès, mais un repos éternel, un sommeil de mort de toutes les forces ». SCHELLING F.W., *Les Âges du monde, op. cit.*, p. 52. La Nature finie se définit donc par une séparation originaire. C'est cela même qui lui attribue son autonomie, son essence propre.

« Le fini n'est plus immanent à l'infini. Il y a une dignité du fini positif »³⁷⁵. La relation entre l'infini et le fini est circulaire ou dialectique, aucun des deux ne vient en premier. Il s'ensuit une sorte de « renversement » au sein de la Nature où le tandem naturant-naturé « dans le sens traditionnel du terme, n'a plus de sens, remarquera la philosophe Mariana Larison »³⁷⁶ ou, du moins, n'est plus « à sens unique »³⁷⁷. La propre définition de l'infini comme *Abgrund* – il faut préciser que l'infini schellingien n'est pas une pure positivité de plénitude et de perfection comme chez Descartes ; il est plutôt, comme l'a justement fait remarqué Larison, « un abîme, une obscurité sans fond »³⁷⁸ – implique un appel vers le terme contradictoire qu'il va engendrer et dénote ainsi un « besoin du monde »³⁷⁹. L'infini a besoin de venir l'existence « et il le fera au travers de la nature »³⁸⁰.

Un des éléments les plus intéressants de la pensée de Schelling, eu égard à ses prédécesseurs, est sans doute la vision renouvelée qu'il offre tant de Dieu comme de la Nature. En effet, Dieu n'est pas un Être immuable et statique, surplombant le restant des êtres. Il est le Dieu des vivants, engagé dans sa création – notamment au travers du Christ ; il est, pour autant, une Vie:

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ LARISON M., « La tradición filosófica de la nueva ontología. La lectura merleau-pontiana de Schelling en los cursos sobre la naturaleza », in Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelone, Anthropos, 2012, [pp. 511-523] p. 515. La traduction est personnelle.

³⁷⁷ N, p. 61.

³⁷⁸ LARISON M., « La tradición filosófica de la nueva ontología », in *Merleau-Ponty viviente*, op. cit., p. 515. La traduction est personnelle.

³⁷⁹ Dans les *Âges du monde*, Schelling présente une vision de l'infini plus proche de celle des Anciens que de celle des modernes. L'infini n'est pas la marque d'un être parfait, achevé: « Sans cette force, Dieu est cet infini vide que la philosophie plus récente a posé à sa place. Elle appelle Dieu l'Être le plus illimité (*ens illimitatissimum*), sans songer que l'impossibilité de toute limite en dehors de lui ne saurait supprimer le fait qu'il y a en lui quelque chose grâce à quoi il se ferme en lui-même et se rend en quelque sorte pour lui-même fini (objet). Être infini, n'est pas pour soi une perfection, mais plutôt la marque d'un être imparfait. Ce qui est achevé est justement ce qui est arrondi, fini, fermé sur soi ». SCHELLING F.W., *Les Âges du monde*, op. cit., p. 43.

³⁸⁰ LARISON M., « La tradición filosófica de la nueva ontología », in *Merleau-Ponty viviente*, op. cit., p. 515.

« A cela [à la question du Mal et du sens de la Création], écrit Schelling, il n'y a pas d'autre réponse que celle que nous avons déjà donnée: parce que Dieu est une Vie, et non un être. Toute vie a son sort et est sujette à la souffrance et au devenir. C'est à ce sort que Dieu s'est volontairement soumis car, pour devenir personnel, il a commencé par séparer le monde de la lumière du monde des ténèbres. L'être ne devient perceptible que dans le devenir »³⁸¹.

La Nature n'est pas non plus cet être cartésien, passif et transparent, qui reçoit sa structure et sa subsistance d'un Être plus complet, plus parfait. Elle est, dans une perspective schellingienne, « à la fois passive et active, produit et productivité, mais une productivité qui a toujours besoin de produire autre chose »³⁸². Pour autant, la Nature est, elle-aussi, une Nature vivante, toujours la même et toujours différente, l'antithèse d'un « effet mort », d'une machine: « En fait, chaque type d'Être, dans cette pensée, remarque John R. White, est analysé au travers de concepts empruntés à la vie organique ou à des images vitales, affirmant ainsi que l'Être n'est ni abstrait ni neutre eu égard à la vie, mais plutôt dynamique, éveillé et vivant »³⁸³. Schelling s'applique à chercher une analogie singulière pour identifier ce dynamisme de la Nature. Celle-ci se caractériserait par un double mouvement d'expansion et de contraction, « de production

³⁸¹ SCHELLING F.W., « Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine (1809) », in *Essais, op. cit.*, p. 290.

³⁸² N, p. 61. Schelling n'a de cesse de mettre l'accent sur le fait que la nature n'est pas seulement un produit, mais également un agent productif. Cela fait d'elle non plus une simple *natura naturata* (nature naturée), mais une *natura naturans* (nature naturante): « Mais si, au lieu de ne voir dans l'ensemble des objets qu'un produit, nous le considérons également comme productif, il devient pour nous nature, et c'est cette identité du produit et de la productivité qui, même dans le langage courant, est désignée sous le nom de *nature*. Nous appelons la nature, en tant que simple *produit* (*natura naturata*), objet (c'est elle seule qui intéresse l'empirie). Et nous appelons nature en tant que sujet la nature considérée comme productivité (*natura naturans*) (celle-ci, et elle seule, intéresse la théorie) ». SCHELLING F.W., « Introduction à la première esquisse d'un système de la philosophie de la nature », in *Essais, op. cit.*, p. 373.

³⁸³ WHITE JOHN R., « Person and Environment. Vital Sympathy and the Roots of Environmental Ethics », in Mark Sanders et J. Jeremy Wisniewski (éd.), *Ethics and Phenomenology*, USA, Lexington Books, 2012, [pp. 221-240] p. 225. La traduction est personnelle.

relative et toujours recommencée »³⁸⁴, que le philosophe allemand, dans *Les âges du monde*, dépeint de la façon suivante:

« On peut aussi se représenter ce mouvement sous la forme d'une systole et d'une diastole. C'est un mouvement en tout point involontaire, qui, une fois commencé, se produit à nouveau lui-même. Le recommencement, la nouvelle ascension est une systole, une tension qui atteint son acmé dans la troisième puissance ; le retour à la première puissance est une diastole, un relâchement suivi aussitôt d'une nouvelle contraction. C'est là la première pulsation, le commencement de ce mouvement alternant à travers toute la nature visible, l'éternelle contraction et l'éternelle expansion, le flux et le reflux universels.

Dans le tout comme dans ses parties, la nature visible est une image de ce mouvement incessant d'avancée et de recul. L'arbre, par exemple, se développe continûment de la racine aux fruits ; mais, une fois atteint le sommet, il se dépouille à nouveau de tout, revient à l'état de stérilité, se fait encore une fois racine et reprend son ascension. Toute l'activité de la plante revient à engendrer la graine et à tout recommencer en elle entièrement, puis, par un nouveau processus, à produire encore une graine et repartir du début »³⁸⁵.

Ce mouvement d'expansion et de contraction est un mouvement rotatoire incessant, une sorte de va-et-vient, qui « ne produit rien de définitif »³⁸⁶. Il en découle une productivité qui ne s'épuise jamais « sauf dans la mort [...]. C'est un producteur qui n'est pas tout puissant, qui n'arrive pas à terminer sa

³⁸⁴ N, p. 61. Un peu plus tard dans son cours, Merleau-Ponty précise que Schelling « ne comprend pas le mouvement interne de ce qui existe », mais qu'il tente de le faire au moyen d'une analogie extérieure telle que l'analogie sujet-objet ou encore celle de l'expansion-contraction. Le phénoménologue français souligne ainsi l'aspect didactique de la philosophie de la Nature de Schelling bien qu'il met en garde également contre le risque de « constructions spéculatives » qui frôlent l'irrationalisme. Voir: N, pp. 75-76.

³⁸⁵ SCHELLING F.-W., *Les Âges du monde, op. cit.*, p. 69.

³⁸⁶ N, p. 61.

production »³⁸⁷. La Nature n'est ni Dieu – elle n'est pas toute puissante – ni le Monde ; elle « se trouve dans un “entre-deux”, souligne le philosophe Márcio Suzuki »³⁸⁸: elle est au-delà des êtres finis, mais « en deçà de Dieu »³⁸⁹. Elle appartient à la nécessité de Dieu mais sans être Dieu. Dans les termes de Karl Löwith, cette nature originelle « se contente d'appartenir à la nature divine et aux conditions préalables du monde »³⁹⁰. Il s'agit donc d'une vision qui comprend un dédoublement de la nature (productivité et produit), une « duplicité générale »³⁹¹ comme condition nécessaire à sa survie:

« Cette oscillation entre la productivité et le produit, écrit Schelling, doit donc être considérée comme l'effet d'une duplicité générale des principes grâce à laquelle la nature est maintenue en constante activité et qui l'empêche de s'épuiser dans son produit: duplicité générale comme principe de tous les

³⁸⁷ *Ibid.* Schelling considère que dans la Nature, il n'y a jamais de fins ultimes – il s'agit plutôt d'une sorte d' « équilibres ponctuels ». Les morts ou réalisations particulières au regard du Tout ne déterminent pas l'arrêt définitif des forces qui animent la Nature car cela signifierait sa destruction, sa disparition: « Ainsi, la Nature n'est pas vraiment téléologique, commente Annette Hilt ». HILT Annette, « Freedom as the Experience of Nature. Schelling and Merleau-Ponty on the Open Space in Nature », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, [pp. 189-209] p. 190. La traduction est personnelle.

³⁸⁸ SUZUKI Márcio, « La double énigme du Monde. Nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty », in Renaud Barbaras (dir.), *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*, Chiasmi 5, Paris, Vrin, 2003, [pp. 235-257] p. 237.

³⁸⁹ N, p. 61.

³⁹⁰ LÖWITH Karl, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, tr. Anne-Sophie Astrup, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 182.

³⁹¹ Robert Vallier, dans un article très pertinent intitulé « Être sauvage and the Barbarian Principle », nous donne des détails sur ce processus de « duplicité générale ». Dans ce travail, il nous explique que l'activité productrice est originairement expansive, mais qu'elle doit, dans le but de produire quelque chose, être inhibée (se limiter elle-même) afin de ne pas être dissoute dans l'infini. Cette inhibition est possible dans la mesure où l'énergie formatrice se divise elle-même en deux directions opposées. Il s'agit d'une sorte de scission interne au sein de cette activité par laquelle elle se différencie et s'oppose elle-même à elle-même ; elle devient objet pour elle-même: « La scission inhibitrice de l'énergie formatrice donne à la Nature une “duplicité générale” qui est la condition de toute production sans laquelle il n'y aurait rien [rien de vivant ni de différent] ». VALLIER Robert, « Être sauvage and the Barbarian Principle », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, [pp. 121-148] p. 132. La traduction est personnelle.

phénomènes de la nature et aussi nécessaire que la nature elle-même »³⁹².

La Nature, envisagée depuis Schelling non plus comme un simple objet de conscience mais dans sa duplicité de « produit-productivité », acquiert un nouveau statut d'« élément autonome par rapport à la représentation subjective »³⁹³. Elle est cet être préréflexif que Merleau-Ponty a cherché à rendre compte dans ses premiers écrits sous le nom d'« Être brut » et qu'il redécouvre chez Schelling sous le nom d'*Erste Natur*: « Ce qui inspire cette idée d'*Erste Natur* à Schelling, souligne Merleau-Ponty dans son cours, c'est l'opposition aux philosophies réflexives pour lesquelles l'Être est contemporain de la réflexion, c'est le sentiment que l'Être est antérieur à toute réflexion sur l'être, et que la réflexion est seconde »³⁹⁴. L'*Erste Natur* est le sol primordial, l'être antérieur à toute autre forme d'être, le non-construit, sans lequel il n'y aurait ni vie humaine, ni vie intellectuelle:

« Est Nature le primordial, ajoute-t-il ailleurs, c'est-à-dire le non-construit, le non-institué ; d'où l'idée d'une éternité de la Nature (éternel retour), d'une solidité. La Nature est un objet énigmatique, un objet qui n'est pas tout à fait objet ; elle n'est pas tout à fait devant nous. Elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce qui nous porte »³⁹⁵.

³⁹² SCHELLING F.W., « Introduction à la première esquisse d'un système de la philosophie de la nature », in *Essai, op. cit.*, p. 367. Le dédoublement consiste en une alternance de contractions et d'expansions et consiste, nous dira Schelling, dans la matière elle-même et la première phase de la productivité au moment de se transformer en produit: « Le dédoublement, dit-il, a peut-être pour effet une alternance de contractions et d'expansions. Cette alternance n'a pas lieu dans la matière elle-même, mais constitue la matière elle-même et la première phase de la productivité se transformant en produit ». *Ibid.*, p. 391.

³⁹³ FABBIANELLI Faustino, « Dalla "riflessione radicale" a la "superriflessione". La fenomenologia di Merleau-Ponty tra Hegel e Schelling », in Mauro Carbone (dir.), *Merleau-Ponty. Entre hier et demain*, Chiasmi 16, Milan, Mimesis, 2014, [pp. 199-220] p. 213. La traduction est personnelle.

³⁹⁴ N, p. 61.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

Et c'est un « sentiment », c'est-à-dire une expérience existentielle, qui nous le confirme. Cette priorité – comprise comme antériorité, comme fondement nécessaire – de l'existence sur l'essence est ce qui oriente en fin de compte la tâche du philosophe: « On dira peut-être, propose Schelling: le fait qu'il incombe à la philosophie d'élucider, est celui du monde »³⁹⁶. Merleau-Ponty rejoint la même idée quand, dans « Le philosophe et son ombre », il soutient que « la tâche dernière de la phénoménologie [...] est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie »³⁹⁷. Incontestablement, le philosophe a son « ombre portée ». Chacune de ses réflexions, chacun de ses actes, est accompagné et soutenu par une Nature primordiale, une *Erste Natur* qui se trouve être au fondement de son existence. La prise de conscience d'un restant irréductible (*Aufgehender Rest*), d'un impensé (*Ungewusst*), d'un « mouvement irréflecti » (*besinnungslose Bewegung*)³⁹⁸ qui se trouve être toujours là, bien avant la réflexion personnelle est ce qui éveille l'attention du philosophe dans son aspiration à comprendre ses origines. La Nature se dévoile ainsi, nous dira Schelling, comme « un abîme de passé », mais « qui est, aujourd'hui encore le plus profond, et qui demeure, une fois retiré tout ce qui est accidentel et produit par le devenir »³⁹⁹.

L' « élément le plus ancien »⁴⁰⁰ décrit dans *Les âges du monde* comme un feu « dévorant »⁴⁰¹ ou « sauvage »⁴⁰², ou encore comme « la colère »⁴⁰³ de Dieu, est

³⁹⁶ SCHELLING F.W., « Exposé de l'empirisme philosophique », in *Essai, op. cit.*, pp. 465-466.

³⁹⁷ OPO, p. 1287.

³⁹⁸ SCHELLING F.W., *Les âges du monde, op. cit.*, p. 72. Schelling soutient que sous l'ordre, la règle et la forme se tient, au fond, l'irrégulier, le désordre, l'absence de règle et de forme qui forment la véritable base primitive de toute chose: « C'est cela qui, dans les choses, dit-il, constitue la base inconcevable de leur réalité, le reste permanent, qui ne disparaît jamais ». SCHELLING F.W., « Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine (1809) », in *Essais, op. cit.*, p. 247.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 87. Merleau-Ponty découvre cette idée de Schelling sous la plume de Löwith. Ce dernier écrit « Ce vivant originel, immémorial, cet "abîme du passé" qui reste constamment présent et qui durera plus longtemps que tout ce qui est devenu, peut être connu et on peut le raconter comme l'histoire originelle, parce que l'homme provient de cette même source et possède, quoique obscurcie et oubliée, une connaissance empathique de la création ». LÖWITH K., *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même, op. cit.*, p. 180.

⁴⁰⁰ N, p. 61.

⁴⁰¹ SCHELLING F.W., *Les âges du monde, op. cit.*, p. 97.

« l'être naturel – le principe "barbare" dont parlait Schelling »⁴⁰⁴. Merleau-Ponty interprète ce principe barbare⁴⁰⁵ comme la chair du monde, le sensible, le non-construit, le non-institué, ce qui résiste à l'homme ; d'où, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, « l'idée d'une éternité de la Nature, d'une solidité ». Nous retrouvons également une telle description dans une note de travail du penseur français datant du mois de novembre 1960:

« Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre. Éternité existentielle. L'indestructible, le Principe barbare. Faire une psychanalyse de la Nature: c'est la chair, la mère »⁴⁰⁶.

La Nature primordiale entendue comme *Mater* de tous les êtres naturels est, chez Schelling, « un principe irrationnel, qui résiste à toute explication »⁴⁰⁷, un principe indomptable, à la fois producteur et destructeur, source de vie et source de mort. Cette vision nous rappelle sans doute, comme l'a justement fait remarquer Robert Vallier, la nature sublime kantienne « en son chaos ou en son désordre, en ses ravages les plus sauvages et les plus déréglés »⁴⁰⁸, en somme, « comme un abîme menaçant de tout engloutir »⁴⁰⁹. Mais cette image effrayante de la Nature ne doit pas nous surprendre, car, toujours d'après Schelling, « c'est justement l'effrayant qui est la véritable étoffe fondamentale de l'existence et de

⁴⁰² *Ibid.*, p. 99.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 209.

⁴⁰⁴ OPO, p. 1287.

⁴⁰⁵ Robert Vallier propose, dans son article « Être sauvage and the Barbarian Principle » de saisir le terme « barbare » depuis sa source étymologique. Barbare vient du grec βάρβαρος qui signifie « l'étrange, l'étranger, le sauvage, les non-Grecs (non cultivés) qui envahiraient et ravageraient la civilisation Apolline grecque, ce qui est barbare et terrible est ainsi lié à l'irrationalité dionysiaque ». VALLIER R., « Être sauvage and the Barbarian Principle », in *The Barbarian Principle*, op. cit., p. 133. La traduction est personnelle.

⁴⁰⁶ VI, p. 315.

⁴⁰⁷ SCHELLING F.W., *Les âges du monde*, op. cit., p. 227.

⁴⁰⁸ KANT E., *Critique de la faculté de Juger*, tr. Philonenko, op. cit., p. 121.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p155 [V, 245]. Référence chez Vallier: VALLIER R., « Être sauvage and the Barbarian Principle », in *The Barbarian Principle* op. cit., p. 132.

la vie »⁴¹⁰. Toute vie, chaque existence particulière est soutenue par ce principe barbare – ce principe est un « poids » ponctuera Merleau-Ponty⁴¹¹ – avec son lot de sauvagerie, d'indépendance, d'étrangeté et de grandeur qui permet le dépassement mais jamais l'anéantissement: « [C]e principe barbare (employons toujours ici le mot qui convient), qui, surmonté, mais non point anéanti, constitue l'assise de toute grandeur et de toute beauté »⁴¹². En d'autres termes, Schelling s'efforce de penser le primordial, le sol, le berceau de tout être et de toute activité ; le pré-être par excellence qui excède notre conscience de l'Être et qui, par conséquent, lui donne sa consistance et sa valeur: « Cet excès de l'Être sur la conscience de l'Être, voilà ce que Schelling veut penser dans toute sa rigueur »⁴¹³. En grattant la surface des choses, Schelling découvre un « Sur-être » (*Übersein*)⁴¹⁴ qui ne dépend pas du Moi, mais qui, au contraire, est la condition même de son existence. Nous comprenons alors la critique de Merleau-Ponty envers les intellectuels de son siècle – particulièrement envers les Lumières – qui ont, selon lui, perdu de vue ce principe au nom d'une pensée toute positive qui ne reflète plus rien de réel si ce n'est « un monde qui n'est à nouveau qu'une image, voire l'image d'une image, un néant du néant, une ombre d'une ombre, des hommes qui ne sont une fois encore que des images, seulement des rêves d'ombres »⁴¹⁵. Schelling, par son regard singulier sur le monde, nous signale que le problème des Lumières et du rationalisme en général est celui de réduire la Nature à un seul mode de connaissance, la connaissance intellectuelle (« pures pensées »). Laquelle, au final, est incapable de rendre compte de la vie dans ce qu'elle a de vivant, la vie en tant que phénomène.

⁴¹⁰ SCHELLING F.W., *Les âges du monde, op. cit.*, p. 221.

⁴¹¹ N, p. 77.

⁴¹² SCHELLING F.W., *Les âges du monde, op. cit.*, p. 226.

⁴¹³ N, p. 62.

⁴¹⁴ SCHELLING F.W., *Les âges du monde, op. cit.*, p. 115.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

b. L'acte perceptif et la Nature perçue: source de connaissance et source de vérité

Si, pour certains, Schelling est le précurseur de la philosophie de l'existence, voire même de la phénoménologie, c'est sans conteste parce qu'il a eu l'audace, contre son temps (contre Fichte, contre Hegel, etc.), de dévouer une place importante à la Nature en la faisant sortir des limites du Moi⁴¹⁶. De la même manière, il déplace les limites du « Moi pensant » au « Moi sentant » en comprenant ainsi que nous ne connaissons pas d'abord la Nature comme un objet de pensée mais en tant que nous sommes faits de la même « pâte » ou, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, de la même chair⁴¹⁷. Dans cette perspective, le « sentir » est reconnu non seulement comme un mode légitime de connaissance mais encore comme le passage nécessaire pour qu'il y ait effectivement co-connaissance du monde et des êtres. Le lien primitif qui nous relie au restant des êtres n'est autre que le lien naturel de la vie et de l'expérience existentielle. Voilà ce qu'a voulu signifier Schelling en confrontant une fois de plus sa pensée à celle de Kant: « Ce que Kant, à l'extrémité de son sobre discours, a conçu comme un rêve, j'ai voulu le *vivre* [*leben*] et l'*éprouver* [*erleben*] »⁴¹⁸. Le texte dont il est fait allusion ici, rappelle Merleau-Ponty, est le

⁴¹⁶ Voir la discussion avec Fichte retranscrite en partie par Emile Bréhier:

« – si dans l'intuition intellectuelle du moi d'où elle part, je fais abstraction de l'activité idéale et subjective, abstraction légitime, je fais alors sortir le sujet-objet de la synthèse où il était emprisonné et je l'obtiens comme nature [Schelling].

– Nature ! mais c'est le moi lui-même [Fichte].

– Nous verrons bien ! Résolvez le conflit posé par les termes: le résultat vous montrera qu'il s'agit bien de la nature.

BRÉHIER Emile, *Schelling*, Paris, Librairie Félix Alcan, coll. « Les grands philosophes », vol.8, 1912, p. 81.

⁴¹⁷ C'est pourquoi, pour Merleau-Ponty, il y a une contiguïté dans l'épaisseur de l'être, un accouplement avec la chair du monde qui se fait par le corps. VI, p. 187.

⁴¹⁸ N, p. 62. Merleau-Ponty reprend cette citation du livre. Référence chez Jaspers: « Schelling beruft sich für seine Naturphilosophie auf Kant [...]. Aber "was Kant am Rande seiner nüchternen Redlichkeit einmal gleichsam träumt" meint Schelling "zu erleben und selbst zu leben" ». JASPERS K., *Schelling, op. cit.*, pp. 318-319. Comme nous pouvons le voir dans cette dernière citation, il ne s'agit pas d'un texte de Schelling à proprement parlé, mais plutôt d'une pensée (« meint [pense] Schelling ») qui lui est attribuée par un certain Johannes Kampfmeier lors d'une dissertation intitulée « Schelling und Deutschland » et défendue en 1939 à Heidelberg. La citation de Merleau-Ponty n'est pas complètement incorrecte – à la lecture des

paragraphe 76 de la *KdU* dans lequel Kant « se laisse guider par le phénomène de l'être vivant »⁴¹⁹. En effet, le philosophe de Königsberg se laisse interpellé par un phénomène de la Nature étonnant et détonant: l'organisme vivant. Ce dernier présente une structure tout à fait originale où le Tout ne s'explique pas simplement à partir de la somme des parties et où les parties ne sont pas de simples pièces montées. L'être vivant est le lieu privilégié d'une intercommunication, d'une dépendance mutuelle entre les parties et le Tout, de telle manière qu'il paraît difficile – pour ne pas dire impossible – de traiter le problème du vivant à partir de l'unique horizon de la causalité mécanique. Le phénomène vivant s'explique à partir de lui-même, de sa propre causalité – il s'autorégule, s'autodétermine – et ne nécessite donc d'aucune causalité externe qui viendrait « s'ajouter du dehors à cet intérieur »⁴²⁰. Kant admet la possibilité d'une production naturelle, mais comme pure « possibilité », pas en tant que véritable connaissance. D'après lui, « nous ne saisissons pas cette production »⁴²¹ ; d'où le qualificatif de « rêverie » utilisé par Schelling.

Schelling, au contraire, élargit les limites de la connaissance en affirmant pouvoir penser cette production naturelle qui exprime à la fois un mécanisme aveugle et des accents de téléologie⁴²². Pour ce faire, il ne prétend nullement fournir une explication systématique et rationnelle du phénomène naturel car ce serait le « manquer, et ramener l'existence à l'essence, la productivité intérieure à une productivité extérieure, remarque Merleau-Ponty »⁴²³. Il aspire

textes de Schelling, il est effectivement possible de lui attribuer une telle pensée – mais manque certainement de précision quant aux véritables sources académiques.

Il est nécessaire cependant de retenir l'idée suivante. L'idée schellingienne, qui consiste à accorder une importance non négligeable à l'expérience et au sentiment dans la connaissance du Monde et du vivant, rejoint celle de Merleau-Ponty pour qui, il n'y a « de philosophie que d'aujourd'hui celle que je puis maintenant penser et vivre ». Lavelle cité par Merleau-Ponty. Voir: EP, p. 17. En d'autres termes, il n'y a de vérité que celle que je vis et éprouve à tel instant ; et c'est sur cette vérité-là – la vérité perceptive – que se fonde et prend sens ma pensée.

⁴¹⁹ N, p. 62.

⁴²⁰ N, pp. 62-63.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 63. Pour plus d'informations voir le chapitre précédent.

⁴²² Merleau-Ponty précise ici que Schelling est hostile à l'égard du finalisme comme à l'égard du mécanisme. Car, pour lui, « concevoir la Nature sur un modèle ouvrier, c'est perdre son temps ». N, p. 63. Il faut donc trouver un autre sens du vivant qui n'est pas le sens traditionnel.

⁴²³ *Ibid.*

plutôt à décrire ce qu'il « vit » et « éprouve ». La vie et le sentiment retrouvent ainsi une place philosophique (ou phénoménologique) chez cet auteur – ce dernier se convertit en instigateur principal de la conception romantique de la Nature – qui s'écarte, de fait, de ses congénères idéalistes⁴²⁴. Il soutient, par là-même, que c'est au travers de « l'intuition intellectuelle »⁴²⁵, qui n'est autre que la perception « avant qu'elle ait été réduite en idées, la perception endormie en elle-même, où toutes choses sont moi parce que je ne suis pas encore le sujet de la réflexion »⁴²⁶ – et non au travers d'une quelconque faculté mystique – que la Nature est appréhendée en elle-même⁴²⁷. Schelling veut redécouvrir, à l'instar de Merleau-Ponty, « le monde naturel qui transparait toujours sous l'autre,

⁴²⁴ Ce que Schelling reproche à l'idéalisme en général et à Fichte en particulier, c'est le fait de proposer un modèle unique de toute subjectivité à l'intérieur de la conscience et de penser que tout ce qui s'apparente à de la subjectivité est dérivée de celle-ci. La philosophie de Fichte, indique Merleau-Ponty dans son cours, « ne voit d'autre intérieur que la conscience humaine ». Schelling défend que toute chose est sujet, est un Je. Le monde perçu n'est pas, dans cette pensée, la projection d'une conscience sur les choses, mais « milieu d'expérience » avec « participation de ma vie à toute chose, et réciproquement ». N, p. 64.

⁴²⁵ Jankélévitch, en vue de clarifier le vocabulaire de Schelling, offre une explication du concept « intuition intellectuelle » (*intellektuelle Anschauung*) particulièrement intéressante. En premier lieu, il suggère de remplacer le terme « intuition » habituellement utilisé dans les traductions francophones par « contemplation » ou « perception ». Ainsi, l'intuition intellectuelle ne serait pas une forme mystique de connaissance, mais plutôt une « appréhension supra-sensible, spirituelle, mais en même temps directement intuitive, de l'essence d'un objet, une pensée contemplative par laquelle nous suivons les processus qui se déroulent en nous, lorsque nous formulons des jugements généraux ou que nous nous servons de catégories ». Cet acte fait appel à nos facultés sensibles, parmi elles l'imagination. SCHELLING F.W., « Note sur le vocabulaire de Schelling », in *Essais, op. cit.*, p. 39. Pour une compréhension plus approfondie de l'intuition intellectuelle chez Schelling, lire l'excellent ouvrage de Xavier Tilliette: TILLIETTE Xavier, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

⁴²⁶ N, pp. 362-363.

⁴²⁷ Rappelons que pour Merleau-Ponty la perception n'est ni une impression pure, ni un acte purement analytique. En cela, il s'oppose tant au réalisme qu'à l'intellectualisme. La perception est notre ouverture naturelle au monde, notre insertion dans l'être. Elle consiste à retrouver le « contact naïf avec le monde » (PhP, p. I) avant ou au-delà de toute théorisation. La perception est donc « le "phénomène originaire" où se détermine le sens d'être de tout être pour nous concevable, analyse le penseur Pascal Dupond ». DUPOND P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de », 2001, p. 49. Par la perception, les êtres extérieurs se découvrent à nous, ils nous « touchent » dans tout notre être. Pour autant, l'acte perceptif requiert toutes nos facultés, y compris les facultés affectives et motrices, lesquelles sont, en quelque sorte, notre point de rencontre avec le monde. Notre corps est ainsi un acteur essentiel dans l'acte de la perception: « L'esprit qui perçoit, écrit Merleau-Ponty, est un esprit incarné ». PC2, p. 37.

comme la toile sous le tableau »⁴²⁸, la Nature telle qu'elle apparaît « dans notre expérience perceptive avant la réflexion »⁴²⁹. Mais la perception, à cause du déploiement de la réflexion en nous, – Merleau-Ponty ira jusqu'à parler de « perversion » de la réflexion – n'est plus tout à fait naturelle, accessible. Il est nécessaire de se livrer à un « effort » – cet effort se traduira en phénoménologie par la *reductio* – pour se dégager du poids de nos préjugés réflexifs et saisir à nouveau « notre être dans l'état d'indivision où nous exerçons notre perception »⁴³⁰ ; ceci dans le but de saisir à nouveau le sens original de la Nature hors de nous⁴³¹:

« Tant que je suis *identique* à la Nature, je la comprends aussi bien que ma propre vie, affirme Schelling ; je comprends comment cette vie générale de la nature se manifeste sous les formes les plus variées, par des développements progressifs, par des rapprochements successifs vers la liberté ; mais dès que je me sépare de la nature et, avec moi, tout l'idéal, je ne me trouve plus en présence que d'un objet mort et je cesse de comprendre la possibilité de la vie *en dehors de moi* »⁴³².

En effet, la vie comprend la vie: « Je comprends la vie parce que je suis vivant »⁴³³. En restant connectés à notre nature vitale, nous reconnaissons un *analogon* hors de nous qui ne saurait être réduit à une causalité purement mécanico-matérielle: « [J]e prétends qu'il nous est aussi impossible de concevoir empiriquement une vie *en dehors de nous* qu'une conscience *en dehors de nous*, ajoute le philosophe allemand, que ni l'une ni l'autre ne peuvent être expliquées

⁴²⁸ PhP, p. 339.

⁴²⁹ N, p. 63.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ Toute l'ontologie de Merleau-Ponty est ce même effort pour ressaisir la première indivision de l'être et pour « trouver une philosophie adéquate, au-delà des limites de la phénoménologie, pour penser cette indivision ». HAMRICK W. S. et VAN DER VEKEN J., *Nature and Logos, op. cit.*, p. 134. A nouveau, le philosophe français ne peut que se retrouver dans une telle démarche de retour à la source, au fondement.

⁴³² SCHELLING F.W., « Idées pour une philosophie de la nature », in *Essais, op. cit.*, p. 79.

⁴³³ TILLIETTE X., « La nature, l'esprit, le visible et l'invisible », in *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, p. 51.

par des raisons physiques »⁴³⁴. La connaissance de la nature est avant tout expérientielle – « c'est dans ma nature qu'on retrouve l'état originaire de l'intérieur des choses »⁴³⁵ – et débute par une prise de conscience existentielle – la Nature a un intérieur: « La Nature est donc différente d'une simple chose, soutient Merleau-Ponty dans l'introduction de son cours sur la Nature ; elle a un intérieur, se détermine du dedans »⁴³⁶. L'appréciation d' » une subjectivité inhérente », d'une « intériorité » de la Nature qui a du sens, n'est pas « le résultat d'une projection d'un non-Moi hors de Moi », mais plutôt la découverte de points de confluences, de similitudes – recensées par Schelling sous le principe d' » identité » – qui manifestent l'existence d'une « racine commune dans l'Être pré-objectif »⁴³⁷ ; racine qui rassemble le Moi et l'être vivant sous une même condition ontologique: le fondement vivant de toute chose désigné plus haut sous le nom d'*Erste Natur*. Cette condition ontologique commune embarque l'homme en tant qu'il est un sujet incarné, c'est-à-dire en tant qu'il est ontologiquement traversé par un courant d'existence donnée (sa corporéité) qui est son ouverture primordiale aux autres et au monde.

La perception est, par conséquent, révélatrice d'une Nature hors de l'homme et d'une Nature dans l'homme, le corps humain étant « le grand tournant de ces deux Natures, écrit Angela Nuzzo »⁴³⁸. Il s'ensuit que, pour Schelling, « la perception nous apprend une ontologie qu'elle est la seule à pouvoir nous révéler »⁴³⁹. C'est parce que la Nature bruisse en nous, c'est parce que « nous en sommes », que nous pouvons la comprendre de l'intérieur: « Par la nature en nous, dit Merleau-Ponty, nous pouvons connaître la Nature et

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁴³⁵ N, p. 64.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 64. Le philosophe Patrick Cerutti qualifie l'idée directrice de la doctrine de l'identité de la manière suivante: « L'idée directrice de cette doctrine de l'Identité est que le foyer du sens n'est ni dans la pensée ni dans l'être mais dans ce qui, les précédant tous les deux, assure leur identité symbolique ». CERUTTI Patrick, « Schelling et la réalité du fini. La philosophie de l'Identité peut-elle être autre chose qu'une "philosophie du néant absolu" », in *Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling, op. cit.*, [pp. 163-176] p. 165.

⁴³⁸ NUZZO A., « Finding the Body's Place in Nature », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, p. 213. La traduction est personnelle.

⁴³⁹ N, p. 64.

réciroquement c'est de nous que nous parlent les vivants et même l'espace »⁴⁴⁰. De là, l'importance de la perception et du monde perçu comme source de connaissance – une connaissance « plus vieille que la pensée »⁴⁴¹ – et source de vérité⁴⁴². Le monde perçu, dans cette perspective, est un « monde original » et possède une véritable force expressive. Ainsi, de la même manière « qu'une projection de perspective exprime son géométral »⁴⁴³, les différentes vues du monde expriment, elles aussi, le monde et s'expriment les unes les autres. Les êtres naturels (le nature) ne sont pas simplement dérivés de la Nature (le naturent): « le nature est une expression inégalement parfaite du géométral »⁴⁴⁴. L'angle particulier du monde actuel, le produit nature perçu à tel moment au travers de qualités singulières, offre une vérité non moins parfaite bien qu'inégale de la Nature comme totalité. Pour Schelling, « la nature universelle est un tout, un organisme vivant et chaque individualité dans la nature est une expression [inégale, ajouterions-nous] de ce tout »⁴⁴⁵. La vision de la Nature qu'il véhicule se veut ainsi englobante et participative plutôt que morcelée et hiérarchisante: « Envisagées sous cet aspect, les choses particulières forment, non une série discontinue et se prolongeant à l'infini, mais une chaîne vitale continue, revenant sur elle-même, dont chaque anneau est une partie indispensable du Tout »⁴⁴⁶. Cela implique une sorte de dynamisme interne caractérisé par des alternances d'expansions et de contractions, un mouvement intérieur qui n'est ni finalisme ni vitalisme, mais cohabitation ou coexistence

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁴¹ PP, p. 294.

⁴⁴² Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* définissait la perception comme notre accès à la vérité: « Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité ». PP, p. XI.

⁴⁴³ Leibniz cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 64.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ Commentaire explicatif du traducteur. Voir: SCHELLING F.W., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, tr. Keith R. Peterson, New York, State University of New York Press, 2004, p. xxxii. La traduction est personnelle.

⁴⁴⁶ SCHELLING F.W., « L'âme du Monde (1798) », in *Essais*, *op. cit.*, p. 116.

entre différents êtres (ou formes d'être), enlacés dans un « même tissu de l'être perçu »⁴⁴⁷.

Dans le tissu primitif de la Nature, désigné par Schelling comme la matière même⁴⁴⁸, les éléments organiques et inorganiques ne se différencient pas substantiellement les uns des autres: « La nature est primitivement identité, affirme Schelling »⁴⁴⁹. Il n'y a, pour autant, ni césure ni « expression commune » entre les êtres organisés et les qualités sensibles non-organiques (ces derniers auraient eux-aussi une organisation); « ce sont deux *Potenzen*, deux "puissances" différentes de la même Nature »⁴⁵⁰. Il ne faut donc pas voir des substances distinctes ou des successions de ruptures au sein de la Nature, mais l'accomplissement d'un développement interne qui produit des êtres et des fonctions qualitativement différents: « C'est la conception déterminée d'une différence dans la quantité intensive de l'être, souligne le traducteur Keith Peterson, qui produit une différence qualitative dans la structure du développement dialectique, dirigée par l'effort de la Nature comme sujet pour devenir objet pour elle-même »⁴⁵¹. La Nature (naturante), dans son « effort » pour devenir objet pour elle-même (naturée), « élève » certaines forces à une puissance supérieure – nous assisterons alors à la génération des êtres vivants – tandis que d'autres ne seront pas « parvenues à la maturité »⁴⁵²: « L'organique n'est rien d'autre si ce n'est une "montée vers un plus haut pouvoir" des forces inorganiques »⁴⁵³.

⁴⁴⁷ LARISON M., *L'Être en forme*, op. cit., p. 83.

⁴⁴⁸ « La première condition nécessaire consiste dans le dédoublement de la productivité [...]. Le dédoublement a peut-être pour effet une alternance de contractions et d'expansions. Cette alternance n'a pas lieu dans la matière elle-même, mais constitue la *matière elle-même* et la première phase de la productivité se transformant en produit ». SCHELLING F.W., « Introduction à la première esquisse d'un système de la philosophie de la nature », in *Essais*, op. cit., p. 391.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 397.

⁴⁵⁰ N, p. 65.

⁴⁵¹ Commentaire explicatif du traducteur. Voir: SCHELLING F.W., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, op. cit., p. xxxii. La traduction est personnelle.

⁴⁵² SCHELLING F.W., « Système de l'idéalisme transcendantal », in *Essais*, op. cit., p. 125

⁴⁵³ Commentaire du traducteur. Les guillemets sont une citation de Schelling. Voir: SCHELLING F.W., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, op. cit., p. xxxii.

Les éléments organiques et inorganiques, comme le chien et le soufre par exemple, révèlent, outre une organisation effectivement distincte, l'existence d'un principe supérieur, d' » un même producteur élevé à deux puissances différentes d'organisation »⁴⁵⁴. Il s'agit dès lors de *retrouver*, par un effort – « une concentration » – de la pensée, la qualité perçue chez chacun d'eux à partir de l'expérience « telle qu'elle nous apparaît », car, souligne Merleau-Ponty, « il n'y a aucune espèce de sens à concevoir la qualité en dehors de la perception: la qualité n'est pas une chose, mais une "chose vue" »⁴⁵⁵. La qualité, aussi bien dans sa pensée que dans celle de Schelling, est une propriété « réelle » de la chose que l'on connaît au moyen de l'expérience sensible, c'est-à-dire en la vivant et en l'éprouvant, et relativement à la chose perçue. Nous voyons transparaître ici quelques idées fondamentales de la phénoménologie et de l'ontologie de Merleau-Ponty qui concèdent une place considérable à la qualité perçue comme pôle de signification et à l'expérience sensible – au travers de la vision notamment – comme accès original au monde. Dans une note de travail tardive datant du mois de mai 1960, on y discerne clairement le projet d'une phénoménologie de la qualité, ou, plus généralement, d'une phénoménologie du sensible:

« La psychologie scientifique croit qu'il n'y a rien à dire de la qualité comme phénomène, que la phénoménologie est "à la limite impossible" [...]. La vérité est que le *quale* paraît opaque, indicible, comme la vie n'inspire rien à l'homme qui n'est pas écrivain. Le sensible est au contraire, comme la vie, trésor

Merleau-Ponty semble rejoindre cette idée d'auto-organisation de la Nature – la matière est investie de sens – et même d'élévation de l'inorganique à l'organique dès ses premiers écrits (jusque dans ses travaux les plus tardifs). Nous retrouvons divers concepts utilisés par notre penseur pour signifier ce développement interne tels que « le pli », « le repli », « l'enroulement », « l'élévation ». En effet, dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty décrit l'émergence du phénomène de la vie « 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 ». SC, p. 175. Il reprendra cette même idée dans les cours sur la Nature où la vie organique est perçue comme « un morceau de matière [qui] se replie sur soi » ou encore « comme pli ou singularité de la physico-chimie ». N, p. 162 et N, p. 269.

⁴⁵⁴ N, p. 65.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

toujours plein de choses à dire pour celui qui est philosophe (c'est-à-dire écrivain). Et de même que chacun trouve vrai et retrouve en soi ce que l'écrivain dit de la vie et des sentiments, de même les phénoménologues sont compris et utilisés par ceux qui disent la phénoménologie impossible. 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*. Problèmes de la "réalité rétrospective" du vrai – Elle tient à ce que le monde, l'Être, sont polymorphisme, mystère et nullement une couche d'étants plats ou d'en soi »⁴⁵⁶.

La qualité, d'après cet auteur, est un phénomène réel qui fait foi d'un « il y a », d'une présence ontologique visible et dicible ; l'enjeu consistant essentiellement à savoir comment *dire*, comment parler de quelque chose qui est avant tout vécu et éprouvé. Schelling semble emprunter la même voie quand il assure que « les qualités des choses ne peuvent être interprétées mécaniquement, du dehors, mais seulement à partir d'impressions originelles que reçoit, dans la création, l'essence même de la nature »⁴⁵⁷.

Enfin, ce même effort de concentration peut être réalisé eu égard aux êtres vivants. Par là, nous leur découvrons une « vie intérieure », une sorte d'indivision qui comprend des rapports de sympathie: « Il est incontestable, écrit Schelling, qu'il existe dans les choses, à côté de la vie extérieure, une vie intérieure qui les rend capables de sympathie et d'antipathie, ainsi que de la perception d'autres choses non immédiatement présentes »⁴⁵⁸. Merleau-Ponty précise que ce rapport n'est pas de l'ordre d'une connaissance magique ou gnostique mais exprime plutôt « une articulation interne entre les choses perçues »⁴⁵⁹. Sympathie ne signifie pas télépathie, dans tel cas on tomberait dans une « hyperphysique » qu'il tente d'éviter à tout moment. Son objectif est d'atteindre le « non su » (*Ungewusst*) au travers d'une connaissance qui n'est

⁴⁵⁶ VI, p. 300.

⁴⁵⁷ SCHELLING F.W., *Philosophie de la mythologie*, tr. Alain Pernet, France, Jérôme Million, 1994, p. 385.

⁴⁵⁸ SCHELLING F.W., « L'âme du monde », in *Essais, op. cit.*, p. 113.

⁴⁵⁹ N, p. 65.

pas une science de la Nature, mais une phénoménologie de l'Être pré-réflexif. Cette dernière devrait lui permettre de dépasser les positions de la philosophie transcendantale, de la division entre sujet et objet, intérieur et extérieur ; en d'autres termes, de « retrouver un monde sauvage d'avant – [un] monde donc, où la distinction du subjectif (psychique) et de l'objectif (en soi) ne sera pas encore faite »⁴⁶⁰.

c. Le rôle de la lumière dans l'entrelacs perceptif

D'après Merleau-Ponty, Schelling refuse d'attribuer la totalité du sens et de l'unité de la Nature à la subjectivité posante. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille concevoir dans ses produits des « âmes, ou des espèces d'âmes, des "analogues d'âmes", comme dirait Leibniz »⁴⁶¹. Cette conception téléologique de la nature ne saurait être, dans la pensée schellingienne, qu'une nouvelle forme de réduction:

« La nature n'est pas téléologique au point de vue de la production, écrit Schelling, c'est-à-dire que, bien qu'elle présente tous les caractères d'un produit téléologique, elle n'est pas téléologique par ses origines et, en cherchant à la concevoir comme un produit téléologique, on supprime son caractère propre, ce qui fait d'elle la nature proprement dite »⁴⁶².

Dans un cas (absoluité de la subjectivité posante) comme dans l'autre (Nature animée), la Nature n'est plus véritablement Nature ne parvenant pas à dépasser le statut d'objet. Dès lors, quel genre de philosophie reste encore possible ? La philosophie que propose Schelling est celle d'un « idéalisme réel » ou « réalisme supérieur » ; il s'agit d'un idéalisme déduit d'un réalisme. Dans son essai sur la liberté, il exprime cette nouvelle philosophie de la manière suivante:

⁴⁶⁰ NC, p. 77.

⁴⁶¹ N, p. 66. La phrase entre guillemets est une citation de Leibniz.

⁴⁶² SCHELLING F.W., « Système de l'idéalisme transcendantal », in *Essais, op. cit.*, p. 158.

« L'idéalisme est l'âme de la philosophie ; le réalisme est son corps. C'est seulement de leur réunion que résulte un tout vivant. Pourtant ce n'est pas du réalisme que découle le principe, mais il fournit à celui-ci le moyen de réalisation, c'est lui qui rend le principe vivant, qui lui infuse du sang, qui en fait pour ainsi dire un être en chair. La philosophie à laquelle manque cette base vivante, ce qui prouve que le principe idéal n'y était dès le début que faiblement actif, se perd dans des systèmes dont les notions abstraites d'activité (*a se esse*: être par soi-même, ne rien devoir à autre chose), de modifications, etc., sont en opposition complète et radicale avec la force vitale et la plénitude de la réalité. Mais là où le principe idée se montre vraiment et à un haut degré actif, sans trouver cependant une base solide où se fixer, une réalité concrète où s'incarner, il provoque un enthousiasme trouble et sauvage [...] qui, dans la philosophie, prend la forme d'une renonciation à la raison et à la science »⁴⁶³.

Schelling entend donc dépasser la simple opposition entre idéalisme et réalisme en surmontant la division entre idéal et le réel, subjectif et objectif, dans une vision unitaire, organique, de la réalité. Ce qu'il prétend atteindre, c'est « une nouvelle relation entre la nature et l'esprit qui soit différente du dualisme et de la dialectique médiatisée de la négativité qui découpe leur relation intrinsèque, défend le penseur Takaschi Kakuni. L'intention de l'interprétation merleau-pontienne de la philosophie de Schelling doit être prise comme une recherche pour trouver l'*Ineindander* de la nature et de l'esprit qui est oublié ou caché dans l'ontologie traditionnelle »⁴⁶⁴. Pour justifier sa prise de position philosophique, le penseur allemand utilise l'image de la lumière⁴⁶⁵.

⁴⁶³ SCHELLING F.W., « Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine », in *Essais, op. cit.*, pp. 244-245.

⁴⁶⁴ KAKUNI Takashi, « L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling », in *Merleau-Ponty entre hier et demain*, Chiasmi 16, *op. cit.*, [pp. 185-197] p. 187.

⁴⁶⁵ Il n'est pas anodin que Merleau-Ponty choisisse de développer la thématique de la lumière chez Schelling, car il s'est lui-même penché sur la question et ceci dès le début de son parcours comme jeune chercheur. Dans *La structure du comportement*, il s'interrogeait sur la nature et la fonction de la lumière. La lumière n'est-elle, en accord avec la vision scientifique, qu'un mouvement vibratoire, un agent physique, qui ne réside « qu'en nous » ou alors est-elle une réalité qui « attire mon attention », qui « entraîne mon regard » ? (SC, pp. 5-6). C'est la

Pour Fichte, la lumière, tout comme l'air d'ailleurs, est une matière qui sert de moyen (*Medium*) de communication entre les êtres rationnels. Ces derniers, les seuls êtres véritablement existants – les choses n'ayant pas d'existence, d'après Fichte, hors de l'entendement humain – doivent créer des moyens sensibles (tels que la vision et l'ouïe) pour se parler, pour se voir. Merleau-Ponty emphatise alors sur le fait que dans cette pensée, la lumière n'est qu'« un moyen » et « nullement le symbole du savoir primordial (*Urwissen*) et éternel qui est incorporé (*eingebildet*) à la Nature »⁴⁶⁶. En d'autres termes, ce que Kant appelle « l'intuition sensible » ne renvoie chez Fichte à rien d'autre qu'à un simple moyen de la raison ; d'où le reproche implicite de Schelling envers une théorie de la connaissance qui omet volontairement ce savoir primordial. Mais qu'entendons-nous par *Urwissen* et dans quel sens peut-il être considéré comme incorporé (*eingebildet*) à la Nature ? Merleau-Ponty nous dit que « "Ur", ici, a le sens d'"archaïque" ; *eingebildet* évoque l'*Einbildung* kantienne, l'imagination productrice »⁴⁶⁷. Cette imagination productrice se distingue de l'imagination reproductrice (*Nachbildung*) en ce qu'elle « joue un rôle positif dans l'organisation de notre expérience »⁴⁶⁸. Si la raison humaine possède des idéaux

vision phénoménale qui va alors intéresser le philosophe français: qu'est-ce que la lumière pour nous – et non pas d'abord qu'est-ce que la lumière en soi –, dans notre expérience existentielle ? Dans ses derniers écrits, la lumière restera un thème fondamental de sa recherche, bien qu'il se préoccupera moins de la lumière que l'on voit que de la lumière qui nous permet de voir, celle qui « commande la vision » (OOE, p. 1602). Le champ perceptif s'ouvre à nous grâce à cette lumière. Nous pouvons donc dire qu'elle nous « parle », nous est « accessible », détient un véritable « pouvoir » en tant qu'elle nous est donnée « dans une expérience charnelle », en tant qu'elle est en « transparence derrière le sensible ou en son cœur » (VI, p. 194).

⁴⁶⁶ Citation de Schelling empruntée à Karl Jaspers. Voir: N., p. 66. (La traduction est de Merleau-Ponty). Voici la référence en allemand dans le texte de Jaspers: "Licht und Luft sind für Fichte begreiflich als Medium des Sehens und Hörens, also damit Vernunftwesen miteinander sprechen und sich sehen können, sie sind kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwissens". Karl Jaspers a repris cette citation d'un texte de Schelling *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* paru autour de 1802 et qui a créé une certaine polémique quant à la véritable identité de son auteur (SCHELLING F.W. ou HEGEL G.W.F., *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*, tr. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986). Certains spécialistes tels que K.L. Michelet (1832) semblent attribuer ce texte à Hegel. Il n'est pas impossible que cet essai ait été en réalité le fruit d'une étroite collaboration entre les deux auteurs.

⁴⁶⁷ N., p. 66.

⁴⁶⁸ *Ibid.* Kant, dans la *Critique de la raison pure*, distingue clairement le rôle de l'imagination productrice de celui de l'imagination reproductrice: « L'imagination est le pouvoir de se

ou prototypes (*Urbild*) édifiés à partir de concepts déterminés et qui lui servent de modèles et de règles pour son propre agissement ou appréciation, il en va tout autrement de l'imagination – Merleau-Ponty se réfère ici à l'imagination productive – qui opère depuis la généralité en imprimant un « certain sens » dans le sensible à mode de monogramme, c'est-à-dire à la façon « d'un dessin flottant au milieu d'expériences diverses, dira Kant »⁴⁶⁹ ou encore à la façon « d'un imaginaire opérant, qui fait partie de notre institution, et qui est indispensable à la définition de l'Être même »⁴⁷⁰.

Schelling, quant à lui, interprète l'air et la lumière comme des images (des symboles) de « la vie universelle de Dieu »⁴⁷¹, c'est-à-dire comme « des arrangements de matériaux qui dessinent un certain sens, sans que ce sens soit

représenter un objet dans l'intuition même sans *sa présence*. Or, étant donné que toute notre intuition est sensible, l'imagination, du fait de la condition subjective sous laquelle seulement elle peut donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient à la *sensibilité* ; mais en tant que sa synthèse est un exercice de la spontanéité, laquelle est déterminante et non pas simplement, comme le sens, déterminable, et qu'elle peut par conséquent déterminer *a priori* le sens, quant à sa forme, conformément à l'unité de l'aperception, l'imagination est, comme telle, un pouvoir de déterminer la sensibilité *a priori*, et la synthèse qu'elle produit des intuitions, *en conformité avec les catégories*, doit être la synthèse transcendante de l'imagination – synthèse qui est un effet de l'entendement sur la sensibilité et la première application de celui-ci [...] à des objets de l'intuition qui est possible pour nous.[...]. Or, dans la mesure où l'imagination est spontanéité, je l'appelle aussi parfois l'imagination productrice et la distingue ainsi de l'imagination reproductrice, dont la synthèse est soumise exclusivement à des lois empiriques, à savoir celle de l'association, et qui par conséquent ne contribue en rien à l'explication de la possibilité de la connaissance *a priori* et, de ce fait, n'appartient pas à la philosophie transcendante, mais à la psychologie ». KANT E., *Critique de la raison pure*, tr. Alain Renaut, *op. cit.*, p. 210.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 517. L'image du monogramme est continuellement utilisée par Merleau-Ponty pour rendre compte de réalités qui sont capables de signifier en une unité une pluralité de faits. C'est pourquoi le corps est le monogramme par excellence en tant qu'il est capable de rassembler la pluralité de ses parties en un geste, en un style: « Malgré la diversité de ses parties, qui le rend fragile et vulnérable, affirme Merleau-Ponty, le corps est capable de se rassembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait ». OPM, p. 1496.

⁴⁷⁰ VI, p. 116.

⁴⁷¹ « C'est la même unité qui embrasse tout et prévoit tout, souligne Schelling, qui conforme les mouvements de la nature générale, aussi bien les mouvements calmes et continus que les modifications brusques et violentes, à l'idée du Tout, c'est, disons-nous, cette même unité divine qui, cherchant à s'affirmer infiniment, prend la forme de l'animal et de la plante et s'attache avec une force irrésistible à transformer, lorsque le moment de sa manifestation est arrivé, la terre, l'eau et l'air en êtres vivants, images de sa vie universelle ». SCHELLING F.W., « L'âme du monde », *op. cit.*, in *Essais*, pp. 117-118.

tout à fait lui-même sans l'homme qui achève ce sens »⁴⁷². Autrement dit, la Nature consiste en un arrangement de matériaux qui, bien qu'il ne soit pas détenteur d'une idée à proprement parlé, est néanmoins disposé de telle manière à pouvoir recevoir un sens de l'homme: « La Nature, explique Schelling, dans sa finalité aveugle et mécanique, représente bien pour moi une primitive unité de l'activité consciente et de l'inconsciente, mais elle ne la représente pas de façon que je puisse dire que sa raison dernière réside *dans le moi-même* »⁴⁷³. Schelling cherche à rendre compte d'une connaissance qui n'est pas séparée et distincte de son objet, contrairement à la vision kantienne, en ceci que « la première est simultanément la production du deuxième »⁴⁷⁴. Le type de connaissance dont il est fait allusion ici est une connaissance qui « crée son objet » – l'objet n'est pas en soi indépendant – et dans laquelle l'objet (ce qui est créé) et le sujet (ce qui crée) ne font qu'un. Il est bien entendu question de la perception ou de l'intuition intellectuelle qui s'oppose à l'intuition sensible « qui ne crée pas son objet »⁴⁷⁵: « Il n'y a pas alors de différence entre *voir* et *faire*, précise Merleau-Ponty. L'intuition [intellectuelle] ne sera que le pouvoir de contempler et de faire son objet »⁴⁷⁶. Pour ce faire, l'intuition intellectuelle présuppose, d'une part, que le Moi se reconnaisse dans cette identité primordiale « résultat d'un Moi primordial et inconscient » et, d'autre part, que les choses enferment une esquisse de leur futur sens explicite, « libération du sens captif dans la chose naturelle »⁴⁷⁷. Le sens de la Nature, précisera la

⁴⁷² N, p. 67.

⁴⁷³ SCHELLING F.W., « Système de l'idéalisme transcendantal », in *Essais, op. cit.*, p. 161.

⁴⁷⁴ HAMRICK W. S. et VAN DER VEKEN J., *Nature and Logos, op. cit.*, p. 137. La traduction est personnelle.

⁴⁷⁵ SCHELLING F.W., « Système de l'idéalisme transcendantal », in *Essais, op. cit.*, p. 151.

⁴⁷⁶ N, p. 70.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 67. Cette phrase prononcée par Merleau-Ponty à l'occasion de ses conférences sur la Nature nous renvoie à son œuvre inachevée *Le visible et l'invisible* où l'auteur fait appel à l'attitude phénoménologique, à la suspension momentanée de l'attitude naïve pour « libérer » le sens captif dans la chose, pour « passer dans l'ordre de l'exprimé ». Cela montre, d'une part, l'importance pour Merleau-Ponty du sujet connaissant comme interprète, libérateur de ce sens, mais également, d'autre part, de l'objet de connaissance sans lequel il serait impossible « d'ouvrir ce réseau de significations ». VI, p. 57.

« Les comprendre, écrit-il, c'est les suspendre puisque la vision naïve m'occupe tout entier, et que l'attention à la vision qui s'y ajoute retranche quelque chose de ce don total, et surtout

philosophe Annette Hilt, « est ouvert vers l'être humain, non seulement comme un objet mort, mais comme une force inspiratrice de la vie humaine »⁴⁷⁸.

Pour revenir à la lumière, Merleau-Ponty a très bien saisi l'intention de Schelling, lequel voyait beaucoup plus qu'un simple élément matériel derrière ce « quasi-concept »⁴⁷⁹: « Merleau-Ponty reprend ici le thème de la lumière, affirme Mariana Larison, [...] qu'il interprète, chez Schelling, comme une sorte de vie des choses »⁴⁸⁰. En effet, la lumière représentée comme une sorte de « vie des choses » joue un rôle fondamental dans la perception en tant qu'elle « ouvre [pour nous] la possibilité du sens »⁴⁸¹, en tant que, comme matière subtile, « elle pénètre partout, elle explore le champ promu par notre regard et le prépare à être lu »⁴⁸². Par là, le phénoménologue français montre le double caractère de la lumière: sa texture matérielle et son rôle conducteur, révélateur. C'est dans ce dernier sens qu'il se considère en droit de la comparer à un concept – « La lumière, dit-il, est une sorte de concept qui se promène dans les apparences »⁴⁸³ – non pas en tant qu'elle manifeste *in re* une existence subjective, consciente, mais en ce qu'elle prend pour nous le rôle de dévoilement, d'illumination d'un monde effectivement présent: « La lumière ne sait pas le monde, mais je vois le monde grâce à la lumière »⁴⁸⁴. La lumière – tout comme l'idée musicale, l'idée littéraire ou la dialectique de l'amour – est une force cachée mais significative, un pouvoir pénétrant, révélateur d'un mode d'être charnel dans lequel une vie

puisque comprendre c'est traduire en significations disponibles un sens d'abord captif dans la chose et dans le monde même. [...] Le philosophe, donc, ne met en suspens la vision brute que pour la faire passer dans l'ordre de l'exprimé: elle reste son modèle ou sa mesure, c'est sur elle que doit ouvrir le réseau de significations qu'elle organise pour la reconquérir ». VI, p. 57.

⁴⁷⁸ HILT A., « Freedom as the Experience of Nature », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, p. 201. La traduction est personnelle.

⁴⁷⁹ N, p. 68.

⁴⁸⁰ LARISON M., *L'Être en forme, op. cit.*, p. 81. Pour plus d'informations sur le thème de la lumière chez Schelling et Merleau-Ponty, Larison renvoie à un des seuls articles véritablement spécifiques sur la question. Voir: MOISO Francesco, « Una ragione all'altezza della natura. La convergenza fra Schelling e Merleau-Ponty », in M. Carbone (dir.), *Pubblicazione della Società di studi su Maurice Merleau-Ponty, Chiasmi 1*, Milan, Mimesis, 1998, pp. 83-90.

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² N, p. 67.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

humaine corporelle découvre et est découvert par un sensible qui se tient debout devant elle. A son tour, l'intuition accompagne cette lumière « dans son développement, elle ne sera que regard, regard aidé par la lumière, préparé par elle à suivre la production de la chose »⁴⁸⁵. C'est pourquoi, à la suite de Merleau-Ponty, nous pouvons distinguer trois genres d'être imbriqués dans le phénomène de la perception: l'objet (une table), le sujet (Moi) et le moyen révélateur (la lumière). Ce troisième sens de l'être (la lumière) « serait donc ce qui permet l'intelligibilité du perçu, son sens, et ce en s'affirmant toujours comme un élément concret *du champ perceptif* »⁴⁸⁶. L'éliminer comme genre de l'Être reviendrait à « faire disparaître tout rapport charnel avec la Nature »⁴⁸⁷.

En outre, comme nous l'avons évoqué tout à l'heure, la lumière n'est pas réellement un concept, elle est un « quasi-concept » car si sa fonction est d'accompagner notre regard pour que nous « voyons » le monde, les choses, c'est bien le sujet qui doit intervenir « pour [en] dégager le sens », sans que ce « dégagement de sens » soit, pour autant, constituant⁴⁸⁸:

« [L]a lumière est "une sorte de concept" parce que, comme la profondeur, souligne la philosophe Jessica Wiskus, elle n'est pas une chose ordinaire qui peut être vue ; plutôt, dans la mesure où "je vois le monde grâce à la lumière", elle prépare le monde pour le "commencement de sens en train de s'arranger". Cependant, comme une idée "qui se promène dans les apparences" (pour ainsi dire), le "concept" de lumière n'est jamais entièrement soustraite de la réalité sensible ; il se dévoile seulement au travers d'une relation entre les choses du champ visuel »⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ N, p. 70.

⁴⁸⁶ LARISON M., *L'Être en forme*, op. cit., p.82.

⁴⁸⁷ N, p. 67.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸⁹ Les citations entre guillemets sont de Merleau-Ponty. Voir: WISKUS Jessica, « Listening for the Voice of the Light. Mythical Time through the Musical Idea », in *The Barbarian Principle*, op. cit., [pp. 287-306] p. 291. La traduction est personnelle.

Le sens, pour Schelling, n'existe que par l'homme, « le réel lui-même se trouve intégré dans le monde idéal et les mouvements en question sont transformés en intuitions qui ont lieu en nous-mêmes et auxquelles rien ne correspond en dehors de nous »⁴⁹⁰. Dès lors, Merleau-Ponty relève deux erreurs à éviter: la Nature n'est que par nous – c'est la pensée de Fichte – et la Nature n'est que hors de nous – c'est la pensée dogmatique. La troisième alternative se trouverait peut-être chez Schelling dont les théories se rapprochent de certains penseurs de la Renaissance tels que Giordano Bruno (1548-1600) ou Jakob Böhme (1575-1624) pour qui l'homme est « un microcosme, un homme plein, et non pas, comme chez Kant, une liberté vide, une antiphysis »⁴⁹¹. L'homme ne peut jamais être une liberté vide, une pure pensée positive au regard de sa place dans le monde ; il est toujours, au contraire, la manifestation d'une existence « pleine » – « ce que je vis est aussi "consistant", aussi "explicite", que pourrait l'être une pensée positive, éclaire Merleau-Ponty »⁴⁹² – , foyer de rencontres entre l'épaisseur de sa chair et l'épaisseur du monde. L'être humain est un microcosme en ce sens que « tout naît à partir de nous, la Nature est empruntée à notre perception [...]. Nous sommes les parents d'une Nature dont nous sommes les enfants »⁴⁹³. Une connaissance, une perception n'implique pas, dans la pensée de Schelling, ou encore dans celle de Merleau-Ponty, l'absolue relativité d'un des termes de la relation. La relation entre le sujet connaissant et la Nature perçue est dialectique en cela même que les choses prennent du sens, « deviennent par elles-mêmes conscientes » grâce à l'homme, mais, réciproquement, l'homme « est le devenir conscient des choses »⁴⁹⁴. Cette phrase prononcée par Merleau-Ponty rejoint la fameuse formulation de Schelling selon laquelle « La Nature doit (*soll*) être l'Esprit visible, et l'Esprit la Nature invisible »⁴⁹⁵. « Comprendre l'identité primitive de l'Esprit et de la Nature », telle est la devise philosophique du penseur allemand, pour qui l'objectif – ce

⁴⁹⁰ Schelling paraphrasé par Merleau-Ponty. Voir: *Ibid.*

⁴⁹¹ N, p. 69.

⁴⁹² VI, p. 196.

⁴⁹³ N, p. 68.

⁴⁹⁴ *Ibid.*

⁴⁹⁵ SCHELLING F.W., « Idées pour une philosophie de la nature », in *Essais, op. cit.*, pp. 86-87.

qui est en dehors de moi – et le subjectif – le Moi – n'ont pas de sens hors « du lien mystérieux » qui unit, et d'une certaine manière modèle, l'homme et la Nature: « Quel est donc ce lien mystérieux, interroge le philosophe allemand, qui rattache notre esprit à la nature, quel est cet organe caché par l'intermédiaire duquel la nature parle à l'esprit, et l'esprit à la nature ? »⁴⁹⁶. En d'autres termes, comment parvenir à une compréhension de ce lien primitif qui n'est autre que l'existence même, l'Être sauvage; « que peut faire la philosophie, interrogera à son tour Merleau-Ponty »⁴⁹⁷ ?

d. Intuition et réflexion

Nous avons vu tout à l'heure que l'intuition était, pour Schelling, l'expérience principale dans l'acte de saisir adéquatement la Nature de l'intérieur. La perception est cet effort du regard pour retrouver « le contact muet avec les choses »⁴⁹⁸: « [L]a Nature, écrit-il, ne nous parle que pour autant que nous restons nous-mêmes muets »⁴⁹⁹. Ainsi, en accord avec le commentaire de Kakuni, l'intuition, comme « méthode pour comprendre la nature dynamique selon sa continuité et sa totalité »⁵⁰⁰, s'oppose à la réflexion qui, elle, « se place en dehors de l'objet »⁵⁰¹. Toutefois, si l'intuition est ce regard muet

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁹⁷ N, p. 69. Nous avons vu tout à l'heure que l'intuition était, pour Schelling, l'expérience principale pour saisir véritablement la Nature de l'intérieur. La perception est cet effort du regard pour retrouver « le contact muet avec les choses » (VI, p. 60): [L]a Nature, dit-il, ne nous parle que pour autant que nous restons nous-mêmes muets » (SCHELLING F.-W., « L'âme du Monde », in *Essais, op. cit.*, p. 122). Ainsi, l'intuition comme « méthode pour comprendre la nature dynamique selon sa continuité et sa totalité » (KAKUNI T., « L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling », *op. cit.*, p. 190) s'oppose à la réflexion qui, elle, « se place en dehors de l'objet » (N, p. 70). Toutefois si l'intuition est ce regard muet intérieur – elle voit et produit son objet – alors elle est semblable à un état de « sommeil », d'« inconscience » ou d'« ek-stase » et court le risque, d'après Merleau-Ponty, « de ne rien voir ». La philosophie donc, en dernier recourt, ne peut pas être intuition ou « intuition de l'intuition » (« savoir de soi ») qui, en tant que sommeil, acte muet, est aveugle. La réflexion, au final, est le « mal nécessaire », l'écart pour expliciter ce premier acte aveugle. En ce sens, la philosophie de Schelling est « réflexion sur ce qui n'est pas réflexion ».

⁴⁹⁸ VI, p. 60.

⁴⁹⁹ SCHELLING F.W., « L'âme du Monde », in *Essais, op. cit.*, p. 122.

⁵⁰⁰ KAKUNI T., « L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling », *op. cit.*, p. 190.

⁵⁰¹ N, p. 70.

intérieur – qui est et voit son objet en même temps, « identité absolue de l'Être et du Voir »⁵⁰² – alors elle est semblable à un état de « sommeil », d' « inconscience » ou d' « ek-stase » et court le risque, prévient Merleau-Ponty, « de ne rien voir »: « “Si je voulais poursuivre l'intuition intellectuelle, je cesserais de vivre. Je sortirai du temps pour aller vers l'éternité”, perdu dans un temps concentré et indivis qui me ferait perdre tout mon Moi »⁵⁰³. La philosophie, somme toute, ne peut être intuition ou « intuition de l'intuition »⁵⁰⁴ (« savoir de soi »), car, en tant que sommeil, acte muet ou inconscient, l'intuition est toujours aveugle. C'est la réflexion « qui se retourne sur l'épaisseur du monde pour l'éclairer, dira Merleau-Ponty »⁵⁰⁵. La réflexion, au final, est le « mal nécessaire »⁵⁰⁶, l'écart indispensable – une pensée de quelque chose implique toujours un écart avec la chose pensée ; il n'y a pas de pure coïncidence si ce n'est une « coïncidence de loin »⁵⁰⁷ – pour expliciter ce premier acte honnête mais aveugle. En ce sens, la philosophie de Schelling, plus qu'intuition de l'intuition, est une « réflexion sur ce qui n'est pas réflexion »⁵⁰⁸.

En définitive, Schelling s'efforce de penser le rapport homme-Nature depuis une double perspective: celle de la philosophie de la Nature et celle de la

⁵⁰² TILLIETTE X., « Vision plotinienne et intuition schellingienne », in *L'Absolu et la philosophie*, op. cit., p. 77.

⁵⁰³ Les guillemets à l'intérieur de la phrase sont une citation de Schelling reprise par Merleau-Ponty. N, p. 70.

⁵⁰⁴ Merleau-Ponty emprunte cette expression à Hegel afin de définir lui-aussi l'attitude schellingienne de connaissance philosophique de l'objet. Il s'agit d'une sorte de regard du regard, « une connaissance de soi », une perception qui se saisit de l'intérieur. Voir: HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tr. M. Méry, Paris, Editions Ophrys, 1952, pp. 109-110.

⁵⁰⁵ VI, p. 56.

⁵⁰⁶ Schelling met en garde contre un mal « qui accompagne l'homme dans toute sa vie et détruit sa faculté d'intuition même pour les objets les plus ordinaires » ; il s'agit de la réflexion pure et simple qui coupe l'identité entre l'homme et la Nature. La réflexion qui opère pour son propre but entraîne la maladie de la pensée (*Geisterkrankheit*). Toutefois, la réflexion peut être prise comme un moyen par la philosophie afin de s'éloigner momentanément de la Nature pour mieux et plus profondément s'unir à elle. La réflexion est donc un « mal » mais un mal nécessaire. Voir: SCHELLING F.W., « Idées pour une philosophie de la Nature », in *Essais*, op. cit., pp. 122-123.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁰⁸ JASPERS K., *Schelling*, op. cit., p. 83. La traduction est de Merleau-Ponty.

philosophie transcendante. Du point de vue de la philosophie de la Nature, la Nature est perçue comme une totalité organique qui manifeste une profonde indivision originaire entre sujet et objet. Mais, du point de vue de la philosophie transcendante, l'homme, par l'usage de ses facultés rationnelles, notamment de sa réflexion, est à même de mettre en péril cette profonde indivision: « La réflexion, le mal nécessaire qui rend possible l'activité philosophique, commence par s'écarter de la nature, commente Jason Wirth. Ainsi, elle court le risque de perdre la source de la pensée comme condition de possibilité de la pensée »⁵⁰⁹. Cette prise de recul avec la source primitive ne peut pas être considérée comme une fin en elle-même ; elle doit constituer le moyen ou le premier pas pour « la retrouver plus pleinement comme un *tout* »⁵¹⁰. Il s'ensuit que le discours réflexif sur le rapport homme-Nature révèle trois moments clés: l'importance de l'indivision primitive, le dépassement nécessaire de la Nature par la réflexion et, pour terminer, la tentative consciente de retourner à une indivision qui n'est plus l'indivision primitive: « Il faut retrouver à un niveau supérieur ce qui a été vécu organiquement, clarifie Merleau-Ponty »⁵¹¹. La démarche philosophique soutenue par le philosophe allemand consiste dès lors en un passage d'une pré-dialectique à une méta-dialectique, d'une philosophie négative – qui est « le sentiment dialectique de cet écartèlement entre la réflexion et le non su »⁵¹² – à une philosophie positive. Prendre conscience de ce passage, c'est prendre conscience de notre engagement dans un cercle dialectique qui n'est pas pour autant un cercle vicieux: « Mais ce cercle dialectique, qui nous fait passer sans cesse de l'intuition à la réflexion, n'est pas un cercle vicieux, éclaire Merleau-Ponty. La dialectique intuition-réflexion n'est pas un échec par rapport à notre connaissance de l'Absolu »⁵¹³. Assurément, cette philosophie implique une certaine tension mais cette tension, chez Schelling, est positive car elle est notre unique porte d'accès à l'Absolu: « La

⁵⁰⁹ WIRTH JASON M., « The Art of Nature. On the Agony of the Will in Schelling and Merleau-Ponty », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, [pp. 321-340] p. 325. La traduction est personnelle.

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ N, p. 72.

⁵¹² *Ibid.*, p. 73.

⁵¹³ *Ibid.*

circularité du savoir nous place non en face, mais au milieu de l'Absolu » ; l'Absolu étant le « mouvement dialectique du fini et de l'infini »⁵¹⁴. Du fait que l'Absolu possède la nécessité de venir à l'existence, de « se faire Monde », l'existence de Dieu peut être regardée comme un fait empirique ou comme le fondement de toute expérience.

Dans ce contexte, la *Naturphilosophie* n'est pas qu'une théorie, elle est « une vie à l'intérieur de la Nature » en cela même que nous ne saisissons Dieu qu'au travers de l'expérience du fini ; le double mouvement équivoque du fini à l'infini et de l'infini au fini appartenant « au tissu même des choses »⁵¹⁵. Pour Schelling, l'apparition de l'homme se caractérise alors comme une « recreation du monde, comme l'avènement d'une ouverture » par laquelle la Nature est « dépassée en quelque chose de nouveau »⁵¹⁶. Par là, la Nature doit devenir vision, mais, inversement, l'homme doit devenir Nature: « Les philosophes, dans leurs visions, sont devenus Nature »⁵¹⁷. De même, l'homme entretient une relation dialectique avec Dieu: « Dieu exerce en nous ses pouvoirs: en un sens tout nous est intérieur, en un sens nous sommes dans l'Absolu »⁵¹⁸. La réciprocité et l'accès à l'Absolu est possible parce que, comme le remarque Merleau-Ponty, nous ne sommes plus dans une philosophie de l'Être où l'Absolu et le fini se distinguent essentiellement, mais dans une philosophie du temps: « L'être ne devient perceptible que dans le devenir, affirmait Schelling »⁵¹⁹. La philosophie de la Nature se définit donc, dans la pensée schellingienne, comme « une attitude à l'égard de l'être donné », attitude qui n'est pas « haine de la Nature », mais reconnaissance « d'un poids d'être derrière la liberté, une contingence qui n'est pas seulement obstacle, mais qui pénètre ma liberté »⁵²⁰. Finalement, cette liberté ne se constitue jamais comme

⁵¹⁴ N, p. 73.

⁵¹⁵ *Ibid.*

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Schelling cité par Merleau-Ponty. Voir: *Ibid.*

⁵¹⁸ N, p. 74.

⁵¹⁹ SCHELLING F.W., « Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine », in *Essais, op. cit.*, p. 290.

⁵²⁰ N, p. 74.

une pure négation de la Nature, mais comme une élévation de celle-ci: « L'esprit est Nature supérieure, dira Jaspers »⁵²¹.

e. L'art comme discours sur la Nature

Pour Schelling, la philosophie n'est pas l'unique discours possible sur la Nature. Il en existe également un autre qui cherche à rendre compte de ce qui a de moins humain en elle, de plus poétique. Ainsi, chaque « discours »⁵²² éclaire une dimension différente de l'Être naturel. En effet, si la philosophie est l'activité humaine qui permet de découvrir « un arrangement dont le sens est ouvert »⁵²³, l'art est l'activité qui parvient à exprimer notre contact muet avec le monde ; contact qui n'est pas de soi objectivable. De là, la double tâche de l'art eu égard à la philosophie: il est à la fois son « document » et son « organe »⁵²⁴. Dire que l'art est « l'éternel document » de la philosophie signifie, dans les termes de Xavier Tilliette, qu'il est « son attestation: témoignage et lettre de créance, source de connaissance et objet d'investigation », soit son objectivation. De même, dire qu'il en est l'organe revient à lui reconnaître « une double détermination: outil, instrument, voix-organisme, vivant miroir de son concept »⁵²⁵. Cependant, l'affinité (*Verwandtschaft*) ou la familiarité que l'on découvre entre les deux activités « ne veut pas dire que l'art se confond avec la philosophie et que l'expérience artiste se confond avec celle du philosophe recherchant cet arrangement de la Nature dont le sens est ouvert, ponctue Merleau-Ponty »⁵²⁶. Certes, autant l'art que la philosophie portent sur un objet commun qu'ils tentent d'exprimer – la Nature ou plus généralement l'Être –,

⁵²¹ JASPERS K., *Schelling, op. cit.*, p. 297. La traduction est de Merleau-Ponty.

⁵²² Nous entendons ici le terme « discours » comme une manière de *dire* le réel, un processus humain d'expression.

⁵²³ N, p. 71.

⁵²⁴ « L'art, écrit Schelling, est le seul organe vrai et éternel, le seul document *philosophique* qui manifeste perpétuellement, et sous des formes sans cesse nouvelles, ce que la philosophie de peut pas représenter extérieurement, c'est-à-dire ce qui n'a pas de conscience en agissant et en produisant. Il est le seul qui en constate l'identité primitive avec ce qui a conscience ». Schelling cité et traduit par Jacques Matter. Voir: MATTER Jacques, *Schelling ou la philosophie de la Nature et la philosophie de la révélation*, Paris, Au comptoir des imprimeurs-unis, 1845, pp. 114-115.

⁵²⁵ TILLIETTE X., « La philosophie de l'art », in *l'Absolu et la philosophie, op. cit.*, p. 94.

⁵²⁶ N, p. 71.

mais leur point de départ et leur orientation finale sont diamétralement opposés de telle manière que, comme l'a relevé Jason Wirth, ils se reflètent l'un l'autre comme des images réfléchies: « Dans un sens, on pourrait dire que l'affinité entre l'art et la philosophie en fait des images réfléchies l'un de l'autre. Chacun se déplace vers l'autre depuis des directions opposées »⁵²⁷. La philosophie prend son point de départ de « l'inconnaissable » (*Ungewusst*) et termine consciemment alors que l'art « part de certaines pensées conscientes et finit dans quelque chose qui peut perpétuellement être repris »⁵²⁸. En d'autres termes, nous pourrions dire que la philosophie part d'un champ ouvert pour en proposer une définition fermée alors que l'art part d'idées plus ou moins déterminées pour en offrir une interprétation ouverte: « L'expérience de l'artiste est ouverte, est une *ek-stase*, indique Merleau-Ponty dans son cours »⁵²⁹.

L'art ouvre et atteint l'Absolu « parce qu'à un moment le conscient atteint l'inconscient »⁵³⁰, l'activité rejoint la passivité. C'est comme si l'entendement s'accordait et même, en quelque sorte, se soumettait à l'imagination de telle façon qu'une réconciliation entre activité et passivité, objectivité et subjectivité, est désormais possible par l'entremise de l'art: « Schelling voit la vertu pacifiante de l'art dans cette réconciliation »⁵³¹. De la sorte, l'art touche⁵³² l'Absolu non par élévation ou par détachement, mais osons-nous avancer, par descente ou rencontre avec les choses: « L'esprit sort par les yeux pour se

⁵²⁷ WIRTH J. M., « The Art of Nature », in *The Barbarian Principle*, *op. cit.*, p. 326. La traduction est personnelle.

⁵²⁸ N, p. 71.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 71.

⁵³¹ *Ibid.* Dans son essai « Le doute de Cézanne », Merleau-Ponty retranscrit un dialogue de Cézanne dans lequel il offre une vision de l'art comme profondément lié à la perception, et où l'intelligence et la sensibilité sont sollicitées à part égale: « L'art est une aperception personnelle. Je place cette aperception dans la sensation et je demande à l'intelligence de l'organiser en œuvre ». ODC, p. 1311.

⁵³² Il est indiqué de relever ici l'importance que Merleau-Ponty accorde, notamment dans sa pensée sur l'art, à la réversibilité dans les rapports sujet-objet, voyant-visible, touchant-touché. Si le peintre au travers de son art touche l'Absolu, c'est parce que lui-même est également – et même antérieurement – touché par lui: « Entre lui [le peintre] et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent ». OOE, p. 1600.

promener dans les choses, soutenait le philosophe français dans *L'œil et l'esprit* »⁵³³. L'absolu dans l'art doit être compris comme « *cette* expérience que je fais d'une Nature supérieure »⁵³⁴. Sous cette perspective, « penser » devient une chose naturelle: « Les choses s'arrangent comme s'il était dit d'avance que les serrures devaient s'ouvrir »⁵³⁵. L'expérience de l'art est donc vitale en ce sens qu'elle peut mener à une expérience plus profonde: celle de l'identité du sujet et de l'objet. De là, l'engouement de Schelling pour une pratique qui nous guiderait vers cette expérience profonde:

« L'art est pour le philosophe la chose suprême, précisément parce qu'il lui ouvre le Saint des Saints, où brûle pour ainsi dire en une seule et même flamme, et dans sa perpétuelle et primitive union, ce qui est séparé dans la nature et dans l'histoire, ce qui dans la vie, dans l'action et dans la pensée doit se fuir éternellement (ce qui se fait sans conscience de soi, et ce qui se fait avec conscience de soi, l'objet et le sujet, la réalité et l'idéalité) »⁵³⁶.

La production artistique s'affirme ainsi comme l'expression ou la création *visible* d'un entrecroisement entre l'œuvre (ce qui est fait) et l'idée (ce qui est pensé), l'essence et l'existence, l'imaginaire et le réel, le visible et l'invisible. L'œuvre d'art, la peinture, dira encore Merleau-Ponty « brouille toutes nos catégories en déployant son univers onirique d'essences charnelles, de ressemblances efficaces de significations muettes »⁵³⁷.

Mais si l'art complète la philosophie en tant qu'elle est seule « capable d'objectiver d'une façon complète et évidente pour tous ce que la philosophie

⁵³³ *Ibid.*, p. 1599.

⁵³⁴ N, p. 71. Nous avons volontairement surligné le terme « *cette* » pour mettre en évidence ce moment clé de la perception – un détail, un moment, une facette du monde– que l'artiste va tenter de mettre en forme au travers de son œuvre.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ Schelling cité et traduit par Jacques Matter. Voir: MATTER J., *Schelling ou la philosophie de la Nature et la philosophie de la révélation*, op. cit., p. 115.

⁵³⁷ OOE, p. 1602

n'est à même d'exprimer que subjectivement »⁵³⁸, il existe pourtant une différence essentielle entre les deux: « le philosophe cherche à exprimer le monde, l'artiste cherche à le créer »⁵³⁹. Le philosophe tente, en deçà ou au-delà de sa puissance posante, d'accéder au véritable sens de la production naturelle. Il s'efforce de rejoindre des domaines plus profonds, pré-humains, là où siège « la coexistence des choses avant l'inspection de la connaissance »⁵⁴⁰. Cet effort de la philosophie pour atteindre l'Absolu n'est nullement nécessaire dans l'art qui « assume la vitalité du fondement que la philosophie cherche [...]. La philosophie, commente Wirth, cherche l'infini, tandis que l'art devient art dans son émergence de l'infini »⁵⁴¹. Alors que l'art trouve sa source d'inspiration dans (ou à partir de) la Nature même, la philosophie cherche à y parvenir, à la dévoiler. Il n'est donc pas question de sublimation ou de confusion, mais plutôt de complémentarité et de support mutuel dans ce désir d'accès et de partage de l'Absolu – qui n'est autre, chez Schelling et chez Merleau-Ponty, que la Nature à l'état brut, la Nature sauvage, la Source barbare. En fin de compte, la réflexion sur l'art nous montre qu'il existe d'autres expériences qui sont toutes aussi légitimes pour « dire », pour « parler » de la Nature: « L'accès à l'absolu par la philosophie n'est donc pas exclusif »⁵⁴².

La pensée de Schelling peut sembler au premier abord complexe et inépuisable, qui plus est l'appréhension et la correcte compréhension de son système. Mais ce n'est justement pas là la prétention du cours de Merleau-Ponty, lequel n'apprécie pas tant ce penseur pour la complexité ou la magnitude de son système philosophique sinon parce qu'il reconnaît en lui l'initiateur d'un changement de paradigme ontologique; changement qui implique un nouveau regard sur la Nature et une nouvelle attitude face à elle. La Nature n'est pas d'abord un objet devant nous, elle n'est pas en face de nous mais plutôt autour de nous et même, par notre mode d'être charnel, en nous.

⁵³⁸ Schelling cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 72. La traduction est de Merleau-Ponty.

⁵³⁹ N, p. 72.

⁵⁴⁰ *Ibid.*

⁵⁴¹ WIRTH J. M., « The Art of Nature », in *The Barbarian Principle, op. cit.*, p. 325. La traduction est personnelle.

⁵⁴² N, p. 72.

C'est donc cette identité, ce lien (*Band*) essentiel que tente d'expliquer Schelling: l'existence qui précède toute essence. L'écoute muette, la perception attentive, révèle un Être primitif qui résiste à notre entendement, qui en est même la source (barbare) de sa possibilité. Il s'agit de l'Être barbare qui excède tout être, la Nature primordiale (*Erste Natur*). Ce principe a un intérieur, il est animé par des forces qui le rendent autonome et auto-suffisant. En ce sens, il peut être comparé à une vie organique qui est produite en même temps qu'elle produit, Naturante et naturée. Cette vision vitale de la Nature va se convertir en source d'inspiration pour les successeurs de Schelling, parmi eux Kierkegaard, Heidegger, Bergson, Husserl etc. Merleau-Ponty propose à ses élèves de s'arrêter un moment sur les deux derniers auteurs.

3.2. Bergson

Le lien entre Bergson et Merleau-Ponty ne paraît guère difficile à établir. Les nombreuses références à la pensée de Bergson, dans les différents ouvrages de Merleau-Ponty, en témoignent. Dans *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*, les références textuelles sont principalement critiques⁵⁴³. Néanmoins, dès les années 50, un nouvel attachement, plus bienveillant, est palpable dans le discours de Merleau-Ponty, notamment au travers du texte de leçon inaugurale prononcé au Collège de France en 1953 (*Eloge de la Philosophie*) et de celui prononcé en hommage à son prédécesseur en 1959 (« Bergson se faisant »). Ce rapprochement n'est pas anodin puisqu'il correspond à son engagement intellectuel vers une nouvelle ontologie ; par là, il reconnaît chez son prédécesseur cette même tentative pour décrire l'être et

⁵⁴³ Renaud Barbaras, dans *Le tournant de l'expérience*, propose une analyse de la relation intellectuelle entre Merleau-Ponty et Bergson. D'après cette analyse, la relation entre les deux pensées se situait, dans un premier temps, sous le sceau de la critique: « S'il est probable que la lecture de Bergson joua un rôle décisif dans la formation de Merleau-Ponty, il n'en reste pas moins que, au moment où il écrit la *Phénoménologie de la perception*, l'attitude de Merleau-Ponty est essentiellement critique. Celle-ci consiste à rejeter la philosophie de Bergson du côté d'une psychologie introspectionniste qui, ne parvenant pas à se défaire du réalisme caractéristique de l'attitude naturelle, est par là même incapable de saisir l'originalité ontologique de la conscience et, par conséquent, de la distinguer de la chose ». BARBARAS R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 35.

notre relation à l'être. Dans ce cadre, son intérêt ne cessera de croître eu égard aux notions bergsonienne d'incarnation, de perception, de durée⁵⁴⁴. Une réflexion sur la Nature de Bergson semble donc, à ce moment-là de la vie de Merleau-Ponty, aller de soi. Mais comment comprendre, par contre, l'emplacement de sa pensée sous la devise de la philosophie romantique ? De même, comment comprendre son rapport avec Schelling ?

A première vue, les thèses de Schelling et de Bergson n'ont rien en commun⁵⁴⁵. Cependant, « la philosophie de Bergson est apparentée à celle de Schelling »⁵⁴⁶ en plusieurs aspects. Premièrement, il admet lui aussi une unité primordiale qui va de soi et qui est à l'origine de tout. En ce sens, « l'Être est ce qui est primordialement constaté, ce par rapport à quoi toute prise de recul est impossible »⁵⁴⁷. Deuxièmement, il valorise également la perception. Cette dernière nous place et nous ouvre aux choses mêmes, de même qu'à un ordre primordial « qui est un horizon que nous ne pouvons donc jamais élire comme domicile de notre pensée »⁵⁴⁸. Nous découvrons, de la sorte, que la Nature possède ses propres opérations naturelles qui ne sont ni mécanisme ni finalisme. Enfin, il intègre la notion de temps dans l'étude sur l'être, l'être se définit par rapport à la durée⁵⁴⁹. Notre réflexion va donc tenter de mettre en lumière ces différents aspects. C'est pourquoi, dans le premier point (point a) nous traiterons de la perception qui révèle une Nature primordiale, dans le

⁵⁴⁴ « C'est en ce point précis que le chemin de Merleau-Ponty croise celui de Bergson, dit encore Barbaras, car si la vérité de la phénoménologie repose dans l'essence, la vérité de l'essence réside dans une décision métaphysique que Bergson explicite dans *L'évolution créatrice* et que Merleau-Ponty reprend à son compte. La construction d'une philosophie qui voit dans la durée l'étoffe même de la réalité exige de comprendre pourquoi la philosophie a toujours tendu à considérer le devenir comme un moindre être ». *Ibid.*, p. 47.

⁵⁴⁵ Merleau-Ponty analyse brièvement les deux philosophies de la Nature au début de son cours sur Bergson, voir: N, pp. 78-79.

⁵⁴⁶ N, p. 80.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

⁵⁴⁹ Notons que le thème du temps, tout comme celui de l'espace, est un thème particulièrement romantique. Si Bergson ne développe que très peu la notion d'espace, ce sera Husserl situé juste après lui qui le fera. De cette manière, Merleau-Ponty met à l'honneur les deux concepts qui lui sont chers dans la compréhension de l'être: le temps (Bergson) et l'espace (Husserl).

deuxième point (point b), de la vie et de la durée et, dans le dernier point (point c), du rapport ambigu de Bergson par rapport à la contingence et la réponse correspondante de Merleau-Ponty.

a. Le paradoxe de la perception révèle-t-il une Nature primordiale ?

La première idée que Merleau-Ponty relève de la pensée de Bergson à propos de la connaissance de la Nature est la suivante: c'est bien la « Nature comme ensemble des choses, que je perçois »⁵⁵⁰. Partant de cette thèse, deux éléments peuvent être mis en exergue: d'une part, le rôle fondamental de la perception comme acte « qui nous installe dans les choses » et, d'autre part, le contenu de la perception, la « Nature comme ensemble des choses », manifeste pour nous au travers d'un univers d'images⁵⁵¹:

« [O]n pourrait penser, écrit Merleau-Ponty, qu'en présentant le monde comme un ensemble d'*images*, Bergson a voulu souligner que la *chose* ne devait être ni résolue en *états de conscience* ni cherchée au-delà de ce que nous voyons, dans une réalité substantielle. Ce serait justement, dans un langage beaucoup moins précis, un pressentiment du *νοημα* de Husserl »⁵⁵².

⁵⁵⁰ N, p. 81.

⁵⁵¹ *Ibid.* Par « image », Bergson entend « une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, – une existence située à mi-chemin entre la "chose" et la "représentation" » (BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912, p. II). Cette existence est une présence perçue « quand j'ouvre mes sens, inaperçue quand je les ferme ». (*Ibid.*, p. 1). Elle est décrite encore comme une « empreinte », « une ombre » qui « est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir, et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher, – fantôme qui nous hante ». (BERGSON H., « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1938, p. 119 et p. 130. Bergson part donc de l'image en ce qu'elle « nous maintient dans le concret », au contraire du concept qui nous en éloigne (*Ibid.*, « Introduction à la Métaphysique », p. 185). En somme, « l'image bergsonienne semble bien être le phénomène, écrit le penseur Jean-Marie Tréguier, non pas celui de Kant qui nous renverrait à un inconnaissable, mais celui de la phénoménologie: le monde qu'il nous est donné, la "chose même" que l'on perçoit ». TRÉGUIER JEAN-MARIE, « Merleau-Ponty et le "bergsonisme" », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, juillet-septembre, 1997, [pp. 405-430], p. 411.

⁵⁵² MERLEAU-PONTY M., « Jean-Paul Sartre. *L'imagination* », compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre, in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 33^e année, n°9-10, novembre-décembre, 1936, [pp. 756-761] p. 761.

De cette manière, Bergson s'affranchit de deux thèses antagonistes à la fois qu'excessives: l'idéalisme de Berkeley « pour lequel toute chose est représentation » et le réalisme « qui admet bien que la chose a une aséité, mais qui pose que celle-ci est autre que tout ce qui apparaît »⁵⁵³. Contre l'idéalisme, il soutient que l'existence de la chose naturelle est indépendante de ma perception – elle est toujours là avant ou malgré moi – et contre le réalisme, il affirme que l'apparence est naturellement unie à l'existence – ma perception « est dans les choses mêmes »⁵⁵⁴. Dans *Matière et mémoire*, il caractérise ainsi le rapport au perçu ; « c'est bien en P, et non ailleurs, que l'image de P est formée et perçue »⁵⁵⁵. Cela ne signifie pas, avertit Merleau-Ponty, que les choses sont « des images au sens restrictif », « du psychique » ou encore « des âmes » – Bergson n'est pas animiste⁵⁵⁶. Ce qu'il veut dire, c'est que les choses, dans l'univers de la perception, sont « perçues à un point précis » : « La perception du point P est au point P lorsqu'on se place dans l'univers du monde perçu »⁵⁵⁷. Il ne s'agit donc pas d'imaginer un contact magique perception-perçu, ni de « mettre des âmes dans les choses », il s'agit plutôt de comprendre profondément la perception, « de se demander comment elle s'apparaît à elle-même, de penser la perception selon la perception [sous sa modalité], et non plus selon une perspective réaliste »⁵⁵⁸. Le projet de Bergson est de faire une phénoménologie de la perception à partir de ses propres catégories et non de celles de la

⁵⁵³ *Ibid.* « L'objet de notre premier chapitre, écrit Bergson dans *Matière et Mémoire*, est de montrer qu'idéalisme et réalisme sont deux thèses également excessives, qu'il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles ». BERGSON H., *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. I.

⁵⁵⁴ N., p. 81.

⁵⁵⁵ BERGSON H., *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁵⁶ EP (« Bergson se faisant »), p. 242. Bergson, comme le propre Merleau-Ponty l'a fait remarquer, rejette l'interprétation « animiste ». Dans *Matière et mémoire*, il dit que c'est un défaut des psychologues que de penser que la perception « ne pourrait être dans les choses perçues que si les choses percevaient ». (BERGSON H., *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 52). Il exclut donc que les choses perçoivent. En réalité, personne avant lui n'avait pensé un tel rapport entre l'être et moi « qui fait que l'être est "pour moi" spectateur, mais qu'en retour le spectateur est "pour l'être" ». (EP (« Bergson se faisant »), p. 252. Merleau-Ponty se propose, dans son cours sur la Nature, d'éclairer le sens de ce circuit perceptif.

⁵⁵⁷ N., p. 81.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 82.

métaphysique, « d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens propre de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »⁵⁵⁹. Tentons de décrire, avec Merleau-Ponty, cette expérience phénoménologique.

Du point de vue de l'expérience perceptive, les choses perçues nous apparaissent identiques aux choses réelles, bien que réduites à leur actualité perceptive. Dès lors, l'unique différence qui existe entre la chose et la représentation – Bergson parle de différence de degré et non de nature – consiste en ce « que la chose est la représentation enlisée dans l'existence effective, et que la représentation, c'est une chose qui a perdu cette densité »⁵⁶⁰. Nous retrouvons la représentation par « simple soustraction »: « Le *percipi* s'y déduit de l'*esse* par dégradation et découpage, souligne Merleau-Ponty »⁵⁶¹. D'accord avec Bergson, la représentation n'est que « la croûte extérieure, la pellicule superficielle »⁵⁶², tandis que la chose est la représentation totale, le géométral « de toutes les perspectives possibles »⁵⁶³. Pour percevoir la chose dans sa totalité, depuis toutes ses influences, il faudrait « descendre à l'état d'objet matériel, nous dit l'auteur de *Matière et Mémoire* », car « la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés »⁵⁶⁴. De cette manière, Merleau-Ponty interprète la perception bergsonienne comme « la

⁵⁵⁹ BERGSON H., *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 203. Renaud Barbaras, dans *Le tournant de l'expérience*, montre que ce qui intéresse Merleau-Ponty dans la pensée de Bergson est son effort de réduction phénoménologique par lequel il revient en-deçà des constructions, des sédimentations et des déformations déposées par le développement du savoir et par la *praxis* qui lui correspond ». (BARBARAS R., *Le tournant de l'expérience*, *op. cit.*, p. 60). Il y a donc bien un désir, chez Bergson, de retourner aux choses mêmes. Mais ce désir va-t-il aboutir sur une véritable ontologie de l'Être naturel ?

⁵⁶⁰ N, p. 82.

⁵⁶¹ UAC, p. 81.

⁵⁶² BERGSON H., *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁶³ PhP, p. 81.

⁵⁶⁴ BERGSON H., *Matière et mémoire*, *op. cit.*, pp. 25-26.

décompression de l'Être total »⁵⁶⁵. Mais quelle vision nous est offerte ici de la Nature ? Comment ne pas confondre cette pensée avec un matérialisme « qui ferait surgir la conscience des rapports extrinsèques de la matière » ou un spiritualisme « qui verrait dans les choses des analogues d'âmes »⁵⁶⁶ ?

Bergson part d'un « univers d'image » pour signifier le contenu de l'expérience perceptive, à savoir: il y a quelque chose, une présence hors de moi, « qui s'offre comme préalable, primordiale, antérieure à toute perception, comme un paysage qui est déjà là avant nous et tel que nous le verrons par la suite »⁵⁶⁷. Il redécouvre par là, au cœur même de l'homme, « un sens présocratique et "préhumain" du monde »⁵⁶⁸. En posant un univers d'images sans spectateur, il nous indique que la perception à l'état naissant nous enseigne les choses et, qu'en ce sens, elle « fait véritablement partie des choses »⁵⁶⁹. Par ailleurs, ce monde « préhumain » ne peut être posé que tel que nous le percevons. Ainsi, la perception semble se précéder elle-même « comme si la chose était un paysage, un spectacle qui sous-entend la conscience, commente Merleau-Ponty »⁵⁷⁰. De fait, toute conception réaliste a besoin, pour établir objectivement ses constructions, de s'appuyer sur des images empruntées à l'univers de la perception⁵⁷¹. Bergson énonce, par là, un paradoxe à l'égard de la perception. D'une part, l'Être est antérieur à la perception – c'est pourquoi nous devons parler d'Être primordial –, d'autre part, ce dernier n'est

⁵⁶⁵ N, p. 82.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ EP (« Bergson se faisant »), p. 242.

⁵⁶⁹ N, p. 83.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ Le scientifique réaliste ne peut se passer de la perception pour établir ses théories. S'il tente d'expliquer la matière par des atomes en mouvement, il doit avoir recours à des images, s'il condense l'atome en centres de force, il doit encore avoir recours à des images, etc: « Réduisez la matière à des atomes en mouvement, écrit-il: ces atomes, même dépourvus de qualités physiques, ne se déterminent pourtant que par rapport à une vision et à un contact possibles, celle-là sans éclairage et celui-ci sans matérialité. Condensez l'atome en centres de force, dissolvez-le en tourbillons évoluant dans un fluide continu: ce fluide, en mouvement, ces centres, ne se déterminent eux-mêmes que par rapport à un toucher impuissant, à une impulsion inefficace, à une lumière décolorée: ce sont des images encore ». BERGSON H., *Matière et Mémoire*, op. cit., p. 22.

pas concevable autrement que par la perception. Est-il possible de penser dès lors cet « enveloppement réciproque » ?

Telle est du moins l'aspiration de Bergson qui propose de distinguer entre « présence » et « représentation » : « Il est vrai, dit-il, qu'une image *peut être sans être perçue*, défend-il ; elle peut être présente sans être représentée ; et la distance entre ces deux termes, présence et représentation, paraît justement mesurer l'intervalle entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons »⁵⁷². En d'autres termes, il est nécessaire de différencier entre « cette couleur, et puis l'image de cette couleur dans la perception » car s'il y a un spectacle en soi il y a bien un spectacle pour moi⁵⁷³. Le passage de l'image réelle à l'image représentée se réalise, comme nous l'avons mentionné plus haut, par « voie de diminution » ou par « obscurcissement ». De cette manière, Bergson paraît s'opposer à la tradition philosophique, laquelle considère que le déploiement de la connaissance est l'unique chemin vers la lumière : « Ce qu'il faut pour obtenir cette conversion, affirme-t-il, ce n'est pas d'éclairer l'objet, mais au contraire en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une *chose*, s'en détache comme un *tableau* »⁵⁷⁴. Cette pensée implique une certaine tendance ontologique que Merleau-Ponty tente de mettre en évidence. D'un côté, se tient l'objet matériel, « l'image présente », « sans centre », de l'autre côté, se forme en nous « l'image représentée », « le tableau » dont « certains détails sont accentués ». Dans un cas comme dans l'autre, il ne peut s'agir que de la même image mais « passée à l'inactualité dans certaines de ses parties, comprenant des lacunes, des régions virtuelles »⁵⁷⁵.

Merleau-Ponty montre que le rapport mis en évidence par cette pensée est celui du plein [image réelle] au vide [image représentée], du positif au négatif. Pour Bergson, il n'y a rien de nouveau ni de positif dans la représentation, au contraire, « les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action

⁵⁷² *Ibid.*

⁵⁷³ N, p. 83.

⁵⁷⁴ Bergson H., *Matière et mémoire*, op. cit., pp. 23-24.

⁵⁷⁵ N, p. 83.

réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux »⁵⁷⁶. L'Être apparaît donc comme primordial, car la perception se présente comme vide de toute présence initiale et « le sujet percevant, argumente Merleau-Ponty, comme du néant en face de l'Être. Le néant étant moins que l'Être, la chose m'apparaît donc justement comme plus réelle que la perception »⁵⁷⁷. Le creux à partir duquel le sujet perçoit la chose est bien l'indice de la position de la chose: « Les choses visibles autour de nous reposent en elles-mêmes, et leur être naturel est si plein qu'il semble envelopper leur être perçu, comme si la perception que nous en avons se faisait en elles »⁵⁷⁸. En somme, la chose est posée comme une sorte de perception non pas parce qu'elle est habitée par une âme en un point précis de son être, mais parce que la chose est une perception plus complète eu égard à la représentation qui l'est moins. Dans la représentation, la perception « est bien là, suggère Bergson, mais toujours virtuelle, *neutralisée*, au moment où elle passerait à l'acte, par l'obligation de se continuer et de se perdre en autre chose »⁵⁷⁹. De la même manière, si on devait concevoir la perception comme une vue photographique de la chose, c'est uniquement parce que « la photo est déjà tirée à l'intérieur de la chose, [qu'] elle n'est pas développée »⁵⁸⁰. Dans cette perspective, ce sont bien les choses qui sollicitent mon regard et mon analyse, car « leur plénitude sous mon regard, écrit Merleau-Ponty, est telle que c'est comme si ma vision se faisait en elles plutôt qu'en moi, comme si d'être vues n'était qu'une dégradation de leur être éminent, comme si être "représentées", – paraître, dit Bergson, à la "chambre noire" du sujet, – loin d'être leur définition résultait de leur profusion naturelle »⁵⁸¹.

Bergson cherche en réalité à « restituer le cercle entier », il veut décrire, d'une part, le milieu commun à l'Être et à la perception, c'est-à-dire « l'univers d'images » en soi, la perception impersonnelle « sans inhérence à un individu »,

⁵⁷⁶ BERGSON H., *Matière et mémoire*, op. cit., p. 25.

⁵⁷⁷ N, p. 83.

⁵⁷⁸ VI, p. 160.

⁵⁷⁹ BERGSON H., *Matière et mémoire*, op. cit., p. 23.

⁵⁸⁰ N, p. 84.

⁵⁸¹ EP (« Bergson se faisant »), p. 242.

touchant dans ses limites à l'Être plein et à l'Être partiel (perception individuée) et, d'autre part, l'expérience personnelle de la perception « ce fond réel par lequel je “plonge” dans les choses par “des racines profondes” »⁵⁸². En ce sens, il reconnaît, d'un côté, une intuition réelle ou instantanée, « intuition ou vision sans mouvement » qui saisit le monde présent, simplement là dans sa « stupidité naturelle », mais de l'autre, l'être en tant qu'il est perçu, soit « comme centre d'indétermination qui introduit du possible dans l'Être plein »⁵⁸³. En somme, ma perception qui semblait dans un premier temps « appauvrie », présente désormais « quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit, c'est au sens étymologique du mot, le discernement »⁵⁸⁴. Voilà pourquoi la coïncidence de la perception « existe en *droit* plutôt qu'en *fait*: elle aurait lieu dans l'instantané »⁵⁸⁵. Dans les faits, il n'y a pas de coïncidence totale ou absolue, mais seulement une coïncidence partielle⁵⁸⁶. A notre perception

⁵⁸² Bergson cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 84. Référence chez Bergson: « Rétablissons au contraire le caractère véritable de la perception ; montrons, dans la perception pure, un système d'actions naissantes qui plonge dans le réel par ses racines profondes : cette perception se distinguera radicalement du souvenir ; la réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue ; et le problème pendant entre le réalisme et l'idéalisme, au lieu de se perpétuer dans des discussions métaphysiques, devra être tranché par l'intuition ». BERGSON H., *Matière et mémoire*, op. cit., pp. 62-63.

⁵⁸³ N, p. 84.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 26. Merleau-Ponty, dans *Eloge de la Philosophie*, décrit ainsi le caractère double de la perception chez Bergson: la perception à la fois comme ouverture sur l'Être et comme occasion de lecture: « Le propre de l'intuition est d'appeler un développement, de devenir ce qu'elle est, parce qu'elle renferme une double référence à l'être muet qu'elle interroge, à la signification maniable qu'elle en dégage, qu'elle est l'expérience de leur concordance, qu'elle est, comme Bergson l'a heureusement dit, *lecture*, art de saisir un sens à travers un style et avant qu'il ait été mis en concepts, et qu'enfin la *chose même* est le foyer virtuel de ces formulations convergentes ». EP, p. 27.

⁵⁸⁵ Merleau-Ponty reprenant une citation de Bergson. Voir: N, p. 85.

⁵⁸⁶ Pour Merleau-Ponty le concept bergsonien de « coïncidence » pose problème. (EP, p. 240). Le fait que l'Être soit caché est, selon lui, un trait de l'Être. Il est « par principe inaccessible ». (VI, p. 160). Il n'est donc pas possible de parvenir à un état de fusion avec l'Être, à un contact absolu, total, il y a toujours une épaisseur charnelle, spirituelle, temporelle, spatiale qui nous sépare. C'est pourquoi, Bergson préférera parler, dans ses écrits plus tardifs, de coïncidence partielle: « Mais qu'est-ce qu'une coïncidence qui n'est que partielle, interrogera Merleau-Ponty ? C'est une coïncidence toujours dépassée ou toujours future, une expérience qui se souvient d'un passé impossible, anticipe un avenir impossible, qui émerge de l'Être ou qui va s'y incorporer, qui “en est”, mais qui n'est pas lui, et n'est donc pas coïncidence, fusion réelle comme de deux termes positifs ou de deux éléments d'un alliage, mais recouvrement, comme

s'adjoignent la durée, la mémoire, nos souvenirs, « d'où le décollement à l'égard du réel »⁵⁸⁷. Percevoir devient une « occasion de se souvenir » de même qu'un « enrichissement » de notre expérience⁵⁸⁸. Au final, la chose en elle-même est « vide », « inarticulée » sans l'intervention de ma perception extérieure: « Le néant a un rôle positif. Sans ce virtuel, la chose même serait sans contenu, sans contour, indéfinissable, comme une photographie non tirée »⁵⁸⁹. Ce qui apparaissait auparavant comme « moins » s'expose à présent comme « plus » et réciproquement. Merleau-Ponty relève, à juste titre, la contradiction sous-jacente dans ces théories. Que reste-t-il de la perception initiale ? Est-il possible de la garder tout en la dépassant ?

Cette contradiction est le signe pour Bergson du « caractère mixte de notre perception immédiate »⁵⁹⁰, la preuve théorique qu'il existe bel et bien un monde extérieur à nous qui n'est pas similaire à notre perception: « Nous saisissons dans notre perception, tout à la fois, un *état* de notre conscience et une *réalité* indépendante de nous, écrit-il⁵⁹¹ ». D'après Merleau-Ponty, Bergson est disposé à prendre conscience de ce qu'il nomme une « contradiction réalisée », mais il ne va pas jusqu'au bout en tirant toutes les conséquences nécessaires lorsqu'il

d'un creux et d'un relief qui restent distinct » (VI, p. 161). L'immédiat doit toujours être pensé comme étant à l'horizon, « ce n'est qu'en restant à distance qu'il reste lui-même », « le secret de l'Être est dans une intégrité qui est derrière nous ». (VI, pp. 161-162). D'après Merleau-Ponty, il serait plus correct de parler de non-coïncidence, d'écart, d'une « bonne erreur »: « Ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et quelque chose comme une "bonne erreur" ». (VI, p. 164). Merleau-Ponty propose alors de réfléchir à une proximité par la distance ; en ce sens, il préfère les termes utilisés par Bergson qui vont dans cette direction tels que « l'intuition comme auscultation ou palpation en épaisseur », « une vue qui est une vue de soi, torsion de sois sur soi, et qui met en question la "coïncidence" ». (VI, p. 168).

⁵⁸⁷ N, p. 85.

⁵⁸⁸ « Disons d'abord que si l'on pose la mémoire, c'est-à-dire une survivance des images passées, ces images se mêleront constamment à notre perception du présent et pourront même s'y substituer. Car elles ne se conservent que pour se rendre utiles : à tout instant elles complètent l'expérience présente en l'enrichissant de l'expérience acquise ; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, elle finira par recouvrir et par submerger l'autre ». BERGSON H., *Matière et mémoire, op. cit.*, p. 59.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ N, p. 85.

⁵⁹¹ BERGSON H., *Matière et mémoire, op. cit.*, p. 227.

soutient que « s'il y a des actions libres ou tout au moins partiellement indéterminés, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle »⁵⁹². Percevoir se résumerait alors en une action de contraction, de solidification et de digestion de la matière plutôt qu'à une adhérence ; d'où l'interrogation de Merleau-Ponty, « percevoir est-ce épouser le rythme de la chose brute ou la contracter »⁵⁹³ ? Bergson ne reviendrait-il pas là à un positivisme ou même à un ultra-positivisme ? D'une part, l'intuition immédiate de la chose présente est pleine et laisse, de cette façon, tout le reste dans la négation. Comme le soulignent les dernières pages de *Matière et mémoire*, la matière est travaillée par une sorte de « pressentiment »⁵⁹⁴ de la mémoire en ce qu'elle manifeste une existence au-dessus de la durée, « elle n'en n'a pas besoin pour être: elle est toujours pareille, à tous les moments. C'est là la révélation de l'être naturel »⁵⁹⁵. Mais, d'autre part, cette première intuition pure n'est pas suffisante – il faudrait qu'elle soit doublée par du néant et Bergson n'est pas à l'aise devant ce rapport de l'Être et du néant –, elle a donc besoin d'être dépassée: « l'immédiateté de la perception pure n'est plus qu'un moment qui attend son dépassement »⁵⁹⁶. Cela fait qu'il n'y a plus l'Être et, à côté, du néant, mais un mélange de l'un et de l'autre. L'immédiateté naturelle devient un horizon inatteignable signifié par notre perception. La Nature, comprise par Bergson, « n'est pas seulement la chose perçue fascinante de la perception actuelle, elle est plutôt un horizon dont nous sommes déjà loin, une indivision

⁵⁹² *Ibid.*, pp. 234-235.

⁵⁹³ N, p. 86.

⁵⁹⁴ Merleau-Ponty se réfère au passage suivant dans le texte de Bergson: « Allons plus loin : la mémoire n'intervient pas comme une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'imiterait pas déjà à sa manière. Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse, parce que, soumise à la nécessité, elle déroule une série de moments dont chacun équivaut au précédent et peut s'en déduire : ainsi, son passé est véritablement donné dans son présent ». *Ibid.*, p. 249.

⁵⁹⁵ N, p. 86.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

primordiale et perdue, une unité que les contradictions de l'univers développé nient et expriment à leur manière »⁵⁹⁷.

Bergson a le mérite, reconnaît son successeur, d'appartenir à la catégorie de chercheurs qui veulent mettre en lumière ce qui dans l'expérience de l'homme se trouve à la limite, à savoir la notion de vie ou de chose naturelle. Son effort est celui de retourner à la source ou « plutôt au-dessus de ce tournant décisif où s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine ». Mais voilà que son effort est compromis, insiste Merleau-Ponty, par le danger du positivisme qui « fait de ce pré-humain un être avec lequel on coexiste »⁵⁹⁸. Du coup, « le retour de l'intuition à l'immédiat dans la coexistence traduit-il bien la pensée profonde de Bergson, qui vise à être un retour vers le primordial »⁵⁹⁹ ?

b. Les notions de vie et de durée : analyses et critiques

Poursuivant son projet « d'aller chercher l'expérience à la source », Bergson entreprend, dans *l'Evolution créatrice*, une analyse phénoménologique originale de l'opération naturelle de la vie. Ainsi, il redécouvre, derrière ce courant d'existence, une notion qui lui est familière, celle de « la durée »⁶⁰⁰. Pour ce faire, il part d'un constat: le phénomène de la vie, tout comme celui de la subjectivité, n'est ni un assemblage de parties extérieures les unes aux autres, ni une unité formée par une finalité imposée du dehors. La vie se comporte suivant ses propres critères, « elle ne s'y prend jamais comme nous pensons

⁵⁹⁷ N, p. 364.

⁵⁹⁸ *Ibid.*

⁵⁹⁹ N, p. 364.

⁶⁰⁰ En retraçant la généalogie du concept de « durée » chez Bergson, Merleau-Ponty remonte à un ouvrage publié en 1888 dans lequel il met en relation les notions de durée et de subjectivité. (Voir: BERGSON H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1888). Dans ce livre, Bergson interprétait la subjectivité comme durée s'opposant ainsi tant à ceux qui voulaient « faire de la conscience un ensemble de processus extérieurs les uns aux autres » comme à ceux qui cherchaient à « réduire l'unité de la conscience à une unité surajoutée à ces mécanismes ». De cette manière, la reconstruction de notre unité, commente Merleau-Ponty, est « dépassée par la cohésion de la durée que nous sommes, celle-ci n'étant pas devant nous comme un objet à construire ». N, p. 87.

qu'elle pourrait s'y prendre, remarque Merleau-Ponty »⁶⁰¹. Elle oscille tantôt au-dessus, tantôt au-dessous du cadre de la finalité: « Le cadre de la finalité est donc trop étroit pour la vie dans son intégralité. Au contraire, il est souvent trop large pour telle ou telle manifestation de la vie prise en particulier »⁶⁰². En effet, dans les détails, elle semble être au-dessous de la finalité lorsque, par exemple, elle crée des monstres et au-dessus, quand, de façon habituelle, ses « projets », tout comme pour l'œuvre d'art, ne se définissent et ne se comprennent qu'*a posteriori*. Il est certes possible de « lire une finalité », de « découvrir une idée » en « regardant en sens inverse du courant », toutefois notre lecture est biaisée si nous attribuons cette finalité à la vie ou à l'évolution créatrice⁶⁰³. Ce que nous voyons, en réalité, c'est « la trace laissée par l'évolution créatrice, pas l'évolution créatrice elle-même »⁶⁰⁴. Cette dernière n'est aucunement soumise à un « principe vital » ; il n'y a aucun contremaître qui dirigerait l'évolution de l'extérieur, car « il n'y a pas d'ouvrier, ou plutôt, il n'y a pas de distinction entre eux. Dans l'opération naturelle, la fin est immanente aux moyens »⁶⁰⁵.

Bergson se défend néanmoins d'un retour à une finalité interne. Les éléments de l'être naturel étant pourvus d'une « certaine indépendance », concevoir une liaison entre eux reviendrait à supposer un principe unificateur externe, « la finalité est externe ou elle n'est rien du tout, dit-il »⁶⁰⁶. De là,

⁶⁰¹ N, p. 87.

⁶⁰² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1948, p. 225.

⁶⁰³ N, p. 87.

⁶⁰⁴ *Ibid.*

⁶⁰⁵ *Ibid.* « Quand on pense à l'infinité d'éléments infinitésimaux et de causes infinitésimales qui concourent à la genèse d'un être vivant, quand on songe qu'il suffirait de l'absence ou de la déviation de l'un d'eux pour que rien ne marchât plus, le premier mouvement de l'esprit est de faire surveiller cette armée de petits ouvriers par un contremaître avisé, le "principe vital", qui réparerait à tout instant les fautes commises, corrigerait l'effet des distractions, remettrait les choses en place: par là on essaie de traduire la différence entre l'ordre physique et l'ordre vital, celui-là faisant que la même combinaison de causes donne le même effet d'ensemble celui-ci assurant la stabilité de l'effet lors même qu'il y a du flottement dans les causes. Mais ce n'est là qu'une traduction : en y réfléchissant, on trouve qu'il ne peut pas y avoir de contremaître, par la raison très simple qu'il n'y a pas d'ouvriers ». BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, pp. 226-227.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 41. Bergson se réfère à la théorie de la finalité interne de Kant, sans pourtant nommer explicitement son auteur. Malgré des réticences affichées envers cette théorie, Merleau-Ponty suggère toutefois la possibilité d'un malentendu dans son interprétation, car pour Kant

l'impossibilité de soutenir une telle thèse. L'expérience, par contre, nous montre que le vivant est traversé par une histoire naturelle qui en quelque sorte le définit: « L'organisme vivant est "une série *unique* d'actes constituant une véritable histoire" »⁶⁰⁷. Ainsi, en définissant l'organisme et la vie depuis la perspective de la temporalité, Bergson « les mets en dehors de toute comparaison avec un système physique »⁶⁰⁸. En effet, alors qu'un système physique prétend que « tout est donné » – le passé et l'avenir étant visibles dans un unique moment présent⁶⁰⁹ – l'organisme perçu comme système naturel présente un rapport au temps complètement différent:

« L'organisme, et l'univers entier défini comme système naturel, commente Merleau-Ponty, se définit au contraire par le fait que le présent n'est pas identique au passé. On peut dire du système physique qu'il est recréé à chaque moment, qu'il est toujours nouveau, ou bien qu'il est incréé et qu'il est identique à son passé, mais il n'en est jamais non plus séparé: il se continue »⁶¹⁰.

Face aux principes traditionnels de la finalité et de la causalité, Bergson pose le principe de la durée « qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent »⁶¹¹. « Tout est dans le temps, disait-il »⁶¹². La durée devient ainsi le

« ce qui définit la finalité interne [...] ce n'est pas qu'elle soit interne à un organisme, c'est qu'il y ait immanence entre fin et moyens ». N, p. 87. Les deux pensées ne seraient donc pas si divergentes.

⁶⁰⁷ Les guillemets à l'intérieur de la phrase sont une citation de Bergson reprise par Merleau-Ponty. N, p. 88. Tout être vivant, en tant que tel, est le produit de l'histoire de l'évolution de la vie. Ainsi, « ce que l'évolution de la vie révèle, c'est que le fait que nous appartenons à une histoire évolutive, commente Paola Marrati ». MARRATI Paola, « Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson », in *MLN*, vol. 120, décembre, 2005, [pp. 1099-1111] p. 1101. La traduction est personnelle.

⁶⁰⁸ N, p. 88.

⁶⁰⁹ « L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*. Dans cette hypothèse, passé, présent et avenir seraient visibles d'un seul coup pour une intelligence surhumaine, capable d'effectuer le calcul ». BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 38.

⁶¹⁰ N, p. 88.

⁶¹¹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 46.

⁶¹² *Ibid.* p. 46.

principe d'unité interne de l'être vivant: « *Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit* »⁶¹³. Il n'est pas question ici d'une conscience intérieure à l'organisme vivant, ni de notre propre conscience du temps, mais bien d'une véritable institution – une *Stiftung* au sens husserlien, dira Merleau-Ponty – c'est-à-dire « un acte inaugural qui embrasse un devenir sans être l'extérieur de ce devenir »⁶¹⁴. La durée se saisit – à l'image de la Nature primordiale schellingienne – par la vie, c'est-à-dire « quand on se "laisse vivre" et en quelque sorte traverser par elle »⁶¹⁵; de là le rapprochement entre l'être et la durée. Mais voilà que la durée qui fait foi d'unité à l'origine – rappelons que pour Bergson, elle « marque le vivant de son empreinte »⁶¹⁶ – tend toutefois à se dissoudre peu à peu:

« L'unité de la vie est toute entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, l'harmonie n'est pas en avant, mais en arrière. L'unité vient d'une *vis a tergo*: elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait. L'élan se divise de plus en plus en se communiquant. [...] L'évolution n'est pas seulement un mouvement en avant; dans beaucoup de cas on observe un piétinement sur place, et plus souvent encore une déviation ou un retour en arrière »⁶¹⁷.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 16.

⁶¹⁴ N, p. 88. Dans l'essai « Bergson se faisant », Merleau-Ponty considère que Bergson opère une sorte de « réduction » par laquelle chaque chose est perçue « *sub specie surationis* ». De la sorte, « on voit déjà se dessiner un *espace du dedans*, une extension, qui est le monde où Achille marche ». Si la durée est changement, devenir ou mobilité, elle n'est pas que cela. Pour Bergson, elle est « l'être au sens vif et actif du mot ». EP, p. 241.

⁶¹⁵ WORMS Frédéric, « La conscience ou la vie? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes II*, PUF, coll. « Epiméthée », 2004, [pp. 186-206], pp. 198.

⁶¹⁶ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 37.

⁶¹⁷ *Ibid.*, pp. 104-105. Merleau-Ponty donne l'exemple bergsonien des tendances de la vie qui, au départ, sont dans une implication réciproque, mais, à cause d'un « équilibre instable des tendances » viennent à se défaire en animaux, végétaux ou microbes: « Ces trois formes vivantes sont des fonctions complémentaires que la vie contenait à l'état d'implication réciproque, commente notre auteur: la vie est comme une gerbe qui s'ouvre; l'unité est au départ. Ainsi, c'est parce que le végétal est porté par le même élan qui porte l'animal que l'on

Il semblerait qu'il y ait, au départ, un élan commun au monde de la vie ; un élan qui se traduit par unité primitive, une force impulsive mais qui n'exclut pas « des divergences dans le résultat, imprévisibles au départ. L'harmonie est plutôt en arrière qu'en avant »⁶¹⁸.

Dans cette première phase d'analyse (chapitre 1 et 2 de *L'évolution créative*), Merleau-Ponty loue l'effort de Bergson pour intégrer la finitude et la contingence dans sa conception de la Nature et de la vie. Effectivement, la vie, pour ce dernier, est conçue dans un premier temps comme un principe à la fois fini et aveugle. L'élan de la vie est certes une force, mais une force limitée en raison de la durée: « L'élan de la vie est finie, il s'épuise assez vite, relève Merleau-Ponty »⁶¹⁹. Il a donc besoin de choisir, de se déterminer ne pouvant « aller loin dans plusieurs directions à la fois »⁶²⁰. Étant, au cœur du monde vivant organisé, une force limitée qui tente de se surpasser, celle-ci « reste inadéquate, insistera Bergson, à l'œuvre qu'elle tend à produire »⁶²¹. Dès lors, la vie manifeste, dans sa structure interne, une « contradiction constitutive »: d'une part, elle est mouvement créatif – c'est ce mouvement qui est à la source de formes déterminées (telle plante ou tel animal) – mais, d'autre part, cette « détermination des formes vivantes les sépare de l'élan »⁶²²: « La vie en général est la mobilité même, écrit encore Bergson ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle »⁶²³. De cette façon, la vie, comprise comme mobilité, est le scénario de deux mouvements différents à la fois qu'antagonistes: un acte créatif par lequel va émerger une nouvelle forme et un acte par lequel se détermine cette forme. Il y a nécessairement prolongement d'un mouvement dans l'autre, qui n'a pas lieu

trouve dans le végétal une reproduction sexuée, qui est un luxe à cette échelle, et qui ne s'explique que par le fait que les animaux devaient y venir ». N, p. 88.

⁶¹⁸ N, p. 89.

⁶¹⁹ *Ibid.*

⁶²⁰ BERGSON H., *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 142.

⁶²¹ *Ibid.*, p. 127.

⁶²² N., p. 89.

⁶²³ BERGSON H., *L'évolution créatrice, op. cit.*, pp. 128-129.

pour autant, d'après l'auteur de *L'évolution créatrice*, sans une certaine « distraction » dans le choix directionnel:

« De bas en haut du monde organisé c'est toujours un seul grand effort ; mais, le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir. Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner »⁶²⁴.

Merleau-Ponty retrouve chez Bergson l'inspiration schellingienne selon laquelle la Nature n'est pas seulement un principe producteur ni un simple produit, mais plutôt l'un et l'autre à la fois: « Elle [la Nature productrice] dépasse le produit, dans l'acte même de le créer, mais ce dépassement, le plus souvent, est fictif, et la création de la vie n'est plus que la reproduction d'un même être »⁶²⁵. Le succès de cet élan productif est, dans les termes de Merleau-Ponty, ambigu. Le succès est effectivement atteint par l'avènement et le développement de nouvelles formes vivantes, mais ces dernières sont, pour ainsi dire, en décalage eu égard au mouvement originaire. Il suit que l'insuccès semble être la règle générale⁶²⁶. Maintenant, qu'en est-il de l'homme ? Peut-il ou doit-il être considéré comme le véritable succès de l'évolution, son but ou son terme ? En réalité, il serait lui aussi « le résultat d'une lutte contingente » avec les autres espèces⁶²⁷. Si l'on devait parler de lui en termes de succès, ce n'est qu'en raison de son adhérence à du « non achevé » et parce qu'il est détenteur de création. Ainsi, l'homme ne peut nullement figurer comme le but ultime de

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁶²⁵ N, pp. 89-90.

⁶²⁶ « De ce nouveau point de vue, l'insuccès apparaît comme la règle, le succès comme exceptionnel et toujours imparfait ». BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 130. Pour appuyer ses propos, Bergson invite à analyser les quatre directions dans lesquelles s'est engagée la vie animale afin de démontrer que deux d'entre elles conduisent à une impasse. Pour plus d'informations, voir: *Ibid.*, pp. 130-134.

⁶²⁷ N, p. 90.

l'évolution s'étant détourné « d'une partie des tendances que la vie impliquait »⁶²⁸: « *Tout se passe comme si un être indécis et flou, surligne Bergson, qu'on pourra appeler comme on voudra, homme ou sur-homme, avait cherché à se réaliser, et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même* »⁶²⁹.

De la sorte, la nature vivante se définit ici comme « un principe d'unité fini » qui s'accorde avec la contingence, non dans un rapport de domination mais de composition. Voilà pourquoi Merleau-Ponty dit que la vie se fait en se défaisant⁶³⁰. Celle-ci ne peut alors nullement être regardée comme un principe immanent qui forcerait de l'intérieur les éléments extérieurs: « Entre le producteur et le produit, il y a une nécessaire discordance qu'on ne peut regretter, dit encore Merleau-Ponty, car elle constitue la réalisation même de la vie »⁶³¹. Si finalité intérieure il y a, ce n'est qu'en raison d'une finalité alourdie. Les moyens sont à même de détourner la fin convoitée, grâce à « leur résistance, leur inertie, gagne la fin »⁶³². En accord avec une telle conception, la contingence présente dans la production naturelle ne saurait être un défaut. Reprenant l'exemple bergsonien de la route, les accidents de terrain ne sont plus des obstacles pour l'évolution ; au contraire, « ils lui fournissent l'indispensable, le sol même sur lequel elle se pose »⁶³³. Pour autant, la Nature vivante s'affirme comme une sorte de « mélange », de « caractère mixte », son sens étant « d'insérer de l'indétermination dans la matière », de « fabriquer un mécanisme qui triomphât du mécanisme »⁶³⁴. Tel paraît être le premier objectif de Bergson: donner une valeur positive à la contingence et à la finitude présente dans la vie ; « La matière à l'intérieur de la vie, précise Merleau-Ponty, a une valeur positive. La matière, en faisant obstacle à la vie, lui donne non seulement le

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice, op. cit.*, pp. 267-268.

⁶³⁰ N, p. 90.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ BERGSON H., *L'évolution créatrice, op. cit.*, p. 103.

⁶³⁴ Bergson cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 91.

terrain sur lequel elle peut se réaliser, mais encore la façon de se réaliser »⁶³⁵. Cependant, tandis que la philosophie de Bergson s'approche, d'après Merleau-Ponty, d'une interprétation de la vie qui va dans le sens d'« un travail de soi à soi » en vue de sa propre réalisation⁶³⁶ – s'opposant ainsi à toute analyse substantialiste – à partir du chapitre 3 de *L'Évolution créatrice*, un nouveau virage ontologique est entrepris.

En effet, dès le chapitre 3, la vie prend une autre dimension, elle « devient création pure, acte indivis qui ne se quitte pas lui-même »⁶³⁷. Pour Merleau-Ponty, cette nouvelle vision de la vie est déjà palpable dans l'exemple susmentionné de la route: « [S]i l'on considère le tout de la route et non plus chacune de ses parties, affirme Bergson, les accidents de terrain n'apparaissent plus que comme des empêchements ou des causes de retard, car la route visait simplement la ville et aurait voulu être une ligne droite⁶³⁸. La vie se convertit ainsi en « un principe en pensée » concevable hors de son opération⁶³⁹. C'est comme si,

⁶³⁵ N, p. 91. Merleau-Ponty reprend dans son cours la comparaison de Bergson entre la matière et le langage. De la même manière que le langage paraît dans un premier temps être un obstacle pour la pensée, il est en réalité l'unique moyen pour la conscience de se réaliser:

« Or, cette mobilité des mots, faite pour qu'ils aillent d'une chose à une autre, leur a permis de s'étendre des choses aux idées. Certes, le langage n'eût pas donné la faculté de réfléchir à une intelligence tout à fait extériorisée, incapable de se replier sur elle-même. Une intelligence qui réfléchit est une intelligence qui avait, en dehors de l'effort pratiquement utile, un surplus de force à dépenser. C'est une conscience qui s'est déjà, virtuellement, reconquise sur elle-même. Mais encore faut-il que la virtualité passe à l'acte. Il est présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. Elle eût vécu dans un état de somnambulisme, extérieurement à elle-même, hypnotisée sur son travail. Le langage a beaucoup contribué à la libérer. Le mot, fait pour aller d'une chose à une autre, est, en effet, essentiellement, déplaçable et libre. Il pourra donc s'étendre, non seulement d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant représentée encore, à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée. Ainsi va s'ouvrir aux yeux de l'intelligence, qui regardait dehors, tout un monde intérieur, le spectacle de ses propres opérations. Elle n'attendait d'ailleurs que cette occasion. Elle profite de ce que le mot est lui-même une chose pour pénétrer, portée par lui, à l'intérieur de son propre travail ». BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., pp. 159-160.

⁶³⁶ N, p. 91.

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., pp. 103-104. Le surlignage de la dernière phrase est de nous.

⁶³⁹ N, p. 92.

suivant les commentaires de Jankélévitch, la vie n'avait pas « besoin du corps, au contraire, elle voudrait bien être seule et aller droit à son but sans avoir à transpercer les montagnes [...]. Si elle n'avait pas à compter sur ce fardeau, quels miracles la vie n'accomplirait-elle pas »⁶⁴⁰. La vie s'élève dès lors en une « causalité éminente » qui contiendrait l'évolution entière dans son principe. Par là, elle n'est plus d'abord une réalité physique, mais transcendante. En d'autres termes, l'opération de la vie devient une série d'actes soumis à un principe d'unité transcendant toutes les formes de contingences: « L'opération de la vie, souligne Merleau-Ponty, n'est que l'envers de la réalité »⁶⁴¹. Dans cette perspective, l'élan vital n'est plus un principe mais une tentative, une espèce de « réservoir » à âmes: « Ainsi se crée sans cesse des âmes, dit Bergson, qui cependant, en un certain sens, préexistaient »⁶⁴². L'élan vital n'est donc plus une opération ou un principe mais un réservoir, et ceci en raison d'un positivisme – Merleau-Ponty parlera même, dans une note du *Visible et l'invisible*, d'un ultra-positivisme⁶⁴³ – qui accompagne la philosophie de Bergson et qui consiste à attribuer une signification ultime positive aux éléments négatifs de la réalité. Pour ce faire, il divise l'élan vital en deux termes, le physique et le psychique, tachant de faire dériver le premier du second: « Supposons, un instant [...] que le physique soit du psychique inversé »⁶⁴⁴. La matière est engendrée par un arrêt de l'action créatrice de la vie. Cette dernière apparaît alors « comme ce qui reste de l'élan quand celui-ci s'est détendu: il y a eu un geste créateur, et ce geste s'est défait, il est devenu matière, insiste encore Merleau-Ponty »⁶⁴⁵. D'après cette conception, la vie ne serait que « l'effort de la conscience pour se retrouver dans la matière »⁶⁴⁶.

⁶⁴⁰ Jankélévitch cité par Merleau-Ponty. Voir: *Ibid.* Référence chez Jankélévitch: JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1931, pp. 237-238.

⁶⁴¹ N, p. 92.

⁶⁴² BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 270.

⁶⁴³ VI, p. 246.

⁶⁴⁴ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 203.

⁶⁴⁵ N, p. 93.

⁶⁴⁶ *Ibid.*

Pour Merleau-Ponty, cette élévation de la vie à un principe transcendant représente, chez Bergson, un renversement de position ontologique. Il remplace une conception moniste et dialectique de la matière et de la vie – l'élan était, selon cette perspective, une unité indivisible, à la fois active et passive – par une nouvelle forme de dualisme, voire d'émanatisme: la matière provient ici du premier élément « par détente de celui-ci, elle en est tirée par inversion »⁶⁴⁷. Il paraissait inévitable d'arriver à de telles conclusions, car si la conscience est durée, elle ne se conçoit pas sans multiplicité. Or si l'unité est cherchée en premier, comme dans le positivisme, il est nécessaire de poser une unité au-delà de la durée, une « supraconscience ». En définitive, « le concept de Nature doit éclater, regrette Merleau-Ponty, et céder la place à Dieu ». De là, la renaissance d'un dualisme que Bergson avait rejeté dans un premier temps:

« On retrouve, dira enfin Merleau-Ponty, dans ce mouvement du second au troisième chapitre de l'Evolution créatrice, cette habitude qu'a Bergson de passer à une réalité, il y a une négation, d'où la traduction de cette négation en termes positifs (ici le physique et le psychique) et d'où, finalement, afin de conserver malgré tout l'unité positive, l'incorporation de cette nouvelle négation dans les concepts d'être et de positif »⁶⁴⁸.

c. Être et contingence

Arrivé au terme de son analyse, Merleau-Ponty reconnaît le mérite de Bergson d'avoir entrepris une réflexion honnête et sérieuse sur la relation entre le moi (percevant) et l'être (perçu). De cette façon, l'essence de la pensée bergsonienne tient à « la manière dont son regard rencontre les choses ou la vie, son rapport vécu avec lui-même, la nature et les vivants, son contact avec l'être en nous et hors de nous »⁶⁴⁹. A nouveau, c'est la perception comme ouverture sur l'être qui est mise à l'honneur chez cet auteur: « La perception fonde tout, commente Merleau-Ponty dans *Eloge de la philosophie*, parce qu'elle nous

⁶⁴⁷ *Ibid.*

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁴⁹ EP, p. 245.

enseigne, pour ainsi dire, un rapport obsessionnel avec l'être: il est là devant nous, et pourtant il nous atteint du dedans »⁶⁵⁰. La perception nous révèle ici une vérité ontologique indéniable: « [L]a matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous, soutient Bergson ; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes »⁶⁵¹. « Nous en sommes » signifie que les événements extérieurs nous sont intérieurs, que notre vie, nos rêves sont tapissés par ce que nous voyons, « ces animaux sont des variantes humoristiques de nous-mêmes, tous les êtres font une symbolique de notre vie et c'est encore elle que nous lisons en eux »⁶⁵². Bergson s'est donc appliqué à décrire ce lien qui nous unit aux autres formes d'être, cette « entente » ontologique que Merleau-Ponty traduira plus tard par le concept de chair.

De la sorte, sa philosophie peut être considérée effectivement comme « un contact avec les choses »⁶⁵³, mais un contact désencombré de toutes idées négatives ; de là, la critique de Merleau-Ponty envers ce qu'il juge être une nouvelle forme de positivisme. Autrement dit, Bergson, dans sa description du monde, admet incontestablement la présence d'une certaine contingence, d'un lot de négativité mais toujours subordonnés à une réalité plus consistante: l'élan vital, l'existence même des choses, celle de Dieu. Ainsi, l'idée de néant est « moins chassée qu'incorporée à l'idée d'Être »⁶⁵⁴. En fin de compte, les idées de « néant », « de possibilité » ou de « désordre » ne sont, dans la pensée de Bergson, que des idées relatives à notre manière de penser eu égard à une être plus plein⁶⁵⁵: « Dire que quelque chose n'est pas là, c'est dire qu'autre chose est

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁵¹ BERGSON H., « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 137.

⁶⁵² EP, p. 24.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁵⁴ N, p. 79.

⁶⁵⁵ Pour plus d'informations sur l'analyse de ces concepts chez Bergson, voir: N, pp. 94-102. Nous recommandons également d'autres analyses sur ce thème, à savoir: CAYEMAEX Florence, « Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique. Coup d'œil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme », in A. François (éd.), *L'Évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, pp. 261-283. TOADVINE T., « Nature and Negation: Merleau-Ponty's reading of Bergson », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, op. cit., pp. 107-117. LARISON M., *L'Être en forme*, op. cit., pp. 87-95.

là, commente Merleau-Ponty »⁶⁵⁶. L'absence d'une chose se ramène à la présence d'une autre. Il y a, dans la pensée négative, une affirmation de la pensée »⁶⁵⁷. Il s'ensuit que le type de questions comme « pourquoi quelque chose plutôt que rien » ou « comment comprendre que quelque chose existe » perdent leur valeur dans ce cadre de pensée, d'autant plus lorsque l'on se place non plus depuis la perspective de la « fabrication », mais du point de vue d'une production naturelle: « Il faut retourner à un être qui existe tout bonnement »⁶⁵⁸. Derrière ces questions qui donnent le vertige se trouve toujours une certitude inébranlable: « L'existence, dit Bergson, m'apparaît comme une conquête sur le néant »⁶⁵⁹. La philosophie de Bergson paraît donc conduire vers la fin de l'angoisse et du vertige, mais, avertit Merleau-Ponty, « ses affirmations tranquilles sont plus une répression du vertige qu'une tranquillité véritable »⁶⁶⁰.

En réalité, nous ne pouvons ignorer l'existence d'un négatif opérant – qui n'est pas un néant absolu pour Merleau-Ponty – présent à la fois du côté du sujet et de l'objet⁶⁶¹. Du côté du sujet, l'écart qui le sépare du restant des êtres impose la nécessité d'une dialectique oscillant entre le positif et le négatif et ceci dans le but d'une connaissance plus profonde de l'Être⁶⁶². L'intuition ne consiste pas

⁶⁵⁶ N, p. 97.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ N, p. 95.

⁶⁵⁹ BERGSON H., *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 276.

⁶⁶⁰ N, p. 79.

⁶⁶¹ « Comme pour Heidegger, donc, la négativité de Merleau-Ponty est une négativité qui est intérieure à l'être, affirme le penseur Leonard Lawlor ; c'est le "vrai négatif", et donc c'est, comme Merleau-Ponty le dit fréquemment dans *Le visible et l'invisible* "quelque chose" ». LAWLOR Leonard, « L'héritage de *L'origine de la géométrie*: les limites de la phénoménologie chez Merleau-Ponty et Derrida », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'Ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, [pp. 337-348] p. 340.

⁶⁶² « Comme pensée circulaire. Puisqu'elle ne veut sacrifier l'un à l'autre ni l'irréfléchi ni la réflexion, la pensée dialectique s'apparaît à elle-même comme développement, en même temps que comme destruction, de ce qui était avant elle, et de même ses conclusions garderont en elles-mêmes tout le progrès qui y a conduit. La conclusion n'est à vrai dire que l'intégration des démarches précédentes. Le dialecticien est donc toujours un "commençant". C'est dire que la circularité de la pensée dialectique n'est pas celle d'une pensée qui a fait le tour de tout et ne trouve plus rien de neuf à penser : au contraire, la vérité cesserait d'être vérité en acte si elle se séparait de son devenir, ou l'oubliait, ou le mettait vraiment au passé, et tout est toujours à penser de nouveau pour la dialectique ». RC, pp. 80-81.

toujours à être installé dans l'Être, « il y a du mouvement entre le positif et le négatif »⁶⁶³. On a besoin de se poser des questions pour avancer intellectuellement. Notre connaissance procède par interrogation et non par fusion ou par intuition de l'intuition. Du côté de l'objet (de la Nature), il y a une contradiction féconde, une négation opérante qui est la condition vitale d'une existence naturelle traversée par une histoire:

« La vie n'est pas négativité, spécifie Merleau-Ponty: c'est un *pattern* de négations, un système d'oppositions qui fait que ce qui n'est pas ceci est cela, champ, dimension – dimension = la profondeur pour les êtres plats. L'impossible devient possible. Relativement à une dimension subordonnée, c'est mon être. Mais l'ouverture n'est pas ouverture a tout: c'est une ouverture spécifiée »⁶⁶⁴.

L'Être en tant qu'existant, contingent, historique n'est pas un Être sans faille. Cette réflexion permet à Merleau-Ponty de rapprocher Bergson de Sartre. Pour l'un comme pour l'autre, « l'objet, pris en lui-même, est tout ce qu'il est ». Et bien que le premier soit positiviste et le deuxième négativiste, leurs théories se rejoignent en ce « que l'une et l'autre n'admettent pas de mélange de l'Être et du néant »⁶⁶⁵. Leur pensée n'inclut pas de place pour une possible de fusion entre ces concepts ; d'où l'impossibilité pour eux de parvenir à une conception de la Nature ou de l'histoire:

« On ne peut élaborer un concept valable de Nature que si l'on trouve quelque chose à la jointure de l'Être et du néant, conclut Merleau-Ponty. Malgré ce que dit Bergson, il y a une parenté entre les concepts de Nature et de contingence radicale. Afin d'élaborer ce concept, il faut sortir du positivisme ou du négativisme qui maintiennent toujours un écart entre l'objectif

⁶⁶³ *Ibid.*

⁶⁶⁴ N, pp. 302-303.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 101.

et le subjectif, et qui rendent donc impossible ce subjectif-objectif que sera toujours la Nature »⁶⁶⁶.

3.3. Husserl

Si la conférence de Merleau-Ponty sur la notion de Nature chez Husserl fut de courte durée – nous savons par Xavier Tilliette qui suivit son cours que seulement deux sessions ont été consacrés à ce thème⁶⁶⁷ – elle n'en fut pas moins importante pour autant. En effet, il est significatif que cette réflexion s'inscrive à la fin du *conspectus* historico-philosophique. Nous y retrouvons là des thèmes chers à notre auteur pour qui Husserl fut « un initiateur et un révélateur [...], soucieux de dégager le Husserl implicite qui lui ressemblait comme un frère »⁶⁶⁸. Dans ces leçons, Merleau-Ponty ne concourt pas à « une interprétation cohérente de Husserl »⁶⁶⁹, mais il tente, à partir des *Ideen II*, ainsi qu'à partir de textes plus tardifs comme *Renversement de la doctrine copernicienne: la Terre comme arche-originale ne se meut pas*, de circonscrire et de définir l'impensé de Husserl, la Nature Primordiale qui sous-tend toute conscience théorique: « Nous avons enfin retracé (tel qu'il est consigné dans les *Ideen II*) le chemin par lequel Husserl, parti, lui, de l'exigence réflexive la plus rigoureuse, rejoint le problème de la Nature »⁶⁷⁰. C'est en ce sens que Merleau-Ponty parvient à rapprocher la philosophie de Husserl de celle de Schelling ou encore des romantiques: « Husserl retrouve certains soucis de Schelling, d'où sa place ici, remarque Merleau-Ponty »⁶⁷¹. Tout comme Schelling, Husserl conçoit la

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁶⁷ « Merleau-Ponty avait choisi pour objet de son enseignement pendant le semestre de 1957, explique Xavier Tilliette, la philosophie de la Nature. Il ne termina pas le programme annoncé, mais il devait sur sa lancée le reprendre et le prolonger les années suivantes. C'est à ce cours de 1957 qu'appartiennent les deux leçons conjointes que nous transcrivons ici, avec l'aimable autorisation des héritiers littéraires et grâce au bon accueil de M. Jean Wahl. Elles ont été prononcées les 14 et 25 mars ». P2, p. 214.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁶⁶⁹ MERLEAU-PONTY M., *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1998, p. 15.

⁶⁷⁰ N, p. 365.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 102.

nécessité de mettre entre parenthèse – Husserl parlera de réduction phénoménologique – l'attitude naturelle pour retrouver le lien primordial avec la Nature de manière consciente cette fois-ci, c'est-à-dire dans le but d'« éclairer, dévoiler une *Weltthesis* qui est pré-réflexive »⁶⁷².

La méthode phénoménologique de Husserl tachera donc de « révéler » et d'« expliciter » le lien primordial qui nous unit au monde: « La phénoménologie veut découvrir une passivité originaire »⁶⁷³. Pour ce faire, il suggère de revenir à la *Lebenswelt*, au monde vécu avant toute théorisation, à la sphère d'expérience antérieure à toute réflexion. Dans *Ideen II*, il part d'une première définition de la Nature telle qu'elle est conçue par la science (point a) pour arriver à une deuxième définition plus proche de notre expérience vécue (point e). Le point d'inflexion de sa démarche philosophique sera donc de montrer – nous passerons nous-aussi par les mêmes étapes que lui, de même que l'a fait Merleau-Ponty dans son cours – qu'il existe une sphère d'expérience primordiale et fondamentale à toute identité réflexive. Dans cette sphère, nous retrouvons le corps propre comme phénomène particulier d'expériences (point b), la présence d'autres corps humains (point c) et enfin, la Terre, comme domaine (*Umwelt*) de nos actions (point d)⁶⁷⁴.

a. Première définition de la Nature conçue à partir des choses

Husserl envisage, dans *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Ideen II)*, une première définition de la Nature conçue comme un objet de la science de la nature, soit comme « l'« univers » spatio-temporel en totalité, le

⁶⁷² *Ibid.*, p. 103.

⁶⁷³ *Ibid.* Husserl cherche à rendre compte de l'irréfléchi, du non-pensé. En ce sens, réfléchir consiste à dévoiler l'irréfléchi.

⁶⁷⁴ Nous nous sommes appuyés, pour notre analyse, sur quelques textes clés. Parmi eux, les notes de cours de Xavier Tilliette (dans PC2), les notes de cours de Maurice Merleau-Ponty sur *L'origine de la géométrie de Husserl*, les résumés de cours de Maurice Merleau-Ponty portant sur « Husserl aux limites de la phénoménologie » (dans RC) et enfin, l'essai de notre auteur, « Le philosophe et son ombre », qui reprend pratiquement textuellement ces leçons sur le concept de Nature chez Husserl.

domaine entier de l'expérience possible »⁶⁷⁵. La Nature ici posée est celle des *blosse Sachen*, de « la sphère, dira encore Husserl, de pures et simples choses »⁶⁷⁶ ou, dans les termes pontien, de « l'ensemble des choses qui ne sont que des choses »⁶⁷⁷. Il s'agit de la Nature objective de Descartes, des géomètres, des sciences de la nature face à laquelle le « Je » se place en pur sujet théorique et indifférent⁶⁷⁸, un « Je qui se fait "indifférent", "pur connaisseur" pour saisir dans le reste, étaler devant lui, "objectiver" toutes choses et en acquérir la possession intellectuelle »⁶⁷⁹. Cette vision de la Nature ne s'obtient que par réduction, par mise entre parenthèse, c'est-à-dire par dépouillement ou épuration « de tout prédicat praxique et de tout prédicat de valeur »⁶⁸⁰. Une telle démarche conceptuelle, dont l'entreprise paraît pour le moins antinaturelle, trouverait néanmoins son fondement dans la structure de la perception humaine: « [I]l y a dans tout homme savant, ou même simplement percevant, une marche vers une conception de ce genre »⁶⁸¹. Autrement dit, la conception objective de la Nature – qui est en réalité le résultat d'une abstraction – s'imposerait à nous lorsque nous nous positionnons depuis la perspective du sujet théorique. De ce point de vue, les choses n'existent pour nous que sous leurs aspects matériels, « comme des tables, dont nous ne rencontrons que la couche de matérialité, ou des hommes, dont nous ne rencontrons que la couche d'animalité »⁶⁸².

⁶⁷⁵ HUSSERL Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 23.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁷⁷ N, p. 104.

⁶⁷⁸ Dire que le sujet est indifférent ne signifie pas qu'il est inactif au sens qu'il « n'accomplirait aucune espèce d'évaluation ». Il est indifférent « à l'égard de son objet, à l'égard de la réalité constituée dans des apparences, c'est-à-dire qu'en ce qui le concerne il n'attache pas de valeur à un tel être, et qu'il n'a donc aussi dans la pratique aucun intérêt à l'égard de ses changements ». HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 52.

⁶⁷⁹ OPO, pp. 1270-1271.

⁶⁸⁰ OPO, p. 1271.

⁶⁸¹ N, p. 104.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 105. Dans « Le philosophe et son ombre », Merleau-Ponty reprend la distinction husserlienne entre l'attitude naturaliste et l'attitude personaliste. Alors que l'attitude naturaliste s'appuie sur des pures théories ou conceptualisation, l'attitude personaliste

Le Je théorique face aux choses pures cherche à les saisir (*erfassen*), à les objectiver et oublier, de la sorte, la dimension existentielle qui nous lie à elles. Ainsi, pour Husserl, de même que pour Merleau-Ponty, la conception de la Nature véhiculée par l'attitude théorisante ne peut que déboucher sur une ontologie déviante ou erronée: « Ce qui est faux dans l'ontologie des *blosse Sachen*, ponctue Merleau-Ponty dans « Le philosophe et son ombre », c'est qu'elle absolutise une attitude de pure théorie (ou d'idéalisation), c'est qu'elle omet ou prend comme allant de soi un rapport avec l'être qui fonde celui-là en mesure de sa valeur »⁶⁸³. Or cet « univers des théories » – et c'est là la clef pour la compréhension du retournement ontologique qu'opère Husserl – ne serait pas possible sans un univers antérieur, primordial: « L'univers de la théorie sous-entend un univers déjà présent »⁶⁸⁴. Il s'agit du monde perçu. Husserl va donc creuser au-dessous de la Nature objective afin de retrouver la Nature fondamentale, celle qui bruisse sous nos pensées (*vor aller Thesis*). Tandis que la première « se donne comme un monde construit », la deuxième « se donne en chair et en os, *Leibhaft* »⁶⁸⁵, « les objets constitutifs originaires, rapporte Tilliette dans ses notes, se donnent *leibhaft* »⁶⁸⁶. Notre perception se trouve ici enlisée, impliquée, engagée dans les choses perçues, il n'y a plus de distance imposée entre un Je indifférent et un objet plat. Derrière les *blosse Sachen*, « il y a la

considère l'attitude naturelle comme une véritable source de connaissance. La Nature, en ce sens, n'est pas d'abord un objet d'étude mais « notre entourage »: « Avant toute réflexion, écrit Merleau-Ponty, dans la conversation, dans l'usage de la vie, nous tenons une « attitude personaliste » dont le naturalisme ne peut rendre compte, et les choses sont alors pour nous, non par nature en soi, mais « notre entourage ». OPO, p. 1271. Voici comment Husserl qualifie « l'attitude personaliste » face à l'attitude naturaliste dans les *Ideen II*: « Tout autre est l'attitude personaliste dans laquelle nous sommes, à tout moment, quand nous vivons ensemble, quand nous parlons les uns avec les autres, quand nous nous serrons la main pour nous saluer, quand nous sommes en rapport les uns avec les autres dans l'amour et l'aversion, le sentiment et l'action, la parole et la discussion ; dans laquelle nous sommes, pareillement, quand nous considérons les choses que nous environnent justement comme notre environnement et non, comme dans les sciences de la nature, en tant qu'une nature et non, comme dans les sciences de la nature en tant qu'une nature "objective" ». HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 258.

⁶⁸³ OPO, p. 1271.

⁶⁸⁴ N, p. 105.

⁶⁸⁵ *Ibid.*

⁶⁸⁶ PC2, pp. 219-220.

solidité du perçu »⁶⁸⁷, un être primordial qui témoigne d'un « caractère insurmontable »⁶⁸⁸, d'une sphère ultime sous laquelle il n'y a plus rien et qui laisse transparaître une signification et une histoire. La *res extensa* cartésienne ainsi que l'univers scientifique prennent racine dans une sphère préalable qui un sens et un déploiement dans le temps. Mais, en quoi consiste exactement cette sphère d'expérience préalable ? Qu'y trouve-t-on ? Merleau-Ponty, en lisant Husserl, distingue trois renvois intentionnels fondamentaux : le corps propre, les autres et notre milieu (la Terre).

b. Le corps propre au-delà des *blosse Sachen*

Le corps propre manifeste une originalité et une identité en quelque sorte indépendantes de la conscience théorique, de telle manière que nous sommes en droit de le considérer comme un « sujet généralisé »⁶⁸⁹ ou un « corps sujet » (*Subjekt Leib*)⁶⁹⁰. De cette manière, l'attention particulière (ou réduction) au corps comme « phénomène » révèle, d'après Husserl, une série de caractéristiques propres que Merleau-Ponty cherche à mettre en évidence : le corps se manifeste tout à la fois comme source de potentialités (1), comme « excitable » ou capable de sentir (2) et enfin, comme objet de mesure, « chose étalon » (3).

(1) En premier lieu, la chose perçue éveille en moi une multitude de possibilités motrices. Elle devient, par là-même, « fonction des mouvements de mon corps »⁶⁹¹, d'où la belle formule utilisées par Merleau-Ponty dans « Le philosophe et son ombre » : « Entre les mouvements de mon corps et les "propriétés" de la chose qu'ils révèlent, le rapport est celui du "je peux" aux merveilles qu'il est en son pouvoir de susciter »⁶⁹². Ces mouvements ne sont pas à comprendre à partir d'une simple perspective physique : « La perception n'est

⁶⁸⁷ N, p. 106.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁸⁹ « Mais en restituant le corps phénoménal on n'a pas cherché à montrer l'idéalité du corps, ni à le réintégrer à la conscience comme l'un de ses objets. On a cherché à montrer qu'il est sujet généralisé, envahissement des situations naturelles et historiques ». IP, p. 212.

⁶⁹⁰ N, p. 366.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁹² OPO, p. 1274.

pas une analyse comparable à celle des physiciens, au terme de laquelle nous rapporterions certaines apparences à notre corps, par exemple la secousse du paysage à chacun de nos pas »⁶⁹³. De fait, les secousses ne sont pas perçues, mon corps possède la capacité naturelle de soustraire les singularités apparentes. L'expérience motrice de mon corps n'est donc pas « un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet »⁶⁹⁴. Il s'agirait donc plutôt d'une « praktognosie », d'une « conscience glissante » ou d'un « sentiment de pouvoir » (*ich kann*):

« Lorsque j'aperçois un objet, commente Merleau-Ponty dans son cours sur la Nature, j'ai conscience des possibilités motrices qui sont impliquées dans la perception de celui-ci. La chose m'apparaît comme fonction des mouvements de mon corps. Mais si ces mouvements se déploient autour de l'objet, je ne dois pas me figurer qu'ils sont pensés par moi comme des facteurs objectifs. La perception n'est pas une analyse comparable à celle des physiciens, au terme de laquelle nous rapporterions certaines apparences à notre corps, par exemple la secousse du paysage à chacun de nos pas. Mais en réalité, cette secousse n'est pas perçue, le mouvement de mon corps me donne naturellement le moyen de défalquer les apparences ; en ce sens, la connaissance de mon corps n'est pas une connaissance et mes mouvements ne sont pas pensés comme des facteurs objectifs de connaissance. La conscience que j'ai de mon corps est une conscience glissante, le sentiment d'un pouvoir »⁶⁹⁵.

⁶⁹³ N, p. 106.

⁶⁹⁴ PhP, p. 164.

⁶⁹⁵ N, pp. 106-107. Merleau-Ponty développe son idée à partir d'une analyse de Husserl que nous retrouvons dans les *Méditations cartésiennes*: « Et « [p]armi les corps de cette "Nature", réduite à "ce qui m'appartient", je trouve mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps *organique* ; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde, auquel, conformément à l'expérience, je coordonne, bien que selon des modes différents, des champs de sensations (champs de sensations du toucher, de la température, etc.) ; c'est le seul corps dont je dispose d'une façon immédiate ainsi que de chacun de ses organes. Je perçois avec les mains [...], avec les yeux [...], etc. ; et ces phénomènes cinesthésiques des organes forment un flux de modes d'action et relèvent de mon "je peux" ». HUSSERL E.,

Mon corps se comporte à la façon d'une puissance indivise et systématique capable « d'organiser certains déroulements d'apparence perceptive »⁶⁹⁶: « Ainsi, dit Merleau-Ponty, en marchant le regard rétablit spontanément la ligne d'horizon fixe, et c'est seulement quand on prête attention à sa perception qu'on voit tressauter le paysage »⁶⁹⁷. Le corps, en tant que organe du *ich kann*, a la capacité d'opérer une sorte de « synthèse de transition » (*Übergangsynthesis*)⁶⁹⁸, de passage d'une réalité apparente à une autre. De cette façon, mon corps est à l'origine d'une sorte de « compréhension du monde » qui n'est pas le fait d'un rapport entre un Je indifférent et un objet pur, mais plutôt d'une cohabitation, d'un partage d'une même condition charnelle par laquelle « j'habite mon corps » et par lui les choses: « La chose m'apparaît ainsi comme un moment de l'unité charnelle de mon corps, conclut Merleau-Ponty, comme enclavée dans son fonctionnement »⁶⁹⁹.

(2) Le corps propre se présente également comme « le champ où se localise mes sensations »⁷⁰⁰. Cela ne signifie pas que la capacité de sentir de mon corps ou son excitabilité soient à interpréter dans le sens d'une localisation d'évènements objectifs accompagnés de conscience. Mais plutôt, affirmer que le sentir ou l'excitabilité « se localise dans mon corps comme dans son champs » revient à dire que c'est bien « mon corps qui *sent* »⁷⁰¹. Merleau-Ponty reprend, à mode d'exemple, l'expérience des sensations doubles dans le cadre du sens du toucher:

« Quand je touche ma main gauche avec ma main droite, ma main touchante saisit ma main touchée comme une chose. Mais soudain, je m'avise que ma main gauche se met à sentir. Les rapports se renversent. Nous faisons l'expérience d'un

Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2001, pp. 158-159.

⁶⁹⁶ N, p. 107.

⁶⁹⁷ PC2, p. 220.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁹⁹ N, p. 107.

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ PC2, p. 221.

recouvrement entre l'apport de la main gauche et celui de la main droite, et d'un renversement de leur fonction. Cette variation montre qu'il s'agit toujours de la même main. Comme chose physique, elle reste toujours ce qu'elle est, et pourtant elle est différente selon qu'elle est touchée ou touchante. Ainsi je me touche touchant, je réalise une sorte de réflexion, de *cogito*, de saisie de soi par soi »⁷⁰².

Par une sorte de réflexion charnelle⁷⁰³, de saisie de soi par soi, le corps propre n'est plus simplement *Körper* ; il se sent sentant, il devient chair (*Leib*), sujet⁷⁰⁴. Il s'agit toutefois d'un sujet particulier en ceci qu'il occupe un espace, qu'il « communique avec lui-même intérieurement, comme si l'espace se mettait à se connaître intérieurement »⁷⁰⁵. Le corps sentant est à la fois dans l'acte de sentir sujet et objet (chose), les deux se trouvant dans un rapport de compréence (*Kompräsenz*). En définitive, « mon corps apparaît comme "excitable", comme "capacité de sentir", comme "une chose qui sent" »⁷⁰⁶. Comment tenir ensemble cette double perspective du corps ?

(3) Enfin, le corps est une « chose qui a un rapport particulier avec les choses, et qui nous fournit le degré zéro de l'orientation, son modèle »⁷⁰⁷. Le

⁷⁰² N, p. 107. Chez Husserl: HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., pp. 207/213/234.

⁷⁰³ Dans *Ideen II*, il est fait mention à quelques reprises d'un « type particulier de réflexion » ; la réflexion étant à saisir dans un sens large qui « inclut aussi toute façon de "faire retour" ». *Ibid.*, p. 28. En ce sens, tout acte sensible, en particulier le toucher ou la vue, est capable d'opérer ce « retour » sur soi. Les références chez Merleau-Ponty sont innombrables, nous renvoyons à la note de bas de page de Xavier Tilliette: PC2, p. 222.

⁷⁰⁴ « Le corps propre, écrit Husserl, se constitue donc originairement sur un mode double: d'une part, il est chose physique, matière, il a son extension dans laquelle entrent ses propriétés réales, la coloration, le lisse, le dur, la chaleur et toutes les autres propriétés matérielles du même genre ; d'autre part, je trouve en lui et je ressens "sur" lui et "en" lui: la chaleur du dos de la main, le froid aux pieds, les sensations de contact au bout des doigts [...]. Et ainsi mon corps, en entrant en rapport physique [...] avec d'autres choses matérielles, offre principalement l'expérience non seulement d'événements physiques en rapport avec le corps propre et les choses, mais aussi d'événements somatiques spécifiques du type de ce que nous nommons: *impressions sensibles* ». HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 208.

⁷⁰⁵ N, p. 108.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

⁷⁰⁷ *Ibid.*

corps, le point zéro de toutes orientations (*Nullpunkt der Orientierung*)⁷⁰⁸, « me fournit toujours une espèce de module. Mon corps est à jamais ici ; de lui, de sa localité procèdent tous les lieux »⁷⁰⁹. En ce sens, il est, pour nous, l'absolu, notre référence ultime: « De la sorte, affirme Husserl, toutes les choses du monde environnant possèdent leur orientation par rapport au corps propre, tout comme en effet toutes les expressions de l'orientation commandent un tel rapport. "Loin" veut dire loin de moi, loin de mon corps, "à droite" renvoie au côté droit de mon corps »⁷¹⁰. Je conçois les autres espaces à partir de mon propre corps, mais surtout ces lui qui définit les formes « optimales »⁷¹¹. Ainsi, lors d'une recherche microscopique, l'œil paraît être « appelé instinctivement par une forme optimale de l'objet » comme si l'activité de mon corps était celle qui définissait les formes perçues⁷¹². De cette manière, il semble que nous disposions naturellement d'une règle de mesure (*Rechtgrund*) qui nous donne la possibilité d'élaborer et même de construire toute connaissance. L'idée de norme vient à l'origine de mon corps. Ce dernier apporte ainsi « l'absolu dans le relatif »⁷¹³.

c. La présence charnelle d'autrui comme miroir de moi-même

Dans la sphère d'expérience primordiale, le corps n'est pas seul, il n'est pas solipsiste. Si, comme nous l'avons vu plus haut, l'expérience des sensations doubles révèle quelque chose de l'action du corps qui vient l'arracher du monde des objets plats et sans reliefs, ce n'est pourtant qu'au contact d'autres sujets incarnés qu'une connaissance profonde de son être singulier peut effectivement être mise en lumière: « Un sujet qui n'aurait que des yeux, dit Husserl, n'aurait pas connaissance de lui-même. Il lui faut un miroir. Il lui faut

⁷⁰⁸ Nous retrouvons cette idée dans les *Ideen II*, voir: HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., pp. 93/ 223-224.

⁷⁰⁹ PC2, p. 223.

⁷¹⁰ HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 223.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 97.

⁷¹² N, p. 108.

⁷¹³ *Ibid.*

les autres »⁷¹⁴. Ce miroir me fournit la conscience – il conviendra de préciser de quel type de conscience il s'agit – que je ne suis pas seul, mais entouré, cerné, regardé par « d'autres *animalia* [au sens d'être animés] et possiblement d'autres hommes »⁷¹⁵. La conscience dont il est fait allusion ici ne relève pas d'abord d'une opération mentale, une comparaison, une analogie, une projection ou même d'une « introjection »⁷¹⁶. Je ne transfère pas sur l'autre ce que je sais de moi ou inversement. La conscience que j'ai de l'autre est avant tout corporelle, charnelle. Dans la poignée de main à autrui, je reconnais « corporellement », « sensiblement » la présence d'un être à la fois distinct et similaire à moi⁷¹⁷: « La main d'autrui que je serre, commente Merleau-Ponty, est à comprendre sur le modèle de la main touchante et touchée. J'en viens à sentir quelqu'un au bout de cette main: percevoir autrui, c'est percevoir, non seulement que je lui serre la main, mais qu'il me serre la main »⁷¹⁸. L'*Einfühlung* est justement, d'après Husserl, cette opération quasi corporelle par laquelle je prends conscience de la comprérence ou de la coexistence du corps d'autrui ou plutôt de la position d'un « sujet esthésiologie », capable, tout comme moi, de sentir: « [L]ui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité »⁷¹⁹. Ainsi, Husserl découvre un espace de relations vivantes et intercorporelles antérieur à toute position thétique ; d'où la possibilité d'une nouvelle ontologie au sein de laquelle l'incarnation et l'existence jouent un rôle fondamental. Avant de connecter avec un autre « je pense », je rencontre une autre *même* présence charnelle, mue et dirigée vers les mêmes objets, ce n'est que secondairement que je perçois « son âme, puis son esprit »⁷²⁰. Le cogito n'est pas celui qui est regardé, abordé, sollicité ou blessé, c'est toujours d'abord l'homme incarné qui vit tout à un niveau originellement sensitif en contact avec d'autres sensibilités (*Empfindbarkeit*) ; « ce que je perçois d'abord, commente Merleau-Ponty dans

⁷¹⁴ N, p. 108.

⁷¹⁵ OPO, p. 1276.

⁷¹⁶ *Ibid.*

⁷¹⁷ « Dans l'*Einfühlung*, j'expérimente un sujet qui est moi et qui n'est pas moi ». PC2, p. 226.

⁷¹⁸ N, p. 109.

⁷¹⁹ OPO, p. 1277.

⁷²⁰ N, p. 109.

« Le philosophe et son ombre », c'est une autre "sensibilité" (*Empfindbarkeit*), et, à partir de là seulement, un autre homme et une autre pensée »⁷²¹:

« Tel homme là-bas, affirme Husserl, voit et entend, il effectue sur le fondement de ses perceptions tels et tels jugements, telles et telles évaluations et volitions au sein d'un changement multiforme. Que, "en" lui, en cet homme là-bas, un "je pense" émerge, c'est là un fait de nature, fondé dans le corps propres et les événements somatiques, déterminé par le contexte substantial-causal de la nature, qui n'est précisément pas la simple nature physique, alors même que la nature physique est celle qui fonde et détermine et co-détermine toute nature »⁷²².

En accord avec cette pensée, le cogito n'est rien d'autre qu'un fait de nature (*Naturfaktum*). Dans un premier instant, ce que je vois, c'est un corps qui perçoit. Nous allons en réalité du corps à l'esprit: « Toute l'énigme de l'*Einfühlung* est dans sa phase initiale, "esthésiologique", et elle y est résolue parce que c'est une perception »⁷²³. En définitive, l'*Einfühlung* est cette opération charnelle qui m'ouvre au monde et aux autres. Ce n'est que sous cette condition charnelle préalable que peut être construite la Nature des *blosse Sachen*. Dès lors, comment est vécu ce monde primordial vers lequel nous sommes tendus de par notre condition corporelle ?

d. Sous nos pieds, la Terre ne se meut pas

Dans la sphère d'expérience primordiale, Merleau-Ponty évoque la perception de la Terre comme celle d'un quasi-objet qui n'est pas tout à fait un objet⁷²⁴. Tandis que la vision copernicienne et cartésienne choisissent de ne

⁷²¹ OPO, p. 1277.

⁷²² HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 256.

⁷²³ OPO, p. 1279.

⁷²⁴ Comme le dit Merleau-Ponty dans « Le philosophe et son ombre », ces analyses appartiennent au Husserl tardif. Elles n'ont pas, d'après lui, à être scandaleuses ni même déconcertantes, car elles seraient annoncées dès le début de son parcours philosophique: « Elles explicitent, clarifie Merleau-Ponty, la "thèse du monde" avant toute thèse et toute théorie, en deçà des objectivations de la connaissance, dont Husserl a toujours parlé, et qui est seulement

considérer la Terre que comme un objet d'étude, un corps (*Körper*) parmi d'autres corps⁷²⁵, Husserl signale que ce regard objectivant et théorisant ne serait pas possible sans l'expérience vécue, existentielle, de la Terre comme sol (*Boden*) de nos actions. De là, l'insistance de Merleau-Ponty pour expliquer la vision husserlienne selon laquelle la Terre n'est pas d'abord pour nous, êtres vivants incarnés, un objet: « On ne peut dire d'elle [de la Terre] qu'elle est finie ou infinie, elle n'est pas un objet parmi les objets, mais la souche d'où s'engendrent les objets »⁷²⁶. Il est certain que nous sommes à même de distinguer en elle divers objets (cailloux, herbes, etc.), des mouvements et des états divers. Mais pour nous, la Terre où nous vivons est toujours « en deçà du repos et du mouvement, étant le fond sur lequel se détache tout repos et tout mouvement »⁷²⁷. Depuis notre perspective, la Terre ne se meut pas. Il s'agit d'un type d'être qui contient toutes les possibilités susmentionnées et qui se convertit, de la sorte, en leur berceau.

Avec le développement de notre connaissance – qui prend appui sur la vision naturaliste-scientifique – nous avons perdu de vue l'expérience naturelle de la Terre comme *Offenheit* (ouverture), comme « celle qui porte tous les êtres particuliers »⁷²⁸. La Terre comme objet scientifique (universel et infini) est à jamais dissocié de la Terre comme phénomène existentiel (particulier et contingent). La science transforme la Terre en “réalité infinie”: « D'où les sciences de l'infini, avec les réalités infiniment grande ou petites »⁷²⁹. La Terre, tout comme notre corps propre, n'est pas un simple objet, elle est un *Boden*, notre sol, notre *Umwelt*, le socle de notre existence incarnée. De cette manière, commente Pelluchon, « même lorsque je m'imagine être un oiseau qui s'envole ou un pilote d'avoir qui décolle vers une planète lointaine, je le fais à partir de

devenue pour lui notre seul recours dans l'impasse où elles ont conduit le savoir occidental ». OPO, p. 1289.

⁷²⁵ HUSSERL E., *La Terre ne se meut pas*, tr. D. Franck, D. Pradelle et J.- F. Lavigne, Paris, Editions de Minuit, 1989, p. 12.

⁷²⁶ N, p. 110.

⁷²⁷ RC, p. 169.

⁷²⁸ *Ibid.*

⁷²⁹ PC2, pp. 227-228.

ce sol »⁷³⁰. Il n'y a pas deux sols, deux dimensions, deux réalités. La Terre est mon centre de référence ; toute autre planète habitable, en ce sens, ne saurait être pensée que par référence à cette Terre que j'habite et où je m'enracine. Je suis donc amené à reconnaître une « préséance "terrestre" »⁷³¹: « La Terre, argumente Husserl, n'est pas en repos dans l'espace, tout en ayant la possibilité de se mouvoir, mais [...] elle est l'arche qui rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement. Son repos n'est donc pas un mode de mouvement »⁷³². La Terre, à l'image de l'arche de Noé, est un « archi foyer »⁷³³ qui porte tout le vivant et le possible. Elle est, de la sorte, « la condition et l'origine de toute donation de sens »⁷³⁴. De là, la parenté « entre l'être de la Terre et celui de mon corps (*Leib*) »⁷³⁵. L'un comme l'autre ne se meuvent pas pour moi en tant qu'ils sont toujours à la même distance de moi et sont, par conséquent, la référence originare à partir de laquelle j'expérimente le restant des choses. En définitive, la Terre est bien plus, dans l'expérience vécue, qu'un corps céleste aux dimensions géométriques définies ; elle a une signification existentielle qui fait d'elle notre « territoire », notre « *Umwelt* »:

« Le type d'être que nous dévoile notre expérience du sol et du corps n'est pas une curiosité de la perception extérieure, conclut Merleau-Ponty, il a une signification philosophique. Notre implantation enveloppe une vue de l'espace et de la temporalité, une vue de la causalité naturelle, une vue de notre "territoire", une *Urhistorie* qui relie toutes les sociétés réelles ou possibles en tant qu'elles habitent toutes le même espace "terrestre" au sens large, et enfin une philosophie du monde

⁷³⁰ PELLUCHON Corine, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Editions du Seuil, 2015, p. 65. Chez Husserl, voir: HUSSERL E., *La Terre ne meut pas*, op. cit., p. 19.

⁷³¹ « Tous les animaux, tous les êtres vivants, tous les étants en général n'ont de sens d'être qu'à partir de ma genèse constitutive et celle-ci a une préséance "terrestre" ». HUSSERL E., *La Terre ne se meut pas*, op. cit., p. 27.

⁷³² HUSSERL E., *La Terre ne se meut pas*, op. cit., pp. 27-28.

⁷³³ *Ibid.*, p. 23.

⁷³⁴ PELLUCHON C., *Les Nourritures*, op. cit., p. 65.

⁷³⁵ RC, p. 169.

comme *Offenheit der Umwelt*, par opposition à l'infini "représenté" des sciences classiques de la Nature »⁷³⁶.

e. Vers une nouvelle définition de la Nature

Pour Husserl, la référence subjective est définitivement une évidence incontestable, « rien ne peut diminuer l'évidence des références »⁷³⁷. On ne peut penser les choses ni même l'univers entier si ce n'est depuis notre propre perspective. Dès lors, l'expérience vécue nous montre qu'il n'est pas possible de déduire nos rapports avec le corps propre, les êtres perçus ou les êtres percevant à partir des « pures choses », mais plutôt que ces dernières sont concevables en tant qu'elles prennent racine sur un monde originellement institué par des relations intercorporelles et intersubjectives, des fils intentionnels s'empiétant, s'entrecroisant de manière naturelle. De là, que nos concepts universels n'aient jamais la même épaisseur ou teneur que les choses que nous percevons et expérimentons *in concreto*: « Ils ne seront jamais simultanés au monde que je perçois, commente Merleau-Ponty dans ses cours, je ne puis y croire de la même façon que je crois aux choses qui m'entourent »⁷³⁸. Une deuxième idée de Nature chez Husserl semble donc aller dans ce sens-là:

« La Nature, c'est ce avec quoi j'ai une relation de caractère original et primordial, c'est la sphère de tous les "objets qui peuvent être présentables originellement et qui, du fait qu'ils sont présentables originellement à quelqu'un, le sont aussi à tous les autres", ou "la totalité des objets possibles présentables originellement, qui, pour tous les sujets originellement communicants, constituent un domaine de présence originaire commune, est la Nature. C'est la nature matérielle spatio-temporelle... le seul et unique monde pour tout le monde" »⁷³⁹.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷³⁷ N, p. 111.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ Les guillemets sont des citations de Husserl. Husserl cité par Merleau-Ponty, voir: N, p.112. Chez Husserl ce sens primordial de la Nature est commenté dans les *Ideen II*, voir: HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, p. 230.

D'après une telle conception, le véritable universel ne paraît plus être attaché au concept, mais plutôt à la sensation, à la perception « en chair et en os »: « Il y a une universalité première de la sensation, souligne le phénoménologue français, [...] fondement de mon rapport avec les autres »⁷⁴⁰. La sensation est universelle en tant qu'elle nous ouvre à tout le réel. De cette manière, si ma sensation n'enveloppe pas tout, par exemple la vie des êtres vivants, c'est bien la Nature qui enveloppe tout – entendons par tout, ma perception et celle des autres *animalia*. Ainsi ce qui distingue ma sensibilité et ma manière de percevoir de celle des animaux tient à un « écart »⁷⁴¹ d'un monde à l'autre.

Enfin, Merleau-Ponty soulève le fait qu'Husserl rencontre de sérieuses difficultés lorsqu'il s'agit d'intégrer une telle philosophie de la Nature dans le contexte de l'idéalisme transcendantal. En effet, dans une perspective phénoménologique, qu'est-ce qui est institué et qu'est-ce qui est constitué ? Ne devons-nous pas dire que tout est constitué par la conscience ?: « Sans doute, dit encore Merleau-Ponty, le mot de "constitution" a un sens très large chez Husserl, qui a toujours distingué, dans les conférences sur le temps une constitution par actes et une constitution "latente". Néanmoins, Husserl est visiblement embarrassé »⁷⁴². Les analyses présentées ci-dessus ne seraient, pour Husserl, que des analyses « préparatoires », établies depuis la perspective de l'attitude naturelle, en vue d'analyses phénoménologiques plus poussées. En d'autres termes, Merleau-Ponty nous incite à nous interroger sur quel est le chemin philosophique adéquat ? Est-ce celui qui consiste à sortir de la *doxa* pour atteindre l'*épistémè* ou alors celui qui tente de rejoindre l'*Urdoxa* (la *doxa* primordiale) à partir de la *doxa* ? Doit-on quitter l'attitude naturelle ou, au contraire, devons-nous la retrouver ? Cette incertitude dans la pensée de Husserl quant au statut du monde perçu et de l'attitude naturelle est ce qui, entre autre, va conduire Merleau-Ponty à se tourner vers la méthode utilisée en science et à interroger, en particulier, la physique contemporaine.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² N, p. 112.

CHAPITRE II. L'APPORT NOUVEAU DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE

1. La science comme moyen d'éliminer de fausses conceptions de la Nature

Le parcours historico-philosophique qu'entreprend Merleau-Ponty dans la première partie de son cours révèle l'oscillation et parfois même l'indétermination des philosophes face à deux approches différentes de la Nature. D'un côté, la perspective théorique nous enseigne une Nature déterminable et déterminée, transparente et perméable pour l'entendement. D'un autre côté, la perspective pratique (ou celle des sens) nous signale une Nature englobante, imprévisible et imperméable qui se dévoile d'abord par l'entremise de la sensibilité. Dès lors, à quelle faculté s'en remettre ultimement ? Où se trouve la véritable source de connaissance ? C'est dans le contexte de ce débat que Merleau-Ponty a recours à la science – dans cette partie, il sera fait principalement référence à la physique – et notamment à la science contemporaine. Car au fond, comme le soutient Renaud Barbaras, « la question qui se pose alors est celle du mode d'accès à cet être naturel »⁷⁴³. Quel est l'apport nouveau de la science contemporaine ? Qu'est-ce que le philosophe peut en tirer de sa lecture ?

En premier lieu, la science moderne est de grande valeur eu égard à sa dimension critique. Par sa méthodologie propre, elle est capable d'éliminer de « fausses conceptions de la Nature » en faisant « souvent son autocritique et la critique de sa propre ontologie »⁷⁴⁴. En confrontant continuellement ses résultats à l'expérience perceptive, elle est amenée à remettre en cause ses propres présupposés poussant la philosophie « à penser les concepts valables dans la situation qui est la sienne »⁷⁴⁵. Tandis que le philosophe a le souci de « voir »,

⁷⁴³ BARBARAS R., « Merleau-Ponty et la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, [pp. 47-60] p. 55.

⁷⁴⁴ N, p. 120.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 138.

encourant le risque de voir trop vite, le scientifique, quant à lui, a le souci d'intervenir, « de trouver des prises »⁷⁴⁶. De cette manière, malgré les dangers de la méthode technoscientifique que Merleau-Ponty a soulevés à plusieurs reprises⁷⁴⁷, la science a l'avantage de faire du monde perçu le terrain de ses investigations: « C'est la critique interne de la physique qui nous amène à prendre conscience du monde perçu [...]. La médiation du savoir nous permet de retrouver indirectement et de façon négative le monde perçu que les idéalizations antérieures nous avaient fait oublier, souligne Merleau-Ponty »⁷⁴⁸. La méthode critique de la science met donc en lumière l'importance du monde perçu.

En deuxième lieu, la science, en particulier la science contemporaine, n'est pas intéressante uniquement en raison de sa capacité autocritique ; elle l'est également comme foyer d' » apparition d'une nouvelle ontologie scientifique »⁷⁴⁹. Ainsi, comme l'a relevé Pierre Cassou-Noguès, « au départ, Merleau-Ponty ne reconnaît aux sciences qu'une fonction critique mais, en les étudiant, leur découvre une signification ontologique »⁷⁵⁰. Si la science physique ouvre sur une nouvelle ontologie, c'est surtout dans un sens « négatif » ou « indirect », « en montrant que "certaines affirmations qui prétendent à une validité philosophique n'en ont pas en vérité" »⁷⁵¹. Afin de soutenir cette thèse, le phénoménologue français prend appui tout à la fois sur quelques aspects de la mécanique quantique et de la relativité. Dans le cadre de la mécanique quantique, Merleau-Ponty soulève le fait qu'une des grandes découvertes de la première moitié du XX^e siècle a trait à l'explication sur la matière. En effet, les scientifiques de cette époque ont démontré que cette dernière ne pouvait plus se

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁴⁷ Cette critique est particulièrement visible dans l'ouvrage de Merleau-Ponty *L'œil et l'esprit*, mais également dans *Les Notes de cours* (1959-1961) où il met en garde contre une science absolutiste et technicisante.

⁷⁴⁸ N, p. 138.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁷⁵⁰ CASSOU-NOGUÈS Pierre., « Merleau-Ponty et les sciences de la Nature: lecture de la physique moderne ; confrontation à Bergson et Whitehead », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, [pp. 119-140] p. 121.

⁷⁵¹ London et Bauer cité par Merleau-Ponty, voir: N, p. 138.

comprendre seulement à partir de la théorie particulaire classique, car le mouvement des particules dans l'atome n'est pas continu, il « obéit, commente encore Pierre Cassou-Noguès à des conditions de quantifications, dans lesquelles interviennent des nombres entiers, qui rappellent les phénomènes ondulatoires »⁷⁵².

D'après De Broglie (1892-1987) et Schrödinger (1887-1961), les physiciens n'ont alors d'autres alternatives que de fournir une explication de la matière basée sur la dualité⁷⁵³ onde-particule ; toute la difficulté résidant désormais dans le fait de savoir comment interpréter le lien entre ces deux aspects de la réalité, car ondes et particules possèdent la particularité d'être complémentaires tout en s'excluant. De la sorte, il n'est pas possible de penser l'une et l'autre à la fois: « Pour une mesure de mécanique quantique, explique Merleau-Ponty dans son cours, on obtient soit la notation de telle position, soit celle de telle vitesse, mais on ne peut jamais connaître à la fois la vitesse et la position d'un corpuscule »⁷⁵⁴. Il n'est donc pas possible de mesurer en même temps le mouvement d'un corpuscule et sa position, nous rappelant par là le paradoxe de Zénon selon lequel mouvement et position ne pouvaient être expliqués en même temps et sous le même rapport. La difficulté d'une telle mesure ne tient pourtant pas à notre ignorance, sinon à l'incertitude à laquelle est soumise ladite mesure (Principe d'incertitude de Heisenberg). En effet, selon l'analyse de Cassou-Noguès, « les relations d'incertitude montrent que, plus on précise l'aspect ondulatoire, plus l'aspect particulaire devient flou et que, à l'inverse, plus on précise l'aspect particulaire, plus l'aspect ondulatoire devient flou.

⁷⁵² *Ibid.*

⁷⁵³ Il semblerait qu'Einstein soit le premier à avoir mentionné le concept de « dualité » en référence à la composition de la lumière dans une conférence prononcée en 1909 à Salzbourg. Pour plus d'informations, voir: KAKU Michio, *El universo de Einstein*, tr. Víctor Zabalza de Torres, Barcelona, Antonio Bosch, 2005, p. 61.

⁷⁵⁴ N, p. 126. « Pour déterminer la position d'une particule, on envoie des photons sur la particule, les photons rebondissent sur la particule et on les récupère dans une sorte de microscope. Or, en rebondissant sur la particule, les photons font dévier la particule. Ainsi, la mesure de la position perturbe le mouvement de la particule ». CASSOU-NOGUÈS P., « Merleau-Ponty et les sciences de la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, pp. 121-122.

L'aspect ondulatoire et l'aspect particulaire se complètent et s'excluent »⁷⁵⁵. La complémentarité se basant sur la logique mathématique, quelques conséquences à propos de cette relation peuvent être déduites⁷⁵⁶:

Premièrement, il est impossible de déterminer la position précise de la particule, car celle-ci est « une entité diffuse dans le champs de l'onde »⁷⁵⁷. C'est pourquoi Merleau-Ponty, reprenant l'expression de De Broglie, commente que « l'idée d'onde et celle de corpuscule [...] n'ont qu'une existence fantomatique »⁷⁵⁸. Cette existence fantomatique de la particule n'apparaîtrait que « fugitivement » lors de la mesure de la position.

Deuxièmement, en mécanique quantique, la mesure de la position implique une « localisation » et une « condensation » de la particule, normalement diffuse dans un champ, en un point précis: « Pour De Broglie, le processus de mesure, en tant qu'il "condense" une entité "fantomatique", ressemble à de la "magie" »⁷⁵⁹. Le processus de mesure, dans ce contexte, a une influence sur la particule. Cela signifie que la mesure quantique, à l'inverse de la mesure classique, n'est pas simplement indicative mais également active en tant qu'elle situe, fixe et individue la particule. En ce sens, dira Merleau-Ponty, en mécanique ondulatoire, « l'appareil ne nous présente pas l'objet. Il réalise un prélèvement sur le phénomène ainsi qu'une fixation. [...] L'acte de mesure va fixer l'objet, le faire apparaître dans son existence individuelle. [...] Le rôle de l'observateur [est] de faire sur une existence individuelle en acte »⁷⁶⁰.

Troisièmement, comme nous l'avons vu plus haut, les prédictions de la mécanique quantique ne procèdent pas par exactitude quand il s'agit, par

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁵⁶ Nous reprenons l'analyse des conséquences du penseur Pierre Cassou-Noguès à mode de résumé de cette partie du cours de Merleau-Ponty, car la synthèse effectuée par l'auteur nous paraît des plus adéquates. Voir: *Ibid.*, pp. 122-124.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁷⁵⁸ N, p. 127.

⁷⁵⁹ Les guillemets sont des citations de De Broglie. Voir: CASSOU-NOGUÈS P., « Merleau-Ponty et les sciences de la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, p. 122.

⁷⁶⁰ N, pp. 130-131.

exemple, de déterminer la position d'une particule. Ce sera donc l'utilisation des probabilités qui fera foi d'analyse. Merleau-Ponty insiste sur le fait que, dans une telle conception, l'« indéterminisme probalistique » ne concerne pas seulement la limitation de notre pouvoir de connaître mais également et surtout « le tissu du réel », c'est-à-dire l'Être même.

De cette façon, la mécanique quantique présente de nouvelles caractéristiques de l'Être naturel qui, effectivement, modifient le panorama ontologique. D'après ces nouvelles découvertes, l'être en question est:

- 1) Un être indéterminé dont le comportement n'est pas prédictible avec exactitude.
- 2) Un être ambigu en raison de la dualité onde-particule qui compose la matière: « L'électron apparaît tantôt comme une onde pour expliquer les phénomènes de diffraction, explique Cassou-Noguès, tantôt comme une particule, qui laisse une trace sur une plaque photographique »⁷⁶¹. La matière est donc ambiguë en ce sens qu'elle est plusieurs choses à la fois.
- 3) Un être trans-spatial. La particule est un élément dont la situation est diffuse, indéterminée tant qu'elle n'est pas soumise au processus actif de mesure.
- 4) Un être qui n'est pas vraiment un objet, mais plutôt un être en situation: « L'observateur est incarné et situé devant l'être qu'il observe. En particulier, il sera lui-même observable. Pour Merleau-Ponty, la mesure est "engagée". "Toute opération de la nouvelle mécanique est une opération dans le monde". Bref, la mécanique quantique semble remplacer l'Être comme objet par un Être comme situation pour un sujet incarné »⁷⁶².

Quant à la théorie de la relativité, Merleau-Ponty interroge les notions d'espace et de temps. À nouveau, ce que le philosophe français veut montrer ne tient pas tant à ce que la science contemporaine *dit* du temps et de l'espace,

⁷⁶¹ CASSOU-NOGUÈS P., « Merleau-Ponty et les sciences de la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁶² Les guillemets sont des citations de Merleau-Ponty, voir: *Ibid.*, p. 124 et N, pp. 131-134-135.

sinon plutôt à ce qu'elle conteste eu égard à la vision classique de ces concepts. De la sorte, « la science peut ne faire que des “découvertes philosophiques négatives” nous dire ce que l'espace, ou ce que le temps n'est pas, mais à condition que l'on comprenne que ces négations ne doivent pas être prises comme des affirmations masquées »⁷⁶³. Par exemple, en ce qui concerne l'espace, les conceptions d'espaces non euclidiens – parmi elles, la théorie de Riemann (1826-1866) qui attribue une courbure positive à l'espace – ont la vertu, d'après Merleau-Ponty, de remettre en cause et de relativiser les modèles classiques qui prétendent détenir une valeur absolue et définitive: « Les espaces non euclidiens nous enseignent que l'espace euclidien n'est pas une structure privilégiée en *fait*. Il n'est pas le seul espace réel parmi tous les espaces possibles. On peut considérer qu'il est un aspect que prend l'espace non euclidien sur de petites distances »⁷⁶⁴. Considérant que la science physico-mathématique porte sur l'objectif et non sur le réel, l'espace riemannien permettrait une meilleure intégration des résultats de la physique contemporaine (des résultats d'Einstein) que l'espace euclidien⁷⁶⁵. Cela ne signifie pas, pour autant, que l'espace réel soit riemannien: « On ne peut dire que notre espace est riemannien ni dire qu'il est non riemannien, ponctue Merleau-Ponty, tout au plus peut-on parler de tendance à courber l'espace »⁷⁶⁶. La variété des modèles géométriques et le fait que ceux-ci soient à même de démontrer deux propositions apparemment antagonistes, à savoir que l'espace est plat et/ou ondulé, sont la preuve, d'après Merleau-Ponty, qu'il n'existe pas « d'expérience de physique pure ou de géométrie pure »⁷⁶⁷, mais surtout, qu'il n'y a pas de « nature » de l'espace. L'espace n'est pas en soi ; il est, pour nous vivant, en situation. En ce sens, il ne peut jamais être considéré *in re* comme une

⁷⁶³ N, p. 144.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁶⁵ Sur ce sujet, voir l'explication de Michio Kaku: KAKU M., *El universo de Einstein*, op. cit., p. 75.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 141. Les résultats obtenus en géométrie ne sont jamais des résultats de faits, mais de principe. Merleau-Ponty nous rappelle que la géométrie se base sur des métriques et que ces dernières, en tant que telles, ne sont ni vraies ni fausses « et, par conséquent, les résultats de ces différentes métriques ne sont pas des alternatives. N, p. 141.

chose ou un objet ; « l'espace perceptif est polymorphe. Le champ perceptif nous offre le premier modèle de l'Être sur lequel la science travaille afin de donner une vision articulée de l'Être ». ⁷⁶⁸

En résumé, l'apport nouveau de la science contemporaine doit nous conduire à formuler deux conclusions également importantes. La première a trait à la possibilité d'une nouvelle ontologie « qui exige, dira le penseur Leandro Neves Cardim, un double procédé: une réforme des catégories traditionnelles et une nouvelle compréhension du mot "être" » ⁷⁶⁹ et la deuxième, à la nécessité de se souvenir que toute théorie scientifique se base et est possible grâce à un monde préalablement perçu et vécu. Whitehead (1861-1947) est sans doute, pour Merleau-Ponty, le scientifique qui a réussi à maintenir à la fois l'esprit critique et la validité du monde perçu, et ceci en vue d'une nouvelle vision de la Nature.

2. L'idée de Nature chez Whitehead

Merleau-Ponty se tourne dans un premier temps vers Alfred North Whitehead pour sa démarche critique ⁷⁷⁰ ; critique d'abord envers la science

⁷⁶⁸ N, p. 144. Dans son cours sur la Nature, Merleau-Ponty, dans un deuxième temps, enseigne que la même réflexion peut être faite quant au temps. La science contemporaine, au travers des théories sur la relativité, a montré, à l'instar de l'espace, qu'il n'existe pas de temps unique et absolu et que, par conséquent, nous devons le considérer plutôt comme étant polymorphe et relatif. Ce modèle de temps n'est pourtant pas, d'après le phénoménologue français, l'unique réflexion possible puisqu'il existe aussi un temps vécu comme l'a relevé Bergson dans son ouvrage *Durée et simultanéité*. Malgré la réticence d'Einstein à considérer le temps perçu comme un temps également pensable, un temps des philosophes, « la physique s'est, depuis, rapprochée de Bergson, et s'est même inspirée de certains de ses thèmes, souligne Merleau-Ponty. On a admis que la pluralité des temps n'était pas nécessaire, qu'il fallait distinguer entre temps vécu, temps attribué, temps réel et temps possible ». N, p. 149. Sur cette question voir aussi l'essai de Merleau-Ponty « Einstein et la crise de la raison » dans EP, pp. 255-264.

⁷⁶⁹ NEVES CARDIM Leandro, « Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty », in R. Barbaras, *Merleau-Ponty. Science et philosophie*, Chiasmi 8, Paris, Vrin, 2006, [pp. 17-40] p. 30.

⁷⁷⁰ Merleau-Ponty semble avoir été influencé, dans sa lecture de Whitehead, par le philosophe Jean Wahl (1888-1974) et notamment par son ouvrage *Vers le concret* paru en 1932 (voir: WAHL Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine (William James, Whitehead, Gabriel Marcel)*, Paris, Vrin, 2004). Ce livre a sans doute eu un grand retentissement

classique et sa vision abstraite de la causalité, de l'espace et du temps⁷⁷¹. En effet, pour le penseur anglais, la Nature ne peut être considérée ni sous la

dans le monde intellectuel français comme l'atteste les mots de Jean-Paul Sartre: « Un livre eut beaucoup de succès parmi nous à cette époque: *Vers le concret*, de Jean Wahl. Encore étions-nous déçus par ce "vers". C'est du concret total que nous voulions partir, c'est au concret absolu que nous voulions arriver ». (SARTRE J.- P., *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 23). L'analyse de Wahl est intéressante pour Merleau-Ponty dans la mesure où il tente de rapprocher la pensée de Whitehead à la phénoménologie. Malgré les dissemblances entre les deux approches, Wahl, et à sa suite Merleau-Ponty, repèrent quelques objectifs communs: réfléchir sur le concret, interpréter l'abstrait à partir du concret, revenir « aux choses mêmes », valoriser l'expérience sensible et la perception. Pour les deux pensées, nulle construction théorique ne peut être élaborée sans un « il y a » préalable, source et fondement de tout le reste. Cette attention à ce qui apparaît, aux phénomènes, marque une rupture avec la tradition métaphysique qui se détourne de l'expérience sensible pour ne rendre compte que des choses pures, des substances. Whitehead, comme scientifique, complète ou enrichit la phénoménologie dans un effort pour sortir de la subjectivité et décrire l'impensé – c'est-à-dire la Nature, la vie organique et le corps humain – en lui-même, d'après son épaisseur, sa texture, autrement dit, son existence réelle et originale. Merleau-Ponty va saisir ce dialogue élaboré par Jean Wahl comme occasion de faire dialoguer sa propre ontologie avec celle de Whitehead. Au travers de la lecture de deux textes de Whitehead – *The Concept of Nature* (1920) et *Nature and Life* (1933) – met en évidence les thèmes suivants avec lesquelles, comme nous le verrons, il communique si ce n'est totalement, du moins en grande partie: critique d'un temps et un espace unique, critique d'une vision objectivante de la Nature en faveur d'une vision plus existentielle, valorisation du rôle de la perception et du corps propre dans la connaissance, etc. Voilà pourquoi nous tacherons dans ce point de développer brièvement ces différents aspects d'une philosophie ou une ontologie dite concrète.

⁷⁷¹ Lorsque Merleau-Ponty parle ici de la science ou de la physique classique, il se réfère d'abord à celle de Pierre-Simon de Laplace (1749-1827). En commentant certaines de ses réflexions (Voir: N, pp. 123-124), il est amené à dicter une série de conclusions contraires à une pensée du concret. En effet, la vision laplacienne de la Nature débouche sur *un causalisme* – tout est déterminable à partir des données présentes, la Nature est un système téléologique (bien que sans Dieu), plein, positif qui ne signifie pas grand-chose dans l'ici et le maintenant, sur *une conception analytique de l'Être* – les êtres et leur destinée sont déterminés par l'intelligence: « C'est l'idée cartésienne de la décomposition du complexe au simple, qui exclut toute considération de la composition comme réalité originale ». (N, p. 124), et enfin, sur *une conception spatiale de l'être naturel* – le monde, en son existence, est purement extensif. Chaque phénomène a ou est dans un lieu unique, objectif. Merleau-Ponty critique le fait que la science classique tente de comprendre l'Être en dehors de la considération de son comportement. Dans l'introduction de son exposé sur Whitehead, Merleau-Ponty critique la vision laplacienne de la Nature comme un Tout étalé, « composé d'une infinité de points temporels et spatiaux, individués et sans la moindre confusion ontologique possible ». (N, p. 153). Cette vision implique une conception particulière de l'espace et du temps et de la relation qui existe entre les deux. L'espace et le temps sont à la fois rigoureusement distincts – aucune confusion n'est possible entre ces deux ordres (temps: ordre des successions/espace: ordre des événements simultanés) et en étroite corrélation – en ce sens que l'espace et le temps forment un système. Pour Merleau-Ponty, la science contemporaine a contredit ces thèses en démontrant qu'« il n'y a pas de spatialité nettoyée de toute épaisseur temporelle ». (N, p. 153).

perspective figée de « l'instant » – car « réduire ainsi “le temps à l'instant ponctuel”, commente Franck Robert, rend tout à la fois incompréhensible le processus et la nouveauté à l'œuvre dans la nature »⁷⁷² – ni sous l'angle d'un « emplacement unique » – « idée selon laquelle, remarque à son tour Merleau-Ponty, chaque être occupe sa place, sans participation aux autres existences spatio-temporelles »⁷⁷³. Une Nature conçue de la sorte ne saurait être autre que le résultat d'une pensée abstraite⁷⁷⁴, construite à partir de concepts « trop propres »⁷⁷⁵ et, par conséquent, incapable de rendre compte des « faits bruts »⁷⁷⁶. Le retour aux faits bruts, aux phénomènes, implique la reconnaissance d'une Nature qui se manifeste d'abord comme passage (avancée), plutôt que comme succession d'instantanés en soi dans un espace unique en soi. L'essence de la Nature, dira Whitehead, « est de passer »⁷⁷⁷. L'espace et le temps, dans cette conception, sont à concevoir non dans des rapports sériels (*serial*)⁷⁷⁸, mais d'enjambement, « d'empiètement » (*overlapping*), de relation ou encore d'extension: « Les unités spatio-temporelles se chevauchent, commentera Merleau-Ponty »⁷⁷⁹. Dans ce contexte, la tâche de la philosophie de la Nature consistera à rendre compte, d'une part, de la Nature comme Tout ou « fait complexe » et, d'autre part, des relations qui la définissent:

« La première tâche d'une philosophie de la science naturelle, affirme Whitehead, est d'élucider le concept de nature, considérée comme un fait complexe à connaître, de

⁷⁷² ROBERT Franck, *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 140.

⁷⁷³ N, p. 154.

⁷⁷⁴ « Tout au contraire, affirme Mariana Larison, pour le philosophe anglais, les existences spatio-temporelles ponctuelles sont autant d'abstractions produites par le travail de la pensée ». LARISON M., *l'Être en forme*, *op. cit.*, p. 103.

⁷⁷⁵ Whitehead cité par Merleau-Ponty, voir: N, p. 154. Chez Whitehead: WHITEHEAD Alfred North, *Le concept de nature*, tr. J. Douchement, Paris, Vrin, 2006, p. 112.

⁷⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁷⁸ Le temps sériel est, pour Whitehead, le temps mesuré et, pour autant, « relatif subjectif et sans unité ». N, p. 161.

⁷⁷⁹ N, p. 157.

montrer les entités fondamentales et les relations fondamentales entre ces entités, dans les termes desquelles toutes les lois de la nature doivent être énoncées, et de s'assurer que les entités et relations ainsi montrées sont adéquates à l'expression des relations entre les entités qui se représentent dans la nature »⁷⁸⁰.

Par là-même, Whitehead est amené à chercher un « élément » de la Nature, – tout comme le fait Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*⁷⁸¹– un élément commun qui ferait foi de fondement ultime et c'est pourquoi il parlera « d'éther d'évènements »⁷⁸².

Il est nécessaire de préciser qu'une telle vision trouve son sens eu égard à une critique des concepts traditionnels de matière et de substance. La doctrine scientifique classique – trouvant son appui dans la doctrine métaphysique traditionnelle – soutient que la Nature est un objet plus ou moins complexe installé, contenu, dans un espace et un temps absolu⁷⁸³. Dans cette perspective, la matière devient l'entité substantielle ultime à laquelle sont rattachés divers attributs (les phénomènes). L'effort de la pensée va consister ici à passer des attributs – c'est-à-dire à ce que l'on expérimente sensiblement – à la substance – laquelle requiert, à défaut d'expérience sensible, une discursivité (*discursion knowledge*). Ainsi, le passage de la Nature a été interprété sous la catégorie ultime de la substance matérielle. On parlera dès lors, comme le relèvera Merleau-Ponty, d'« histoire de la matière » ou encore des « chances de la

⁷⁸⁰ WHITEHEAD A. N., *Le concept de nature, op. cit.*, p. 84.

⁷⁸¹ Merleau-Ponty recherche également un élément commun à la Nature qu'il trouvera sous la notion de « chair ». PhP, pp. 181-182.

⁷⁸² Whitehead utilise le concept éther d'évènements pour faire front à celui d'éther matériel, lequel, selon lui, est un concept vain. *Ibid.*, pp. 119-120.

⁷⁸³ Le scientifique anglais est particulièrement virulent contre la métaphysique d'Aristote et surtout contre l'endurcissement qu'a connue postérieurement cette doctrine eu égard aux concepts de substance, matière et forme. Voir: *Ibid.*, pp. 61-62. Certains penseurs affirment d'ailleurs que Merleau-Ponty se retrouve dans cette critique puisque, dès la *Structure du comportement*, il remet en cause les notions de substance et matière portée par la métaphysique traditionnelle. Par exemple: ROBERT F., « Whitehead et la phénoménologie. Une lecture croisée du dernier Merleau-Ponty et du Whitehead de *Process and Reality* », in M. Carbone et H. A. Fielding (dir.), *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Chiasmi 7, Paris, Vrin, 2005, [pp. 341-370] p. 346.

matière dans l'aventure de la Nature »⁷⁸⁴. Mais toute cette réflexion repose, d'après le philosophe anglais, sur une conception philosophique, puis scientifique, erronée de la Nature analysée à partir des concepts statiques de substance et de matière. C'est pourquoi, il préférera employer le terme d' « évènement » : « S'il nous faut partout chercher la substance, je la trouverai quant à moi dans les évènements qui sont en un sens la substance ultime de la nature »⁷⁸⁵.

Reconnaître la Nature comme passage implique un refus du système objectiviste-substantialiste. D'après cette prémisse, ce ne sont pas des choses statiques qui composent l'univers pour Whitehead, mais « des entités actives, des évènements [*happenings, events*]. Ce sont des tronçons de la vie de la nature »⁷⁸⁶. De cette manière, Merleau-Ponty fait valoir, dans son cours, la distinction ou l'opposition whiteheadienne entre l'évènement et l'objet. L'objet est ce qui ne passe pas, ce qui demeure éternellement, tandis que l'évènement est « ce qui n'apparaît qu'une fois, l'unique »⁷⁸⁷. Dès lors, comment comprendre la nécessité de nous référer aux choses en termes d'objet ? De quelle source prend racine ce concept ? Reprenons, à mode d'explication, l'exemple de la pyramide évoquée par Merleau-Ponty⁷⁸⁸. En relation à la pensée, les pyramides sont considérées comme des objets qui perdurent dans le temps, mais, en relation à l'existence, les pyramides participent à une multiplicité d'évènements qui les définissent elles-aussi comme des évènements particuliers. En fait, l'objet n'est pas concevable hors de sa relation à l'évènement. Il est la « propriété focale » qui permet de créer l'unité entre la multiplicité d'évènements par « ingression » de celui-ci dans celles-là⁷⁸⁹ ; l'évènement restant le véritable et unique fait de la Nature :

⁷⁸⁴ Whitehead cité par Merleau-Ponty, voir: N, p. 157. Merleau-Ponty reprend et interprète quelques idées de Whitehead à partir de sa réflexion sur la doctrine de la matière. Voir: WHITEHEAD A. N., *Le concept de nature, op. cit.*, pp. 53-62.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁸⁷ N, p. 167.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁸⁹ « L'objet c'est la propriété focale à laquelle on peut rattacher les variations soumises à un champ de forces. Il y a "ingression" de l'objet dans un courant de situation. L'objet, c'est la façon abrégée de marquer qu'il y eu un ensemble de relations ». N, p. 158.

« Ce n'est pas l'évènement qui arrive à l'objet, éclaircissent Franck Robert, c'est l'objet qui a dans l'évènement sa situation. L'objet est ainsi une abstraction qui permet la reconnaissance de la chose à travers les évènements, loin que les évènements et la nature en son passage puissent être compris et reconstruits à partir des objets. Si l'objet est bien essentiel à la connaissance, en tant qu'il permet identification et reconnaissance, c'est cependant l'évènement qui constitue le fait essentiel de la nature »⁷⁹⁰.

L'abstraction serait donc parfaitement légitime « replacée dans son contexte. [...] Mais cette abstraction qu'est l'objet doit rester une abstraction, ponctue Merleau-Ponty »⁷⁹¹. Il s'ensuit que nous ne pouvons connaître réellement l'être naturel qu'en référence à notre « éveil sensible » (*sense-awareness*)⁷⁹², à notre « perception à l'état naissant »⁷⁹³, « la nature est, affirmera Whitehead, ce que nous observons dans la perception par les sens »⁷⁹⁴.

Pour Whitehead, prendre en considération l'expérience sensible revient à supprimer la distance qu'une certaine science et une certaine philosophie ont établie entre la « nature causale » (appréhendue par l'entendement) et la « nature apparente » (appréhendue par les sens), soit entre les qualités

⁷⁹⁰ ROBERT F., *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible, op. cit.*, p. 145.

⁷⁹¹ N, p. 158. Franck Robert, dans un article intitulé « Science et ontologie. Pour un concept renouvelé de la Nature », souligne la réserve de Merleau-Ponty – certainement influencé par sa lecture de Jean Wahl – envers cette idée d'« évènement » qui risquerait de déboucher sur une conception « purement événementielle de la nature » ou alors sur un nouveau dualisme dans lequel la distinction évènement-objet répéterait simplement la distinction métaphysique entre devenir et être tout en privilégiant le premier terme face au second. Le problème résulterait de « l'ingression » des objets dans la nature: « Comment, interroge Franck Robert, les objets qui ne passent pas participent-ils au passage de la nature » ? Un inédit de Merleau-Ponty semble montrer que ce dernier est favorable à une réinterprétation de l'objet comme « structures des évènements ». Dans cette perspective, l'objet serait la « structure permanence de ce qui advient, présence souterraine, sans laquelle nous ne pourrions dégager aucune signification de la nature. *Ingression, situation* disent ainsi chez Whitehead la manière qu'a l'objet d'être ingrédient de l'évènement et du passage de la Nature ». Voir: ROBERT F., « Science et ontologie. Pour un concept renouvelé de la Nature », in *Archives de Philosophie*, vol. 69, n°1, printemps, 2006, [pp. 101-122] pp. 110-111.

⁷⁹² WHITEHEAD A. N., *Le concept de nature, op. cit.*, p. 40.

⁷⁹³ N, p. 158.

⁷⁹⁴ WHITEHEAD A. N., *Le concept de nature, op. cit.*, p. 39.

premières et les qualités secondes. Il n'y a pas deux mondes, l'un réel et l'autre apparent, l'un scientifique et l'autre naïf. Affirmer la primauté des simples choses objectives face aux qualités sensibles subjectives conduit à une « bifurcation » de la Nature⁷⁹⁵, à diviser la Nature en deux⁷⁹⁶. Afin de faire front à cette déviation, le philosophe anglais promeut un retour à l'expérience sensible comme source révélatrice de connaissance, comme fondement primitif à partir de laquelle toute construction ou abstraction théorique est possible ; d'où la nécessité, dira Merleau-Ponty, « de consulter à la fois l'abstraction et la perception »⁷⁹⁷. L'éveil sensible nous présente un « complexe » d'évènements traversés par deux « ingrédients » : un foyer de durée – qui signifie un *maintenant* – et un foyer spatial – qui incarne un *ici*. L'Être est désormais ancré dans un *ici* et *maintenant*, dans des relations spatio-temporelles que nous appréhendons en premier lieu par notre corps⁷⁹⁸. La perception à l'état naissant renvoie donc au corps comme sujet connaissant au même titre (bien qu'à des niveaux différents) que l'entendement : « C'est avec les yeux que je vois la couleur, avec la main que je touche la pierre, c'est avec l'estomac que j'ai

⁷⁹⁵ Pour plus d'informations sur la théorie de la bifurcation de Whitehead, voir : WHITEHEAD A. N., *Le concept de nature, op. cit.*, pp. 73-86.

⁷⁹⁶ « Cette théorie de la bifurcation, commente Émeline Deroo, consiste à subdiviser la nature en deux réalités distinctes : la nature telle qu'elle est appréhendée par la conscience [sensible] et la nature telle qu'elle est construite comme modèle scientifique : la première "contient en elle-même le ver des arbres, le chant des oiseaux, la chaleur du soleil, la dureté des sièges, la sensation du velours", alors que la seconde, de nature causale, "est le système conjectural des molécules et des électrons qui affectent l'esprit de manière à produire la conscience de la nature apparente" ». Les guillemets à l'intérieur de la phrase sont des citations de Whitehead reprises par Émeline Deroo, voir : DEROO Émeline, « Nature et expérience : convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n°2, 2010, [pp. 219-239] p. 222.

⁷⁹⁷ N, p. 158.

⁷⁹⁸ En accord avec l'analyse de Franck Robert, il serait plus correct d'utiliser le terme de « préhension » plutôt que celui d'« appréhension » pour affirmer le « rapport aveugle » à l'autre : « Au fondement des relations entre l'événement percevant, c'est-à-dire le corps en tant qu'en lui s'éprouve le passage de la nature, et la nature, mais aussi entre tout événement, il y a ce que Whitehead nomme, cité par Wahl et repris par Merleau-Ponty, une "perceptivité aveugle", un rapport primordial au tout de la nature qui ne relève pas de la connaissance ». ROBERT F., « Science et ontologie », *art. cit.*, p. 114. La préhension serait donc le lien naturel qui permettrait la connexion entre les divers évènements de la Nature.

l'impression de nourriture »⁷⁹⁹. Le passage de la Nature comme complexe d'évènements est saisi originellement par le corps sentant – notamment à travers le toucher – en tant que, lui-même, est une partie, un évènement de la Nature: « Il y a une sorte de réciprocité entre la Nature et moi en tant qu'être sentant, explique Merleau-Ponty. Je suis une partie de la Nature et fonctionne comme n'importe quel évènement de la Nature: je suis, par mon corps, partie de la Nature et les parties de la Nature admettent entre elles des relations de même type que celles de mon corps avec la Nature »⁸⁰⁰.

Voilà pourquoi Merleau-Ponty se tourne vers Whitehead dans un deuxième temps: en revalorisant la perception comme source de connaissance, le penseur anglais se décante vers une ontologie de l'existence qui englobe le corps propre, l'expérience sensible, l'espace et le temps comme évènements non uniformes, l'être apparent et mobile comme être réel. A ce stade, que peut-on dire de la Nature ? La Nature nous est donnée par l'entremise de « l'éveil sensible » à la fois comme la « présence [...] sur fond d'une certaine absence »⁸⁰¹ – de là, l'expression whiteheadienne d'une nature « aux bords en haillons » ou à la « bordure effrangée »⁸⁰² pour signifier l'excès de la Nature sur notre perception – mais aussi comme « occurrence » en tant qu'elle est « toute entière en chacune de ses apparitions, et n'est jamais épuisée par aucune d'entre elle »⁸⁰³. Ainsi, la Nature transcende notre perception en tant qu'elle se continue dans un *ailleurs* spatial – elle est au-delà de notre champ perceptif – et temporel – elle provient d'un passé et se projette vers un futur indépendants de notre situation. Merleau-Ponty reprend cette idée plusieurs fois dans son cours sous

⁷⁹⁹ Franck Robert reformulant une citation de Whitehead, voir: ROBERT F., « Whitehead et la phénoménologie. Une lecture croisée du dernier Merleau-Ponty et du Whitehead de *Process and Reality* », in *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Chiasmi 7, *op. cit.*, p. 346. Chez Whitehead: WHITEHEAD A. N., *Process et réalité. Essai de cosmologie*, tr. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Paris, Gallimard, 1995, p. 210.

⁸⁰⁰ N, p. 159. Le rapport primordial moi-nature révèle bien plus qu'une coexistence entre des êtres d'un même type: une coappartenance à un même élément, un même tissu, que Merleau-Ponty appellera « chair » et Whitehead, « éther ».

⁸⁰¹ ROBERT F., *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*, *op. cit.*, p. 44.

⁸⁰² Chez Merleau-Ponty: N, p. 153. Chez Whitehead: WHITEHEAD A. N., *Le concept de nature*, *op. cit.*, p. 88.

⁸⁰³ N, p. 160.

la formulation de Lucien Herr « La nature est au premier jour »: « La Nature, disait Lucien Herr commentant Hegel, “est au premier jour”. Elle se donne toujours comme déjà là avant nous, et cependant comme neuve sous notre regard. Cette implication de l’immémorial dans le présent, cet appel en lui au présent le plus neuf désoriente la pensée réflexive »⁸⁰⁴. La Nature, englobant ce double perspectif, serait une sorte « d’activité d’état » dont l’exercice peut être assimilé à une *Gestalt* (de comportement) sans être comparable, pour autant, à une activité consciente. La Nature est *animée* par un temps inhérent à chacune de ses manifestations: « Il y a un passage naturel du temps, commente Merleau-Ponty, la pulsation du temps n’est pas une pulsation du sujet, mais de la Nature, elle nous traverse nous, esprits »⁸⁰⁵. Par notre corporéité, nous participons d’ailleurs à ce passage du temps de telle façon qu’il paraît difficile de parler d’une Nature en soi. Le temps, intimement lié au mouvement dans une telle conception, assure donc l’unité et la diversification de la Nature (jusqu’à des formes de plus en plus autonomes).

Enfin, la Nature n’est ni objet – la Nature ne peut pas être pour nous un objet de pensée puisque « nous en sommes » – ni sujet – en raison de son « opacité, son enveloppement. C’est un principe obscur »⁸⁰⁶. Elle serait d’après Whitehead, s’inscrivant dans la même ligne de pensée que Schelling, un « sujet-objet »: « Elle est ce en dehors de quoi rien n’est tout à fait, remarque Merleau-Ponty, ce en quoi puise toute spatialité et toute temporalité. Elle est ce qui apparaît comme contenant déjà tout ce qui apparaît En elle, créature et créateur sont inséparables »⁸⁰⁷. Il est dès lors plus correct de parler de Nature « pour soi » au sens de Ruyer, comme Tout circonscrit, plutôt que de Nature en soi⁸⁰⁸. En d’autres termes, quelque chose est conservé du passage de la nature ; la durée

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 356. Les autres références: N, p. 76 et N, p. 169. Merleau-Ponty va reprendre cette même idée dans diverses notes de travail en relation à son ouvrage en préparation *Le visible et l’invisible*: VI, p. 260 (1959) et VI, p. 315 (1960).

⁸⁰⁵ N, p. 162.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 164.

est justement l' » exécution de ce processus »⁸⁰⁹. La Nature comme passage est donc vie, « avancée créatrice », « processus ». Dans cette perspective, chaque type d'êtres naturels se différencie comme mode du passage de la Nature plutôt que comme substance. La tâche de la philosophie de la Nature sera alors « de décrire tous les modes de passage, sans les grouper sous certains titres empruntés à la pensée substantialiste »⁸¹⁰. Un homme, un animal ou une plante sont des modes de ce passage, des « types de concrescence » de la Nature qui se différencient d'abord par leur comportement plutôt que par leur essence: « La vie n'est pas substance, conclut Merleau-Ponty »⁸¹¹. Une philosophie de la Nature qui souhaite rendre compte du concret à partir du concret devra chercher, par conséquent, à décrire les différents types de comportements qui caractérisent les divers modes de passage de la Nature. Telle est l'entreprise du phénoménologue français dans la suite de son cours et que nous allons tenter d'exposer à continuation.

3. Conclusions provisoires

Arrivés à la fin de cette partie dans laquelle nous avons analysé la variation du concept « Nature » dans l'histoire de la philosophie et de la science contemporaine, tout en suivant le fil conducteur du cours de Merleau-Ponty, nous sommes à même d'affirmer un certain nombre d'éléments sur la vision pontienne de la Nature. En premier lieu, il est nécessaire de se rappeler que l'étude de la Nature a du sens pour le philosophe français dans la mesure où elle est l' » expression d'une ontologie », d'une part, et une « expression privilégiée », d'autre part⁸¹². En effet, celle-ci s'insérant dans un complexe ontologique plus vaste dans lequel nous retrouvons d'autres formes d'être

⁸⁰⁹ *Ibid.*

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 165. L'avènement de la vie par rapport à la simple *physis* consiste, nous dira Merleau-Ponty commentant Whitehead, en un « mouvement par lequel un morceau de matière se replie sur soi » et « prolonge le "passage de la Nature" ». *Ibid.*, p. 162.

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² N, p. 265.

comme l'être de Dieu ou l'être de l'homme, l'étude de la Nature n'est, dans la pensée de Merleau-Ponty, qu'une introduction ou « feuillet » de l'Être total⁸¹³. Son objectif est, comme il le souligne à plusieurs reprises, de parvenir à une définition de l'Être. Pour ce faire, il choisit de s'intéresser à une section privilégiée de l'Être, c'est-à-dire la Nature, car il est persuadé que pour arriver à l'être, il faut partir des êtres:

« Ces questions, par rapport auxquelles se définit une philosophie, dit encore Merleau-Ponty, sont abordées ici à partir d'un certain secteur de l'être, parce que c'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte, et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres »⁸¹⁴. C'est pourquoi, l'étude sur la Nature, dans cette perspective, est plus qu'une propédeutique, elle est notre voie d'accès à l'être ; l'être étant avant tout « "avec nous" et "avec le monde" »⁸¹⁵.

De cette façon, toute autre pensée de l'être qui prendrait son point de départ ailleurs que dans l'expérience – en Dieu (Descartes) ou dans l'entendement humain (Kant) – est vouée à une vision ontologique contradictoire, avec, d'un côté, la Nature construite ou objective (telle qu'elle perçue par la pensée) et de l'autre, une Nature vibrante ou existante (en tant que perçue par les sens). Le problème de ces théories – théistes ou humanistes – consiste en ce qu'elles créent un fossé entre deux visions de la Nature difficilement réconciliables. De plus, malgré toute tentative de réunification, ni Descartes ni Kant ne parviennent à supprimer la Nature en elle-même comme entité indépendante du sujet pensant et de Dieu. La Nature est toujours ce reste résistant et présent dès le commencement, un donné qui est reçu avant d'être conçu. Cette résistance est d'ailleurs particulièrement manifeste dans la considération du corps propre et des êtres vivants en général. L'image de la Nature comme objet étendu devant l'intelligence *partes extra partes* est

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ N, p. 370 Pour comprendre en profondeur le sens de l'ontologie indirecte chez Merleau-Ponty, nous invitons à lire le chapitre III du livre d'Emmanuel de Saint Aubert *Vers une ontologie indirecte*. DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, pp. 101-149.

⁸¹⁵ Inédit de Merleau-Ponty cité par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: *Ibid.*, p. 128.

irrecevable lorsqu'il s'agit de rendre compte du vivant ou du corps vécu. Il y a incontestablement, chez ces êtres, un fonctionnement et une unité interne qui dépassent toutes les lois de la mécanique pure.

C'est justement fort de ce constat que va naître une nouvelle manière de voir et de dire la Nature, la vie et le corps. Ce nouveau courant de philosophie – que Merleau-Ponty va classer sous le lemme de philosophie romantique – va s'efforcer de prendre la Nature comme thème et point de départ de sa recherche. Cela impliquera, du côté de la théorie de la connaissance, une revalorisation de la perception à l'état naissant, de l'expérience sensible, du sentiment, de la corporéité et, du côté de la philosophie de la Nature, un renouvellement de la vision de la Nature considérée à présent comme un Être primordial, autonome, abyssal, capable à la fois de produire et d'être produit. La Nature, dans la vision romantique, n'est plus un simple objet devant l'intelligence, elle est une véritable entité (un élément) sujet-objet à laquelle nous appartenons par notre corporéité. Nous sommes liés au restant des êtres naturels par un même courant d'existence donné, nous prenons part à un même élément (la chair) primordial dont l'essence est, comme nous l'avons vu pour Whitehead, de passer. Les conceptions romantiques de la Nature accorderont donc une place privilégiée au temps – comme durée, facteur d'unité – et à l'espace – comme berceau et sol de nos actes et de notre existence. Enfin, la Nature conçue depuis la double perspective de l'activité et de la passivité présente un comportement (*Gestalt*) qui peut être saisi à partir d'une analyse phénoménologique. En ce sens, elle peut être conçue comme un macro-organisme, un macro-phénomène. Toutefois, l'analyse de ce comportement – et c'est là tout le sens de la deuxième et troisième année du cours de Merleau-Ponty – va être particulièrement intéressant dans les modes de concrescence de la Nature, dans les états privilégiés qui ont trait à la vie corporelle animale et la vie corporelle humaine.

**PARTIE II: ANIMALITE ET HUMANITE A LA LUMIERE DE
LA VIE CORPORELLE**

PARTIE II: ANIMALITÉ ET HUMANITÉ À LA LUMIÈRE DE LA VIE CORPORELLE

CHAPITRE I. VERS UNE CORPORÉITÉ ANIMALE

1. Organisme vivant et comportement: au-delà de la physico-chimie

Le fait que Merleau-Ponty débute son cours de 1957-58 dédié à la vie animale par l'étude du comportement n'est pas anodin. En effet, cette étude avait déjà fait l'objet d'un premier travail, *La structure du comportement*, publié en 1942. Dans celui-ci, il y proposait une analyse de l'être vivant en partant « du bas », c'est-à-dire à partir de la notion de comportement, et ceci dans le but de faire face aux visions vitalistes et mécanistes de la Nature⁸¹⁶. Le comportement, d'après notre auteur, n'est ni le résultat de l'intervention d'une force vitale, ni la superposition de réflexes élémentaires⁸¹⁷ ; il ne se comprend ni à partir d'une cause externe, ni à partir d'une juxtaposition des parties: « A la vérité, les deux arguments prennent l'organisme comme un produit réel d'une nature extérieure, écrit-il, alors qu'il est une unité de signification, un phénomène au sens kantien »⁸¹⁸. Le retour aux phénomènes prôné ici – soit l'organisme tel qu'il

⁸¹⁶ SC, p. 2.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 172.

se présente à nous comme réalité phénoménale – évoque une image de l'être vivant bien différente de celle de la science ou d'une certaine branche de la philosophie. Le comportement de l'animal, dans l'acte perceptif, se manifeste comme une structure indécomposable, une totalité englobante et dynamique qui possède une signification et une unité intérieure propre: « De quelque côté qu'on l'aborde, souligne le penseur Étienne Bimbenet, une conduite se révèle donc vivante lorsqu'elle manifeste une unité indécomposable qui est *ipso facto* »⁸¹⁹. Dès lors, comment définir le comportement ? Le comportement n'est, pour Merleau-Ponty, ni une chose – il ne peut être expliqué en termes purement physico-chimiques – ni une idée – il n'est à proprement parlé pas conscient de lui-même ; « il est une forme »⁸²⁰: « La forme ou la totalité, voilà donc le caractère du vivant, dit-il dans son cours sur la Nature »⁸²¹. Or la question du statut de la « totalité » est, pour Merleau-Ponty, de grande importance puisqu'il affirme, dans son cours sur la Nature, qu'elle est « au centre de ce cours sur l'idée de Nature et peut-être de toute philosophie »⁸²². L'être vivant est un être molaire⁸²³. C'est donc « la totalité » comme phénomène que le philosophe va tenter de comprendre dans sa recherche sur le vivant au travers de divers

⁸¹⁹ BIMBENET E., *Nature et humanité*, op. cit., p. 49.

⁸²⁰ SC, p. 138.

⁸²¹ N, p. 200. La forme, d'après Merleau-Ponty, n'est pas une substance opposée à la matière, elle n'en est pas non plus son organisatrice, elle représente plutôt les différents degrés d'intégration de l'organisme (physique, vital et consciente). La forme, au final, est une totalité intégrant et intégrée (selon que nous parlons de la forme totale de l'organisme ou de ses différents niveaux de structure). C'est pourquoi, dans *La structure du comportement*, la métaphore choisie par le philosophe français pour rendre compte le plus adéquatement possible de cette totalité est celle de la mélodie: « L'activité de l'organisme serait à la lettre comparable à une mélodie kinétique, puisque tout changement dans la fin d'une mélodie en modifie qualitativement le début et la physionomie d'ensemble ». Il y a une cohérence et une signification particulière du tout eu égard aux parties. SC, p. 117. Voilà pourquoi dans une mélodie, les touches du clavier, c'est-à-dire le rôle du fonctionnement nerveux, ne sont que des moments, des points de passage, dira le phénoménologue français « de certains ensembles moteurs correspondant à des mots, à des phrases musicales ». SC, p. 131. Pour plus d'informations lire l'article suivant: TOADVINE T., « The melody of life and the motif of philosophy », in *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, op. cit., pp. 263-278. Ou encore: UMBELINO Luís António, « The Melody of Life. Merleau-Ponty Reader of Jacob Von Uexküll », in *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 4, n°1, 2013, pp. 351-360.

⁸²² *Ibid.*, p. 194.

⁸²³ Nous entendons ici « molaire » comme totalité, unité, globalité.

biologistes et éthologues de son époque dont nous allons présenter brièvement la pensée (1.1 et 1.2). Nous avons également tenu à rendre compte dans ce chapitre de la réflexion très contemporaine du philosophe français concernant la possibilité ou non d'interpréter la question du vivant au moyen de la cybernétique (1.4).

1.1 Coghill: l'organisme comme totalité en référence à un avenir

Le premier auteur que Merleau-Ponty interroge sur la notion de comportement, dans son cours de 1957-1958, est le penseur-biologiste George Ellet Coghill (1872-1941)⁸²⁴. Ce dernier publia en 1929 une étude, *Anatomy and the Problem of Behaviour*⁸²⁵, sur la relation entre le développement du comportement (moteur) et celui du système nerveux chez une espèce de lézard que l'on retrouve au Mexique dans l'ouest des États-Unis: l'axolotl (*Ambystoma*)⁸²⁶. Cette étude intéresse fortement Merleau-Ponty dans la mesure où elle montre que le comportement d'un organisme vivant, dans ce cas l'axolotl, n'est ni réductible au fonctionnement du système nerveux ni analysable à partir de données microscopiques. Dès lors, le comportement n'est pas tant le résultat d'une formule physico-chimique que l'attitude d'une totalité émergente, d'une anatomie dynamique. Coghill parvient à ces idées qui, selon le phénoménologue français, « ont fait fortune »⁸²⁷ par l'examen minutieux des différentes étapes du développement embryonnaire et de l'évolution du

⁸²⁴ George Ellet Coghill (1872-1941) est un philosophe et anatomiste américain. Il fut, entre autres, professeur associé d'anatomie à l'Université Kansas Medical School, professeur d'anatomie comparée au Wistar Institute of Anatomy and Biology (Philadelphie). Coghill est connu pour ses travaux en embryologie, psychobiologie et anatomie ; et notamment pour son étude sur le développement nerveux embryonnaire chez une espèce de lézard du Mexique. Cette étude, nous le verrons, a fortement intéressé Merleau-Ponty en ce qu'elle propose d'expliquer le développement d'un organisme à partir de certains patterns de comportement.

⁸²⁵ COGHILL George Ellet, *Anatomy and the Problem of Behaviour*, London, New York (etc.), Cambridge University Press, 1929.

⁸²⁶ L'axolotl, nous dit Merleau-Ponty est un « lézard très long, de 15 cm, qui, à l'état de têtard, vit dans l'eau puis qui, une fois en possession de ses quatre pattes, se développe sur terre ». N, p. 189.

⁸²⁷ N, p. 190.

comportement moteur de l'axolotl. Lors de ses recherches, il remarqua la chose suivante: que ce soit dans la première phase de maturation – c'est-à-dire lorsque le lézard se met à nager – ou dans la deuxième phase – lorsqu'il se met à marcher – l'analyse du développement anatomique indique que les réactions locales suivent un « ordre temporel », d'une part, et qu'elles « sont enveloppées de façon étroite dans le comportement total », d'autre part⁸²⁸.

En effet, lors du processus de maturation, les phases de l'organisation biologique paraissent esquisser « les tâches que l'organisme a à remplir »⁸²⁹. En ce qui a trait à l'axolotl, le mouvement du tronc qui permet la nage prépare, par ailleurs, le futur mouvement de la marche. De même, il est possible d'observer dans les pattes en formation des esquisses de fibres motrices bien avant le développement de la musculature, *comme si* le système nerveux devançait les étapes à venir. Ces divers phénomènes nous montrent que l'animal n'est pas monté « pièce par pièce », mais qu'il y a une syntonie entre la réalisation des parties individuelles (morphologiques et fonctionnelles) et l'affirmation de la conduite totale. De cette façon, si les diverses phases du développement embryonnaire semblent se succéder de manière naturelle et harmonieuse, c'est parce qu'elles sont intégrées dans un comportement global: « L'embryon serait intégré bien avant l'apparition du système nerveux, souligne Merleau-Ponty »⁸³⁰. Selon cette vision, le système nerveux n'est pas forcément l'explication ultime de l'animal. Comment expliquer alors l'heureuse adaptation continue de l'organisme? Coghill propose une alternative novatrice face au mécanisme en pensant l'être vivant sous le concept de « polarité », c'est-à-dire à partir de la différenciation de régions fonctionnelles. Chaque pôle ou région – Coghill distingue un pôle végétal ou aboral et un pôle animal ou oral – réagit inégalement à l'action de certains facteurs comme la chaleur ou l'électricité. De là l'utilisation par l'anatomiste américain de la notion de « gradient » pour qualifier le degré de susceptibilité (de résistance) de chaque région du corps. Le corps, dans ce contexte, apparaît comme un « système de gradients » – c'est-à-dire comme « un ensemble de régions qui se

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ N, p. 191.

distinguent qualitativement entre elles selon leur degré de susceptibilité à la chaleur ou à l'électricité, précisera Bimbenet »⁸³¹ – plutôt que comme le résultat d'influx nerveux. Ce système possède, d'un côté, une « certaine souplesse » – les gradients se modifient dans la mesure où l'embryon change de forme – et, de l'autre, un dynamisme effectif – dans le sens où il distribue les différentes fonctions de l'animal (motrices ou sensitives) d'après des directions opposées (de la queue à la tête ou de la tête à la queue). Coghill prouve au travers de diverses expériences que le sens de la conduction n'est pas déterminé par les cellules nerveuses mais par la polarité préneurale: « Le comportement premier de l'animal est donc organisé sous des gradients préneuraux, conclut Merleau-Ponty: le système nerveux émerge à partir d'une dynamique préneurale »⁸³².

L'organisation du système nerveux ainsi que des autres parties est possible grâce à *la croissance totale de l'organisme*: « Le système préneurale d'intégration "enjambe" le fonctionnement nerveux et il ne cesse pas avec son apparition »⁸³³. La constante croissance du volume des tissus nerveux serait donc, d'après Coghill, la preuve de leur insertion dans *une totalité, un système dynamique possédant une puissance intrinsèque de croissance*. La fonction nerveuse, replacée sous cet ordre, fait figure de conséquence plutôt que de principe⁸³⁴. Suivant ces analyses, nous pouvons regrouper quelques éléments-clés de la vision de Coghill eu égard à l'organisme et à son comportement:

1. L'animal est détenteur d'un comportement (*Gestalt*) qui est la manifestation d'une anatomie dynamique plutôt que figée. *Le corps de l'animal doit en conséquence être défini dynamiquement*: « La question décisive n'est pas tant de savoir jusqu'à quel point de l'espace s'étendent ses tissus, commente Merleau-Ponty, mais jusqu'à quel point s'étend son corps »⁸³⁵.

⁸³¹ BIMBENET E., *Nature et humanité, op. cit.*, p. 249.

⁸³² *Ibid.*, p. 192.

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ Bimbenet suggère que cette vision se rapproche de l'occasionalisme dans le sens où « il faudrait distinguer entre les causes véritables, qui sont d'ordre morphologique ou structural, et qui ont un rôle directeur dans le développement, et les causes "secondes", de type physico-chimiques, qui n'ont qu'un rôle déclencheur ». BIMBENET E., *Nature et humanité, op. cit.*, p. 250.

⁸³⁵ N, p. 195.

2. Ce dynamisme s'affirme dans les différentes étapes du développement de l'embryon comme « un certain pouvoir », c'est-à-dire « "ce qu'il peut faire", une possibilité intérieure à l'organisme qui s'accroît »⁸³⁶. Le corps vivant est donc une source de possibilité, un « je peux » qui « constitutivement bascule vers l'avenir, dira Bimbenet »⁸³⁷.
3. L'embryon présentant à chaque instant de son développement des signes d'une certaine « référence à un avenir » ne peut se définir uniquement et principalement par son fonctionnement immédiat. Le possible de l'organisme implique que « l'embryon n'est pas simple matière, mais matière qui fait référence à un avenir »⁸³⁸.
4. Les recherches de Coghill montrent qu'il y a *une unité nécessaire entre la maturation de l'organisme et l'émergence du comportement*. C'est pourquoi, dans cette vision, « exister de la tête jusqu'à la queue et nager c'est une seule et même chose »⁸³⁹. En effet, la maturation de l'organisme et l'émergence du comportement se développent ensemble *comme une seule et même chose* mais dans des sens opposés. D'un côté, la conduite (*pattern*) totale envahit progressivement le corps. Mais, d'un autre côté, tandis que la conduite se propage au travers de l'organisme, les parties de l'animal gagnent une existence propre « et cela, ajoute Merleau-Ponty, dans l'ordre même dans lequel elles sont envahies par le *pattern* total. La vie se cache dans la mesure où elle se réalise »⁸⁴⁰. Ce qui est immédiatement visible, ce sont les différentes parties de l'animal qui prennent forme peu à peu, mais ce peu à peu rend compte d'un comportement général, d'une puissance de croissance « cachée » qui, en réalité, articule et organise lesdites parties.
5. Pour toutes ces raisons, le comportement doit être compris comme un principe « qui émergerait d'emblée comme totalité »⁸⁴¹. Pour Coghill,

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁸³⁷ BIMBENET E., *Nature et humanité, op. cit.*, p. 251.

⁸³⁸ *Ibid.*

⁸³⁹ *Ibid.*

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁸⁴¹ N, p. 194.

ainsi que pour Merleau-Ponty, cette affirmation n'est pas à interpréter dans le sens d'un nouveau vitalisme, bien plutôt l'étude des phénomènes observés nous amène à reconnaître une totalité irréductible à ses parties⁸⁴². La vie n'est que physico-chimie si l'on s'en tient à l'examen parcellaire des parties, mais elle est « totalité » émergente si l'on s'élève à l'ensemble de l'organisme.

Dès lors, quelle signification donner au concept de « totalité » ? Quelle relation le véhicule aux parties ? Comment rendre compte du corps de l'animal ?

1.2 Gesell: l'organisme comme totalité dynamique

Les travaux d'Arnold Gesell (1880-1961)⁸⁴³ – en particulier son étude intitulée *L'embryologie du comportement*⁸⁴⁴ – intéressent également Merleau-Ponty en ce qu'ils montrent qu'un corps vivant n'admet aucune définition qui ne soit pas dynamique. Un de ses arguments centraux consiste à envisager le comportement de l'embryon humain à partir du concept de « posture »: « Par posture, précise Gesell, nous entendons la position prise par le corps considéré comme un tout ou par ses membres pour l'exécution d'un mouvement ou le maintien d'une attitude »⁸⁴⁵. De la sorte, la torsion du cou, la posture des bras

⁸⁴² Bimbenet souligne, dans son article « L'être interrogatif de la vie » que Coghill n'est ni vitaliste ni mécaniste. Il considère simplement qu'une quantité, au travers d'un « jeu des gradients » peut donner lieu à « l'instauration d'un ordre distributif ou d'une structure aux régions qualitativement distincts ». BIMBENET E., « "L'être interrogatif de la vie": l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958) », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, [pp. 143-164] p. 150.

⁸⁴³ Arnold Lucius Gesell (1880-1963) est un célèbre philosophe, psychologue et médecin américain. Il fut, entre autres, instituteur, psychologue scolaire, puis professeur à l'Université de Yale. Il est reconnu principalement pour ses travaux sur le développement psychomoteur de l'enfant. Dans ce contexte, il tenta de développer une théorie du comportement à partir d'une perspective globale. Il y montra notamment que l'attitude posturale est profondément liée à l'attitude d'action. Et que chaque phase du développement de l'enfant est insérée dans une totalité à venir. Ce sont ces positions sur le comportement qui vont particulièrement intéresser Merleau-Ponty.

⁸⁴⁴ GESELL Arnold, AMATRUDA Catherine S., *L'embryologie du comportement*, tr. Paul Chauchard, Paris, PUF, 1953.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

ou des jambes seront autant d'étapes essentielles dans le développement du comportement total de l'être humain. En réalité, « il n'y a aucune frontière précise entre l'attitude et l'action, commente Merleau-Ponty »⁸⁴⁶. Une action (regarder ses mains) suppose antérieurement une certaine posture (la torsion du cou) ; de même, « chaque moment de l'action peut être regardé comme une attitude posturale momentanée »⁸⁴⁷. Ainsi, l'attitude posturale du corps mène à l'action posturale ou l'action posturale dépend de l'attitude posturale⁸⁴⁸. De là qu'il n'y ait pas de corps *vivant* tant qu' « il n'y a pas de posture »⁸⁴⁹. Dans les mots de Merleau-Ponty, le corps vivant est perçu par Gesell comme « une espèce de circonscription d'espace », comme la définition d'un « *templum* où les évènements auront une signification organique »⁸⁵⁰.

Cette réflexion sur la relation entre « posture » et « action » dévoile *un lien plus profond encore entre l'organisation du corps et le comportement*. L'un et l'autre ne peuvent être conçus séparément puisque « le corps est défini comme le lieu du comportement »⁸⁵¹. De cette manière, les états de sommeil et de veille chez l'enfant sont à considérer comme de véritables comportements: « L'aptitude au sommeil se conquiert, dira Merleau-Ponty »⁸⁵². Celui-ci doit apprendre le « talent de dormir »: « Aller au sommeil par choix, explique Gesell, est un acte de relâchement, une inhibition volontaire du centre de l'éveil »⁸⁵³. Ainsi, le sommeil est « une autre vie » qui « prend forme » parallèlement à celle de la

⁸⁴⁶ N, p. 195.

⁸⁴⁷ GESELL A., AMATRUDA C. S., *L'embryologie du comportement, op. cit.*, p. 48.

⁸⁴⁸ Gesell soutient d'ailleurs que les différentes postures de l'embryon préparent les futurs phénomènes de la pensée. *Ibid.*, pp. 48-49.

⁸⁴⁹ N, p. 195. Cette idée semble rejoindre celle que Merleau-Ponty avait exprimée dans *La structure du comportement* lorsqu'il affirmait que le phénomène de la vie résultait du repli d'un morceau d'étendue sur lui-même: « 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 ». SC, p. 175.

⁸⁵⁰ N, p. 195.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 196.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ GESELL A., AMATRUDA C. S., *L'embryologie du comportement, op. cit.*, p. 168.

veille. Bimbenet explique de la manière suivante l'acquisition existentielle du sommeil et de la veille chez le nourrisson:

« [L]e rallongement des cycles de sommeil n'est pas l'effet d'une prescription physiologique absolue, avec laquelle la conduite du nourrisson viendrait composer, sous la forme d'une adjonction "culturelle" ; ce rallongement est comme une proposition corporelle, une virtualité qui ne peut s'actualiser qu'avec le concours de comportements appris, et inversement ces comportements ne peuvent s'apprendre qu'en épousant le rythme de la maturation organique »⁸⁵⁴.

Dans une telle perspective, la veille et le sommeil, comme variantes d'une même fonction, dépendent tout autant de l'organisme que de la culture – le sommeil continu est un fait organique, alors que veiller le jour et dormir la nuit est un fait social. Il n'y a donc pas « d'instinct pur », pas « d'apprentissage pur », mais « émergence de thèmes de comportements qui comportent une plasticité »⁸⁵⁵.

Au travers de l'exemple de la veille et du sommeil, Gesell défend que le comportement humain (ou animal) est teinté de caractère organique ; « d'où, soulignera Merleau-Ponty, le caractère réciproque de la notion de corps et de celle de comportement »⁸⁵⁶. En effet, dans un sens, le corps se présente comme l'« enveloppe » ou l'« esquisse » du comportement. Dans un autre sens, le comportement s'affirme comme « un deuxième corps qui s'ajoute au corps naturel »⁸⁵⁷. Examinons donc, à l'instar de Merleau-Ponty, chacun de ces deux sens. Dans un sens, disions-nous, le corps est esquisse du comportement. Cela est particulièrement visible dans les diverses phases du développement embryonnaire, lesquels manifestent à chaque moment des esquisses, des ébauches des futurs organes et des fonctions à venir. Par exemple, à neuf

⁸⁵⁴ BIMBENET E., *Nature et humanité*, op. cit., pp. 152-153.

⁸⁵⁵ Cours de Merleau-Ponty non publiés (1954-1955) du Collège de France cités par Étienne Bimbenet. Voir: *Ibid.*, p. 253.

⁸⁵⁶ N, p. 197.

⁸⁵⁷ *Ibid.*

semaines et demie, l'embryon humain possède déjà quelques éléments essentiels de l'électrocardiogramme adulte alors que le contrôle nerveux du cœur n'est pas encore présent. Cette anticipation de l'organisme sur les potentialités futures n'aurait de sens qu'en relation au comportement total, à la forme. Voilà pourquoi Gesell, tout comme Coghill, parle de « morphogénèse dynamique »⁸⁵⁸. Dans cet ordre de pensée, la forme a un rôle incontestable dans la conception de l'être vivant ; elle sera même l'objet principal de son étude. La morphologie constituera dès lors, dans les dire de Gesell, « "l'âme véritable" de l'histoire naturelle »⁸⁵⁹. Dans un autre sens cette fois-ci, le comportement peut être étudié comme un deuxième corps. Au regard du développement moteur de l'embryon, les actes acquis individuellement semblent se télescoper en une action unique: « Le corps, commente Merleau-Ponty, c'est un système de puissances motrices qui s'entrecroisent pour produire un comportement »⁸⁶⁰. Pour Gesell, il y a donc bien un corps du comportement en tant qu'il est formé par « des myriades de fils morphogènes [qui] se nouent en arrière et en avant dans le temps »⁸⁶¹.

Le corps vivant, analysé depuis la perspective du comportement, acquiert une signification peu compatible ici avec la vision mécaniste ou encore vitaliste. En effet, une étude approfondie du comportement de l'organisme montre, d'une part, qu'il ne fonctionne pas à la façon d'une machine ; il se comporte plutôt comme un « état de grand dynamisme »⁸⁶². Ainsi en témoignent l'interconversion et le renouvellement des molécules dans la restauration des graisses, des protéines et des nucléoprotéines⁸⁶³. D'autre part, l'organisme n'a pas besoin d'être animé par un principe suprasensible ou magique puisqu'il est

⁸⁵⁸ « Ici nous avons un rappel évident des mécanismes de morphogénèse dynamique qui agissent avant les mécanismes nerveux. L'embryon, comme les études de Coghill sur l'Amblystome l'on montré, est parfaitement intégré avant d'avoir un système nerveux ». GESELL A., AMATRUDA C. S., *L'embryologie du comportement, op. cit.*, p. 39.

⁸⁵⁹ Les guillemets à l'intérieur de la citation sont une expression de Darwin reprise par Gesell. Voir, *Ibid.*, p. VII.

⁸⁶⁰ N, p. 198.

⁸⁶¹ GESELL A., AMATRUDA C. S., *L'embryologie du comportement, op. cit.*, p. 187.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 194.

⁸⁶³ Pour plus d'informations, voir: *Ibid.*, pp. 194-195.

lui-même « le siège d'une animation endogène »⁸⁶⁴. Son comportement ne vient pas du haut, il « émerge plutôt des bas niveaux, dira le psychologue américain »⁸⁶⁵. En d'autres termes, l'explication du pourquoi de la vie organique n'a pas à être cherchée ailleurs que dans l'organisme même. Voilà pourquoi Gesell choisit de définir l'animal comme un champ qui a la caractéristique d'être, éclaire Merleau-Ponty, « tout à la fois physique et sens »⁸⁶⁶. Il est « physique » en tant qu'il fonctionne à partir de propriétés électriques, mais il est également « sens » en tant « qu'il comporte toujours une relation entre les parties et le tout » se distinguant ainsi des choses *partes extra partes*⁸⁶⁷. C'est justement la relation entre le tout, la forme comme « caractère du vivant », et les parties que l'on doit tenter de rendre compte dans une telle approche. Mais comment rendre compte de cette relation sans retomber dans le vieux conflit mécanisme-finalisme ?

1.3 Conséquences philosophiques: l'organisme vivant manifeste un comportement irréductible aux diverses conceptions finalistes et mécanicistes

Merleau-Ponty s'intéresse à Coghill et Gesell dans la mesure où leur réflexion sur le comportement remet en cause toute vision mécaniste de l'animal. Leur étude attentive du phénomène comportemental a mis en lumière le fait qu'on ne peut le réduire *ni* à un ensemble de faits dirigés dans leur fonctionnement par des connexions architectoniques – en ce sens, le fonctionnement mécanique est toujours second, postérieur à l'organisme – *ni* à un ensemble de fonctions soumises à l'exigence du milieu – nous retrouvons là l'idée darwinienne que la fonction a une priorité sur l'organe:

« Au contraire, exprime Merleau-Ponty, dans la nouvelle conception du comportement telle qu'on la trouve chez Coghill,

⁸⁶⁴ N, p. 200.

⁸⁶⁵ GESELL A., AMATRUDA C. S., *L'embryologie du comportement, op. cit.*, p. 200.

⁸⁶⁶ N, p. 200.

⁸⁶⁷ *Ibid.*

le comportement sort tout armé de l'organisme, ou tout au moins y a-t-il une initiative un caractère endogène du comportement qui est mis en évidence: le comportement n'est ni un simple effet architectural ni un faisceau de fonctions, c'est quelque chose qui est en avance sur le fonctionnement, qui comporte une référence à l'avenir, qui est au-delà des possibles immédiats et ne peut pas réaliser immédiatement tout ce que pourtant il esquisse déjà. En vertu de son initiative endogène, l'organisme trace ce que sera sa vie future ; il dessine son milieu (*Umwelt*) ; il contient un projet en référence au tout de sa vie »⁸⁶⁸.

Comment interpréter cette « référence à un avenir » ? Comment expliquer que l'organisme se développe eu égard à un comportement intégral ?

Sur ce sujet, Merleau-Ponty soutient que, dans l'étude du vivant, nous sommes guettés par *deux tentations*. La première consiste à analyser les phénomènes observés uniquement à partir de notions physiques – comme cela pourrait être le cas pour Coghill ou Gesell avec les concepts de gradient ou de champ – et faire ainsi une « physique dans le vivant » plutôt que « la physique du vivant »⁸⁶⁹. Dans ce cas, nous ne sortons pas véritablement du mécanisme. La deuxième tentation consiste à se décanter pour une métaphysique du vivant dans laquelle la vie ne se comprend plus à partir d'elle-même, mais à partir d'une Nature primordiale, du « déploiement d'un principe qui descend dans la matière »⁸⁷⁰. Ici, nous retombons dans le finalisme où la réalité phénoménale est doublée d'une seconde réalité: une entéléchie qui actualise les différentes parties de l'organisme au fur et à mesure. Or pour Merleau-Ponty l'avenir n'est ni contenu dans le présent, ni ajouté au présent par une nécessité à *tergo*. Il « viendrait du présent lui-même, affirme Merleau-Ponty. Ils [présent et avenir]

⁸⁶⁸ N, pp. 201-202.

⁸⁶⁹ Goldstein cité par Merleau-Ponty. Voir: *Ibid.*, p. 203.

⁸⁷⁰ *Ibid.* Merleau-Ponty semble se référer à l'aristotélisme notamment comme l'attestent la suite de son cours: « Dans l'organisme vivant, dit-il un peu plus loin, nous ne devons ni "platoniser", ni "aristotéliser" et doubler la réalité sous nos yeux sans pour autant résoudre le problème. L'avenir de l'organisme n'est pas replié en puissance dans le début de sa vie organique, comme un raccourci dans son début. Les diverses parties de l'animal ne sont pas intérieures les unes aux autres ». *Ibid.*, p. 206.

se continueraient l'un l'autre »⁸⁷¹. Cela signifie qu'il y a des « adhérences entre les parties spatiales de l'embryon et les parties temporelles de sa vie »⁸⁷². De cette manière, la vie totale de l'embryon n'est ni une succession de parties ajoutées, ni un enchaînement de puissances actualisées par un principe positif transcendant. Elle manifeste certes un rapport interne de sens et d'unité entre les différentes phases qui la définissent – il s'agit bien d'une même vie – mais cela ne veut pas dire pour autant que « l'avenir est pensé dans le présent »⁸⁷³, qu'il existe une force externe qui la dirigerait de l'extérieur. Le phénoménologue français reprend l'image hégélienne du tourbillon pour décrire le phénomène de la vie. De même que le tourbillon, n'étant composé que d'eau, ne s'explique pas dans sa forme par le fait même de l'eau, ainsi la vie organique, n'étant composée que d'éléments organiques, ne se comprend pas uniquement à partir de la pure matérialité: « En d'autres termes, écrit Barbaras, [...] la vie est émergente par rapport au niveau physico-chimique »⁸⁷⁴. Les deux erreurs à éviter d'après notre auteur seraient donc les suivantes: « placer derrière les phénomènes un principe positif (idée, essence, entéléchie) et ne pas voir du tout de principe régulateur »⁸⁷⁵. Dès lors, quelle solution propose-t-il pour l'investigation du vivant ? Quel principe régulateur peut-on considérer comme valide sans tomber à nouveau dans le finalisme ?

Merleau-Ponty admet un principe « négatif » ou d'« absence » face à un possible principe positif ou de présence du finalisme. L'histoire de l'animal est perçue, selon ce premier point de vue, comme « vide de ce qui va suivre, vide qui sera comblé plus tard »⁸⁷⁶. En ce sens, le présent de l'organisme est travaillé par un non-être opérant (un principe négatif) qui rompt son équilibre actuel l'empêchant de demeurer dans la phase antérieure – la conquête d'un nouvel équilibre sera conçue, dans cette perspective, comme un retour à zéro. De cette

⁸⁷¹ *Ibid.*

⁸⁷² *Ibid.*

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ BARBARAS R., « Merleau-Ponty et la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁷⁵ N, p. 207.

⁸⁷⁶ *Ibid.*

manière, le passage d'une phase à l'autre se fait moins, d'après le penseur français, par ajout ou par réalisation que par négation de l'état actuel. L'animal se détermine par négation de sa propre négation, sa vie se définit par écarts:

« La négation ne serait pas synonyme d'irréalité ou de principe que l'on puisse faire travailler, mais de principe que l'on aurait plutôt à reconnaître comme écart. [...]. La vie n'est pas une sorte de quasi-intériorité, ce n'est qu'un pli, la réalité d'un passage, comme dirait Whitehead, inobservable de près mais qui assurément se fait, et qui est une réalité ». »⁸⁷⁷.

Il s'ensuit que le principe directeur de l'animal ne peut se trouver ni en avant ni en arrière, « c'est un fantôme, dira Merleau-Ponty, c'est l'axolotl dont tous les organes seraient la trace ; c'est le dessin en creux d'un certain style d'action qui sera celui de la maturation, le surgissement d'un manque qui serait là avant ce qui le comblera »⁸⁷⁸. Or le manque dont il est question ici n'est pas un « manque de ceci ou de cela », il n'y a rien d'absolument parfait (au sens de terminé, parachevé) ou déterminé dans la Nature, c'est plutôt l'existence réelle, au sein de l'organisme, d'un creux ou d'une interrogation qui est saisi et comblé par l'instauration « d'une certaine dimension » ; une dimension qui, en permettant l'adhésion du multiple, donne du « sens à son entourage »⁸⁷⁹. Merleau-Ponty reconnaît certes, à l'instar de Schelling, un geste indivis de la Nature, mais pas un geste tout-puissant pour autant. Le sens n'est donc pas pour lui à chercher ailleurs qu'en l'organisme ou plutôt il est l'organisme lui-même, tel qu'il apparaît: « Le réel ne s'obtient pas en pressant l'apparence, dit-il encore, il est peut-être l'apparence »⁸⁸⁰. D'après cette vision, la totalité organique répond à quelques critères bien réels⁸⁸¹:

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 208.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, pp. 207-208.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁸⁸¹ Pour la récapitulation de ce que Merleau-Ponty entend comme « totalité » organique, nous nous sommes intéressés particulièrement à l'œuvre de Bimbenet déjà citée, *Nature et humanité*. Voir: BIMBENET E., *Nature et humanité, op. cit.*, pp. 254-255.

- 1) La totalité que Merleau-Ponty veut mettre en lumière est une totalité dynamique, c'est à-dire une totalité qui se fait, une « totalité qui ne cesse de se totaliser »⁸⁸².
- 2) La totalisation morphologique et fonctionnelle de l'organisme n'est pas clôturante, mais libérante. En effet, la perspective qui consiste à penser l'animal non plus comme un assemblage d'organes mais à partir de ses capacités globales élargit la conception que nous pouvons avoir de son essence et de son champ d'action. Autrement dit, cette vision intègre une marge de « liberté » dans l'agissement et le développement de l'organisme eu égard aux critères imposés par son espèce.
- 3) Suivant les idées de Ruyer, Merleau-Ponty poursuit l'idée que « le corps vivant s'organise autour d'un "thème" qui n'est ni un plan anatomique prétracé, ni l'ensemble des fonctions qu'il doit impérieusement accomplir pour se conserver »⁸⁸³. Le thème – qui représente ici la totalité – se fait et s'improvise au sein du comportement de l'animal. La totalité organique est comparable à une mélodie qui s'improvise à l'occasion du « hasard qui la constitue »⁸⁸⁴.
- 4) Ni le mécanisme ni le finalisme, ni le platonisme ni l'aristotélisme, ne permettent de rendre compte de la totalité vivante. Le vivant se comprend à partir du vivant. De là l'importance de la perception: ce qui apparaît est ce qui est.

En accord avec dernière affirmation, Merleau-Ponty va montrer, dans un autre temps, que l'organisme n'est pas réductible non plus à une théorie de l'information ou de la communication.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 254.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 255. Bimbenet insiste grandement sur le fait que l'organisme n'est, dans la vision pontienne, dirigé par aucune finalité et que, d'une certaine manière, il se fait en se faisant. Cependant, il nous semble approprié de nuancer cette vision. Pour Merleau-Ponty, l'organisme pourrait être néanmoins « teinté » de finalité dans le sens où il considère que le développement d'un être vivant se réalise en accord avec un geste indivis de la Nature. Il y a donc bien un certain sens donné par la Nature elle-même, même si ce sens n'est pas absolument déterminant pour le développement de l'être vivant.

1.4 Le vivant n'est pas traduisible en termes informationnels

Merleau-Ponty propose, à ce moment du cours, une réflexion sur la légitimité de l'application des notions d'information et de communication dans la représentation scientifique de l'organisme⁸⁸⁵. De même que Ruyer dans son ouvrage *La Cybernétique et l'origine de l'information*⁸⁸⁶, il attribue cette nouvelle manière d'interpréter le vivant à l'essor de la cybernétique. En effet, cette discipline – qui fait son apparition au XX^e siècle avec la création d'un nouveau type de machines capables de se « gouverner », de se « contrôler » elles-mêmes au moyen de la gestion autonome d'informations – se développe à partir du présupposé suivant: il existe des coïncidences structurales entre le fonctionnement d'une machine (à information) et celle d'un organisme vivant⁸⁸⁷. De cette façon, autant l'organisme que la machine auraient la faculté de recevoir et de transmettre des informations de manière autonomes. Cette analogie, entre deux types de réalités fondamentalement différentes, va être la source d'une série de conséquences philosophiques a priori improbables. Du côté de la machine, on ne va plus seulement la considérer comme le siège de phénomènes physiques, mais encore, dira Merleau-Ponty, comme un phénomène en elle-même⁸⁸⁸. La machine à informations n'est plus uniquement passive, elle est à même de détecter et d'intégrer diverses formes d'excitation et d'y répondre par des formes qu'elle a produites elle-même pour l'occasion. De là, sa capacité à s'adapter à toutes sortes de situations affichant par là-même un

⁸⁸⁵ Dans le cadre de notre travail, nous avons choisi de développer la première partie de l'analyse de Merleau-Ponty sur l'information et la communication, c'est-à-dire celle qui concerne le sens de l'information dans la machine et dans le vivant. Nous avons donc laissé de côté l'analyse plus particulière de la communication et du langage. Pour plus d'informations, voir: N, pp. 215-219.

⁸⁸⁶ RUYER Raymond, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954.

⁸⁸⁷ Ruyer nous rappelle au début de son ouvrage que le terme « cybernétique » provient étymologiquement d'un mot grec qui signifie gouverner. (*Ibid.*, p. 5). De cette façon, ce qui distingue les nouvelles machines des anciennes, c'est l'autonomie qui les caractérise manifestant ainsi « autre chose que la réalité physique ». (N, p. 210). La main de l'homme n'est plus aussi nécessaire qu'avant pour leur fonctionnement, la puissance ou la force sont remplacées par des algorithmes subtils.

⁸⁸⁸ N, p. 210. Cette prise de position intellectuelle aura des transcendances non négligeables dans notre manière de penser actuelle eu égard au statut des machines. Nous investiguerons cela plus profondément dans la troisième et dernière partie de ce travail.

« air de finalité »⁸⁸⁹. Du côté de l'organisme vivant, l'identification avec le fonctionnement mécanique se consolidera de tel mode que des nouvelles perspectives d'interventions, de transformations et même d'hybridations seront désormais envisageables pour le scientifique reléguant le corps humain, entre autres, au monde des objets manipulables.

Mais quel est le sens attribué par les cybernéticiens à cet élément commun, à l'information ? Peut-il vraiment être appliqué au monde vivant et à la machine indifféremment ? D'après Ruyer, le terme « information » enferme en général un élément de sens, un élément qui, osons-nous dire, est même essentiel à l'être concerné: « L'information, souligne-t-il, au sens ordinaire du mot, est la transmission à un être conscient d'une signification, d'une notion, par le moyen d'un message plus ou moins conventionnel et par un *pattern* spatio-temporel: imprimé, message téléphonique, onde sonore, etc. »⁸⁹⁰. L'information, en tant que porteuse d'un sens, est communément conçue comme la fin de la communication qui, elle, n'en est que le moyen. Toutefois, si l'information a un but utilitaire, par exemple commander une pizza, alors l'information se convertit en moyen et l'action déclenchée, en la fin. C'est justement cette deuxième tendance qui semble avoir fait foi dans la cybernétique: ce n'est pas le sens, la conscience, qui est essentiel dans l'information, mais plutôt l'action qu'elle est capable de déclencher et de contrôler⁸⁹¹. Ainsi, appellerions-nous aujourd'hui « intelligent » tout appareil mécanique qui saurait reconnaître certains types de signaux et y apporter une réponse cohérente ou plutôt une réaction efficace⁸⁹². De cette façon, l'information ne consiste en rien d'autre

⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 211. Un des exemples présentés par Ruyer et repris par Merleau-Ponty est celui de la tortue artificielle. Celle-ci, composée de trois roues actionnées par un moteur électrique ainsi que des accumulateurs, est capable de se diriger vers la lumière ou de se détourner d'un obstacle grâce à un système photoélectrique: « L'automate semble ainsi imiter, aussi bien la sensibilité interne que la sensibilité externe des êtres vivants ». RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, *op. cit.*, p. 60. Chez Merleau-Ponty: N, p. 213.

⁸⁹⁰ RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁹² Soit un appareil thermométrique capable de déterminer la température d'une pièce et d'ordonner à un climatiseur d'envoyer de l'air chaud ou froid selon le besoin. Ruyer veut montrer que, dans la pensée cybernéticienne, peu importe que l'appareil ne prenne pas conscience (au sens humain) de la situation et ne sois pas à même de communiquer chaque

qu'une communication efficace de structure – l'appareil thermométrique « informe » effectivement le climatiseur. Ainsi, l'information comme « progrès d'un ordre structural efficace » est l'inverse de l'entropie qui, en physique, fait référence à une « déstructuration », à une « diminution d'ordre » que nous retrouvons proprement chez les êtres vivants⁸⁹³: « L'information, dira enfin Merleau-Ponty, ce sera l'envers de l'entropie. L'information, c'est l'anti-hasard, la réalisation d'un état de haute structure qui n'est pas probable. L'information remonte une pente que l'entropie descend »⁸⁹⁴. L'interprétation cybernétique du vivant écartée, il faudra partir du phénomène animal lui-même, de sa propre perspective.

L'information, dans cette perspective, se représente un objet mesurable, quantifiable⁸⁹⁵. L'appareil traite l'information uniquement comme des alternatives objectives: « En effet, à l'intérieur de la machine on ne peut réaliser que des disjonctions et des conjonctions. La machine ne peut pas fixer de *quatenus* »⁸⁹⁶. Autrement dit, l'information dans la machine ne traite pas le contenu, le sens, le « en tant que » de la chose ; elle ne considère pas la chose pour elle-même. Elle se limite au contour extérieur, au *pattern*. Telle est assurément la définition de la notion d'information dans la machine. Toutefois, interroge avec raison Merleau-Ponty, si cela « se passe bien ainsi dans un artefact [...], qu'en est-il dans un vivant »⁸⁹⁷ ? Cette question n'est sans doute pas des plus pertinentes pour un cybernéticien qui cherche avant tout à repérer, à manipuler et à appliquer mécaniquement le fait informationnel plutôt qu'à le « voir », à le comprendre intrinsèquement. C'est d'ailleurs, affirmait Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*, cette « pensée admirablement active, ingénieuse,

impression s'il peut néanmoins engendrer des actions utiles. L'important n'est pas le pourquoi existentiel sinon le résultat final, le pour quoi.

⁸⁹³ RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, op. cit., p. 9.

⁸⁹⁴ N, p. 211. Ce que Merleau-Ponty et Ruyer montrent, c'est que le fonctionnement de l'information est l'inverse du fonctionnement naturel, organique. Dès lors comment légitimer cette association ?

⁸⁹⁵ Le danger provient justement pour Merleau-Ponty dans le fait de traiter les informations comme des choses, des objets. N, p. 210.

⁸⁹⁶ N, p. 211.

⁸⁹⁷ *Ibid.*

désinvolve » qui semble donner son poids de valeur au discours scientifique⁸⁹⁸. Conformément avec ce point de vue, la réalité organique, tout comme la réalité mécanique, parviendrait à communiquer aisément la structure des êtres qui la composent par le seul moyen du transport matériel⁸⁹⁹. Cet intérêt excessif et excluant en faveur de la structure matérielle est ce qui conduira certains partisans de la cybernétique, d'après les dires de Ruyer et de Merleau-Ponty, vers une « illusion » sur l'essence de l'information et, par conséquent, sur celle de la machine⁹⁰⁰. Cette illusion consiste à penser l'information comme une certaine quantité de données qui se maintient – « elle se dégrade ici ou là, mais dans l'ensemble elle se maintient, analyse Merleau-Ponty » ; d'où l'apparition d'une nouvelle ontologie basée sur l'idée du mouvement perpétuel⁹⁰¹.

Or, l'expérience semble nous montrer que l'information mécanique, en réalité, ne s'accroît pas – « il n'y a jamais plus d'information dans le message qui sort d'une machine que dans le message qui lui est confié »⁹⁰² –, elle se dégrade ou, tout au plus, elle se récupère⁹⁰³. La machine n'invente rien à proprement parler, elle ne crée pas au sens humain ; elle procède par récupération, rétablissement ou complétion: « L'opération des machines ne fait pas naître une information, soutient Simondon, mais est seulement un

⁸⁹⁸ « La science manipule les choses et renonce à les habiter, écrit Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*. Elle s'en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. Elle est, elle a toujours été, cette pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolve, ce parti pris de traiter tout être comme "objet en général", c'est-à-dire à la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices ». OOE, p. 1591.

⁸⁹⁹ Cela signifie qu'il n'y aurait plus besoin de communicants. Merleau-Ponty soutient son argument à l'aide du mythe de Wiener développé par Ruyer. Pour plus d'informations voir: N, p. 212 et chez Ruyer: RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, op. cit., pp. 133-135.

⁹⁰⁰ RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, op. cit., p. 10. « C'est une pensée extrêmement matérialiste et extrêmement idéaliste, affirme à son tour Merleau-Ponty ». N, p. 212.

⁹⁰¹ N, p. 212. Ruyer développe une critique contre la cybernétique et son idéologie du mouvement perpétuelle. Pour plus d'informations, voir: RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, op. cit., pp. 13-16.

⁹⁰² RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information*, op. cit., p. 11.

⁹⁰³ « Que le monde physique et le monde des machines soient abandonnés à eux-mêmes, tout se désordonnera spontanément ; tout fera la preuve qu'il n'y avait jamais eu d'ordre véritable, d'ordre consistant, en d'autres termes, qu'il n'y avait jamais eu d'information ». *Ibid.*, p. 10.

assemblage et une modification des formes »⁹⁰⁴. Le vivant, quant à lui, est capable de « de se donner à lui-même une information, parce qu'il possède la capacité de poser et résoudre des problèmes. Résoudre un problème, explique le philosophe Xavier Guchet, c'est modifier la forme du problème en absence de toute forme extérieure »⁹⁰⁵. L'analogie totale n'est donc pas légitime, l'information ne peut pas avoir le même sens chez l'un et chez l'autre. La machine ne fait qu'imiter un « phénomène authentique »: « La machine fonctionne, l'animal vit, dit Merleau-Ponty, c'est-à-dire qu'il restructure son monde et son corps »⁹⁰⁶. Le comportement d'une machine et d'un être vivant est intrinsèquement différent. L'organisme vivant crée un sens original, des formes singulières par, en et hors de lui-même grâce à un mode d'être qui au fond nous échappe: « Il n'y a pas de sens opérant dans la machine, mais seulement à l'intérieur du vivant »⁹⁰⁷. De plus, ce dernier sera toujours premier eu égard aux machines. Tandis que l'organisme est un donné naturel original, la machine sera toujours un artefact produit par un organisme naturel antérieur à elle: « Mais ce qui reste incontestable, défend Ruyer, c'est que l'organisme vivant est premier relativement aux machines. Celles-ci se fabriquent souvent au moyen d'autres machines et se contrôlent elles-mêmes, mais c'est l'organisme qui commence la chaîne et qui la tient »⁹⁰⁸. En définitive, l'organisme est irréductible, dans sa forme et dans son fonctionnement, à toute théorie mathématique ou informationnel.

⁹⁰⁴ SIMONDON Gilbert, *Du mode de l'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 137.

⁹⁰⁵ GUCHET Xavier, « Simondon, la cybernétique et les sciences humaines. Genèse de l'ontologie simondonienne dans deux manuscrits sur la cybernétique », in *Merleau-Ponty. Vie et individuation, op. cit.*, [pp. 187-204] pp. 197-198.

⁹⁰⁶ N, p. 215.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ RUYER R., *La Cybernétique et l'origine de l'information, op. cit.*, p. 22.

2. Les animaux supérieurs ont *aussi* un monde: entre instinct et culture

Dans un deuxième temps de ce cours dédié à l'animalité, Merleau-Ponty va réfléchir plus concrètement à la manière dont le comportement s'exprime chez l'animal, en particulier chez l'animal supérieur, et à ce que, conséquemment, cela va impliquer quant à l'interprétation philosophique de son existence. Une telle réflexion n'est pas nouvelle puisque dès *La structure du comportement*, il aborde la question de l'animalité avec un intérêt sans précédent dans l'histoire de la philosophie. Toutefois, son approche philosophique diffère radicalement entre son premier travail et ses cours tardifs sur la Nature. Comme le suggère le penseur Nicolas Zaslowski, il y a deux approches merleau-pontiennes différentes de l'animalité qui correspondent à deux ontologies différentes:

« *La structure du comportement* [...] sépare [...] radicalement l'animalité de l'être-homme au moyen d'une différence de structure du comportement. En effet, la caractéristique d'une essence propre de l'homme (au sens d'une structure fonctionnelle et non pas d'une essence substantielle [...]) résidant dans le "comportement symbolique" ou "attitude catégoriale" et qui se définit par la capacité de varier les points de vue sur une même chose, est une capacité dont l'animal, même le plus évolué, est précisément dépourvu. Une telle manière de procéder est inévitablement hiérarchisante, ou témoigne des restes d'une hiérarchisation implicite, en ce qu'elle place nécessairement l'homme dans une position de surplomb qui, même si elle n'est pas nécessairement péjorative pour l'animal, risque de nous faire rater son être propre en ne permettant de penser l'animalité que négativement, c'est-à-dire comme en défaut par rapport à l'humanité »⁹⁰⁹.

⁹⁰⁹ ZASLAWSKI Nicolas, « La Nature ou le monde des formes: penser l'animalité avec Merleau-Ponty et Portmann », in Florence Burgat et Cristian Ciocan (éd.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest, Zeta Books, 2016, pp. 69-70.

La perspective offerte dans *La structure du comportement* ne semble pas parvenir à penser la vie animale de l'intérieur ou à sa juste valeur à cause de la fracture idéologique, encore trop présente chez le phénoménologue français, entre les notions de conscience et d'animalité, de conscience et de corporéité. L'animal, dans cette conception, ne pouvait qu'être un être limité, « une existence dégradée par rapport à l'existence de l'homme »⁹¹⁰. Toutefois, ses lectures postérieures, notamment sa lecture de Portman, l'amèneront à repenser la corporéité comme facteur de sens et, par là-même, la corporéité de l'animal. Il suit que ce n'est plus la conscience seule qui est porteuse de sens, qui permet le développement d'une culture, de relations intersubjectives, etc. Bien avant, le corps se trouve être au fondement de tous ces entrelacs. Une étude phénoménologique de la vie animale permet donc de retrouver ce lien primitif entre la Nature et l'être vivant manifesté au travers du comportement corporel d'une part, et du monde qu'il a tissé autour de lui, d'autre part. Merleau-Ponty, au travers de ces lectures d'Uexküll (2.1), de Portman (2.2) et de Lorenz (2.3) – ces auteurs ont en commun de proposer une réflexion sur l'animalité contraire à la vision mécaniciste et dualiste de Descartes – prépare ses élèves à une nouvelle ontologie de la corporéité, de la chair qu'il terminera de développer lors de sa troisième année de cours et que nous retrouverons également dans *Le visible et l'invisible*.

2.1 L'*Umwelt* d'Uexküll: l'extension du corps animal

Avec la notion d'*Umwelt*⁹¹¹ telle qu'elle est présentée par le philosophe et biologiste allemand Jacob von Uexküll⁹¹², Merleau-Ponty insiste sur le caractère

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁹¹¹ Pour Canguilhem (1904-1995), Uexküll est le principal responsable du rapprochement entre les notions d'organisme et de milieu car, pour l'auteur en question, « le propre du vivant, c'est de se faire son milieu, de se composer un milieu ». CANGUILHEM Georges, « Le vivant et le milieu », in *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952, [pp. 160-193] p. 179.

Le terme d'« *Umwelt* » semble s'imposer dans la langue scientifique allemande au travers des écrits du géographe allemand Friedrich Ratzel (1844-1904) qui lui donne le sens de « milieu » tel qu'il était entendu par les biologistes du XVIII^e siècle. Ces derniers – Ratzel se réfère principalement à Lamarck, Comte et Taine – avaient une vision très *physicienne* (pour ne pas dire mécanique) du milieu. Le milieu est l'environnement physique de l'organisme, son pôle de

« subjectif » du comportement animal qui, de ce fait, ne se laisse réduire ni à un mécanisme bien monté ni à un ensemble mathématico-informationnel bien structuré. Uexküll, influencé dans sa formation et dans sa vision du monde par la pensée de Kant, reprend à son compte l'idée du « renversement copernicien »⁹¹³. Au lieu de considérer l'existence d'un monde objectif indépendant du sujet, Uexküll, dans une démarche inverse, « propose que ce soit le sujet qui établisse la connaissance du monde »⁹¹⁴. En définitive, suivant le commentaire du chercheur Agustín Ostachuk, « la réalité et l'expérience est ce que nous percevons subjectivement »⁹¹⁵. Or, Uexküll ira un peu plus loin que

circonstances externes, et même si l'un a certainement une influence sur l'autre, cette influence reste minime, extérieure, étrangère. Le milieu est donc ici « vraiment, extérieur au sens propre du mot, il est étranger, il ne fait rien pour la vie ». (*Ibid.*, p. 169). C'est cette vision séparatiste et, d'une certaine manière, essentialiste que va chercher à combattre Uexküll en redéfinissant l'*Umwelt* d'un point de vue perspectiviste et subjectif. Pour plus de précision sur le changement du terme: « Cet extrait du monde extérieur qui est différent pour chaque animal et qui lui est propre, on le nomme son *milieu* ». Uexküll cité par Feuerhahn. Voir: FEUERHAHN Wolf, « Du milieu à l'*Umwelt*: enjeux d'un changement terminologique », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (PUF), janvier, 2009, vol. 134, n°4, [pp. 419-438] p. 426

⁹¹² Jacob von Uexküll (1864-1944), qui fonda notamment l'Institut für Umweltforschung (Institut d'étude du milieu et de l'environnement) à Hambourg, dédia de nombreux ouvrages et articles au thème de la nature et, plus particulièrement, au thème de la vie organique. Dans sa production, nous comptons quelques travaux très influents: *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), *Theoretische Biologie* (1920), *Die Lebenslehre* (1930), *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934), *Niegeschauten Welten* (1936), *Bedeutungslehre* (1940). Dans son séminaire sur L'*Umwelt*, Merleau-Ponty s'appuyera principalement sur les travaux éthologiques suivants: *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) et *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934) dont la traduction existe en français sous le titre *Mondes animaux et monde humain* (1965).

⁹¹³ Cette idée du renversement copernicien, inspirée par le philosophe Emmanuel Kant, va constituer un des fils conducteurs et un pilier de la pensée d'Uexküll. Ce dernier reconnaîtra d'ailleurs cet héritage dans l'introduction de l'une de ses œuvres majeures *Theoretische Biologie*: « Ceci doit constituer l'affirmation la plus grande et fondamentale y compris de la biologie. Il est tout à fait vain de chercher des causes dans le monde indépendantes du sujet ; nous trébuchons toujours contre des objets, lesquels doivent leur construction au sujet. Lorsque nous reconnaissons que les objets sont des "phénomènes" qui doivent leur construction au sujet, nous foulons un sol ferme et ancien, spécialement préparé par Kant pour porter l'édifice de toute la science naturelle. Kant a établi le sujet, l'homme, par-dessus tous les objets et a découvert les principes fondamentaux selon lesquels les objets sont construits par notre esprit ». (von) UEXKÜLL Jacob, *Theoretical Biology*, tr. P.I. Mackinnon, Grande Bretagne, Edinburgh Press, 1926, p. xv. La traduction est personnelle.

⁹¹⁴ OSTACHUK Agustín, « El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty », in *Ludus Vitalis*, vol. XXI, n°39, 2013, [pp. 45-65] p. 48. La traduction est personnelle.

⁹¹⁵ *Ibid.*

Kant en affirmant que non seulement les hommes sont doués de perception, mais également certains animaux – particulièrement les animaux dits supérieurs capables de perception et d'action – qui doivent, par conséquent, être considérés eux-aussi comme des sujets⁹¹⁶. Cela implique, en outre, qu'il existe un nombre considérable de mondes à prendre en compte dans une perspective scientifique de la vie animale: « [I]l y a autant de "mondes" possibles que d'animaux dans la nature étant donné que chacun d'eux perçoit de manière différenciée, ponctue Ostachuk »⁹¹⁷. Pour connaître le monde d'un organisme humain ou animal, il est nécessaire de faire abstraction de nos idées, préjugés, connaissances subjectives pour entrer, en quelque sorte, dans un espace qui nous est moins connu ; d'où l'image de la « bulle de savon » proposée par le penseur allemand pour signifier l'*Umwelt*, le monde propre de chaque organisme:

« Monde d'action et de perception forment ensemble une totalité close, le *milieu*, le monde *vécu*.

Les milieux, complexes comme les animaux eux-mêmes, offrent à tout ami de la nature de nouveaux pays d'une telle richesse et d'une telle beauté qu'il vaut la peine d'y faire une incursion, même si cette richesse et cette beauté ne se révèlent pas à nos yeux charnels mais aux seuls yeux de notre esprit.

La meilleure façon d'entreprendre cette incursion, c'est de la commencer par un jour ensoleillé dans une prairie en fleurs, toute bruissante de coléoptères et parcourue de vols de papillons, et de construire autour de chacune des bestioles qui la peuplent une sorte de bulle de savon qui représente son

⁹¹⁶ Les animaux sont des sujets pour Uexküll dans la mesure où ils sont à même de distinguer (percevoir), d'assimiler et d'interagir (agir) avec certains signaux du monde environnant. Le sujet, dans cette vision, n'est pas seulement l'être conscient et volontaire, sinon tout organisme qui se détermine lui-même ainsi que son milieu grâce à une série d'actions et de perceptions: « Un sujet, affirme María Luisa Bacarlett Pérez, est celui qui se structure lui-même en interaction avec un monde environnant, à la fois que ce dernier devient significatif seulement à partir de l'activité et de la perception des sujets ». BACARLETT PÉREZ María Luisa, « Uexküll y Merleau-Ponty: una ontología del *entre* », in *Metatheoria*, vol. 5, n°1, 2014, [pp. 35-47] p. 37. La traduction est personnelle.

⁹¹⁷ OSTACHUK Agustín, « El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty », *art. cit.*, p. 51. Merleau-Ponty soutenait déjà cette idée dans *La structure du comportement*. S'appuyant sur les pensées de Buytendijk et de Koffka, entre autres, il disait qu'il n'y avait pas un monde universel et objectif pour tous, mais « des ambiances » et « des milieux ». SC, p. 139.

milieu et se remplit de toutes les caractéristiques accessibles au sujet. Aussitôt que nous entrons nous-mêmes dans cette bulle, l'entourage qui s'étendait jusque-là autour du sujet se transforme complètement. De nombreux caractères de la prairie multicolore disparaissent, d'autres se détachent de l'ensemble, de nouveaux rapports se créent. Un nouveau monde se forme dans chaque bulle »⁹¹⁸.

L'animal, dans cette perspective, ne se manifeste jamais comme une machine autonome et indépendante placée au milieu d'un monde en soi et universel ; il est plutôt un être qui *habite* le monde, l'investit et se laisse investir par lui. Ainsi, il n'est pas *dans* le monde, il *a* un monde qui devient *son* monde particulier, son microcosme, son *templum* au sens où l'entendait Gesell. L'*Umwelt*, souligne Merleau-Ponty, « c'est une réalité intermédiaire entre le monde tel qu'il existe pour un observateur absolu et un domaine purement subjectif »⁹¹⁹. Il s'agit en réalité d'un tronçon du monde – L'*Umwelt* est un terme allemand qui signifie communément l'environnement, l'entourage ou encore le milieu de *cet* animal en opposition à l'entourage simplement géographique (*Umgebung*), extérieur à l'animal – avec lequel interagit un être vivant de manière plus ou moins consciente et qui, conséquemment, « prend sens »⁹²⁰ pour lui: « C'est [...] l'entourage du comportement, dit encore Merleau-Ponty, "opposé à l'entourage géographique" »⁹²¹. L'*Umwelt* uexküllien serait, par là, une anticipation de la notion de comportement telle qu'elle va être développée postérieurement. L'ontologie qui se profile alors est, tout comme celle de Merleau-Ponty, une ontologie structurale ou intégrale ; la conscience n'étant qu'une des formes possibles du comportement animal. Avant même l'apparition de la conscience – soit dès que nous sommes en présence d'une structure organisée capable de recevoir, d'interpréter, et de répondre

⁹¹⁸ UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, tr. Philippe Muller, Paris, Editions Denoël, 1965, pp. 14-15.

⁹¹⁹ N, p. 220.

⁹²⁰ THORENS Adèle, « La philosophie du vivant de Maurice Merleau-Ponty. La vie comme puissance créatrice de mondes », in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 137, n°3, 2005, [pp. 227-244] p. 237.

⁹²¹ Les guillemets à l'intérieur de la citation sont de Koffka. N, p. 220.

adéquatement à des stimuli extérieurs perçus alors comme des signaux – l'activité animale semble déjà se diriger vers un *Umwelt*: « Le comportement, argumente Merleau-Ponty, embrasse l'organisation élémentaire (embryologie), l'organisation physiologique, instinctive ou de comportement à proprement dit. Il faut admettre un *Umwelt* au niveau de l'organe, au niveau de l'embryon, tout comme il faut admettre des activités de conscience »⁹²². Il n'y a donc pas plusieurs réalités jointes ensemble qui formeraient l'organisme vivant mais plutôt un type de comportement qui se détermine à différents niveaux. Cette évolution au sein même de l'organisme est également visible au travers des différentes classes d'animaux⁹²³.

De la sorte, les animaux inférieurs dits animaux-machines n'ont à proprement parler pas d'*Umwelt*⁹²⁴. Leur comportement est semblable à celui d'une machine, leurs mouvements sont limités et répétitifs. La méduse de haute mer (rhizostome), par exemple, n'a qu'un seul mouvement – la contraction musculaire de la bordure de l'animal commandée par des organes sensibles à la périphérie – et trois fonctions de cet unique mouvement – se déplacer, ouvrir le tube digestif, respirer de l'oxygène sous forme d'eau oxygénée⁹²⁵. Toute la vie dudit animal consiste en ces contractions rythmées ; de là l'impossibilité d'une véritable interaction avec le milieu. De fait, la méduse ne vit pas dans la mer

⁹²² N, pp. 220-221. Merleau-Ponty, s'appuyant sur sa lecture de Russel (1887-1954), soutient que l'activité proprement physiologique de l'animal peut être, dans certaines conditions, comparée « approximativement » à un comportement. Ainsi, il serait possible de trouver des correspondances entre l'activité physiologique de réparation des tissus lors d'une blessure et l'activité comportementale de l'animal qui consiste à réparer son abri. Dans l'un et l'autre cas, il y a une mise en place de stratégies de cicatrisation et de reconstruction qui donnent un air de finalité ; d'où l'impossibilité de qualifier ce type de comportement comme mécanique. Toutefois, le caractère hésitant et conditionné de ces fonctionnements ne permette pas d'affirmer une pure finalité. Il s'agirait donc, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, d'une finalité aveugle ou imparfaite. Pour plus d'informations, voir: N, pp. 234-235. Chez Russel: RUSSEL Edward Stuart, *The Directiveness of Organic Activities*, Grande Bretagne, Cambridge University Press, 1945, pp. 12-30.

⁹²³ Merleau-Ponty s'appuie, pour cette classification sur l'œuvre *Umwelt und Innenwelt der Tiere* d'Uexküll. Voir: UEXKÜLL J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Julius Springer, 1909.

⁹²⁴ Les termes « inférieurs » ou « machines » peuvent surprendre lorsque l'on se réfère à des animaux. Ils ne sont pourtant pas utilisés de manière péjorative mais pour signifier une classe d'animaux dont le comportement est moins évolué, plus limité et dont le fonctionnement est *comparable* à celui d'une machine.

⁹²⁵ N, p. 221.

« au sens que nous donnons au mot “mer” »⁹²⁶. Les animaux inférieurs ont l'air de machines qui existeraient en vertu d'une espèce de *Bauplan*, c'est-à-dire, de plan de construction⁹²⁷. Tout ce qui se passe en eux paraît être produit par des forces physiques et chimiques. Ils semblent obéir aveuglément à leur constitution anatomique qui représente leur unique facteur d'unité: « [L']animal [...] n'a qu'une unité que de proche en proche, commente Merleau-Ponty »⁹²⁸. Ainsi, ces animaux n'ont pas d'*Umwelt* à proprement parlé, ils ne reçoivent rien du monde extérieur. Ils n'agissent, pour ainsi dire, que mécaniquement dans un monde avec lequel ils ne possèdent rien d'autre qu'une relation de cohabitation:

« L'interaction avec le monde environnant est infime, signale Adèle Thorens, le comportement dépend principalement de données internes à l'animal et les effets de rétroaction ont une importance toute relative. Il ne se constitue dès lors pas de monde spatial propre à l'animal. Celui-ci ne trouve pas de signification dans son environnement. Le sens est ailleurs, à l'intérieur de lui, univoque, sans possibilité de dialogue avec le monde »⁹²⁹.

La situation est différente pour les animaux dits supérieurs⁹³⁰. Ceux-ci ont la capacité de se former une réplique du monde extérieur ; ils construisent en

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ Bien que le *Bauplan*, comme plan de constitution de l'animal, soit conçu par nous dans un but essentiellement descriptif – « c'est la seule façon de concevoir l'unité de cette vie, explique Merleau-Ponty, de survoler cet animal, de voir comme un tout un animal dont l'action est faite de pièces et de morceaux » (N, p. 222) – Uexküll, dans la veine kantienne, soutient qu'il existe tout de même, à l'arrière de ce *Bauplan* et de manière presque imperceptible, un facteur naturel (*Naturfaktor*) irréductible aux processus physico-chimiques. Ce *Naturfaktor* est ce qui donnerait un semblant d'unité propre à ces animaux-machines.

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ THORENS Adèle, « La philosophie du vivant de Maurice Merleau-Ponty. La vie comme puissance créatrice de mondes », *art. cit.*, p. 238.

⁹³⁰ Merleau-Ponty fait mention dans son cours d'une classe d'animaux à mi-chemin entre les animaux inférieurs et les animaux supérieurs. Il s'agit des animaux inférieurs organisateurs. L'amibe, par exemple, fait partie de cette catégorie en ce qu'elle ne possède pas d'organes définis mais est capable de recréer sans cesse son *Bauplan*: elle fait apparaître et disparaître des organes selon le besoin. Pour Merleau-Ponty, son fonctionnement tient du prodige: « Dans les animaux-machines, il y a une différence entre le fonctionnement et la naissance. Pour l'amibe,

leur intérieur un *Gegenwelt*. Tandis que pour les animaux inférieurs l'*Umwelt* était une clôture qui les séparait de la plupart des stimuli extérieurs, pour les animaux supérieurs, il est une ouverture, une porte communicante. Le monde est ainsi possédé par ces derniers qui peuvent réagir face aux stimuli extérieurs avec des actions fines. Cela est possible grâce à la présence d'un système nerveux qui « se monte comme une réplique du monde extérieur (*Gegenwelt*), comme une "réplique", une "copie", insiste Merleau-Ponty »⁹³¹. Par conséquent, le système nerveux se fait miroir du monde (*Weltspiegel*) – le monde n'officiant ici plus tant comme cause que comme signe: « Entre le monde extérieur et l'organisme vivant, il y a insertion d'un ensemble qui ordonne, coordonne et interprète »⁹³². De même, l'animal peut se donner des informations fines grâce à la mobilité de ses organes sensoriels. L'antenne de la fourmi, par exemple, permet une vision exploratrice. L'excitation est reçue comme « sous forme de parfum », lequel éveillerait en lui la possibilité d'un objet: « [P]our les animaux supérieurs la "possibilité d'objet" est déduite des effets qu'ils reçoivent, et de la façon dont leurs organes récepteurs sont constitués, explique encore le phénoménologue français »⁹³³.

De plus, il faut ajouter que, grâce à la mobilité de son corps, l'animal va prendre position dans le monde et adopter une certaine attitude en réponse aux diverses suscitations de celui-ci⁹³⁴. Voilà pourquoi l'animal supérieur, d'une certaine manière, est son propre *Bauplan*. Le corps n'est pas seulement une chose chez l'animal supérieur, mais il est un rapport à un *Umwelt*. Il s'ensuit une série de précisions sémantiques de la part d'Uexküll qui tente, à mesure que sa réflexion avance, de rendre compte des rapports subtils existant entre

s'entretenir et fonctionner c'est la même chose. L'amibe est naissance continuée, production pure, "beaucoup moins machine que le cheval", selon Uexküll. Les protozoaires nous offrent un merveilleux spectacle, comme si nos machines et nos maisons naissaient d'une sorte de purée, et que chaque pièce de la maison comportait une réserve de purée, de façon à assurer la reproduction et la multiplication de la machine. Le fonctionnement d'une structure anatomique est facile à comprendre, le fonctionnement du protoplasme tient du prodige ». N, p. 223.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 225.

⁹³² *Ibid.*

⁹³³ *Ibid.*

⁹³⁴ D'où la notion de schéma corporel que nous développerons plus tard et qui prendra un sens particulièrement intéressant chez l'homme.

l'organisme et son milieu. Dans un premier temps, le scientifique allemand distingue l'*Umwelt*, qui est le milieu *monté* par l'animal (inférieur ou supérieur), du *Welt*, qui serait l'entourage simplement géographique, le monde objectif⁹³⁵. Le *Gegenwelt* représenterait, comme nous l'avons vu plus haut, l'*Umwelt* des animaux supérieurs, la réplique intérieure de leur monde extérieur. Cependant, toujours dans le cadre des animaux supérieurs, une dernière distinction est encore nécessaire. Chez eux, l'*Umwelt* intériorisé se définit de deux manières différentes: en *Merktwelt* (perception) et en *Wirkwelt* (action, réaction)⁹³⁶ ; « pour saisir le monde d'un animal, il faut non seulement faire intervenir des perceptions, mais aussi des conduites, car celles-ci déposent, à la surface des objets, un surcroît de signification »⁹³⁷. L'intermédiaire ou « le tiers », pour reprendre les termes de Larison, qui permet le développement d'un champ d'actions fines, un surcroît de signification et par la même occasion, une relation privilégiée entre l'animal et son milieu, est évidemment le corps comme lieu du comportement⁹³⁸. Le corps est un microcosme qui intègre l'espace et le temps de manière originale, de telle façon qu'il n'y a plus *un* monde à explorer, mais *des* mondes⁹³⁹. L'interprétation philosophique que Merleau-Ponty réalise à partir de la notion d'*Umwelt* concerne son impact au niveau ontologique. En effet, avec cette notion, Uexküll cherche à « relier ce que l'on sépare habituellement »⁹⁴⁰. Dès lors, la pensée dualiste est nécessairement remise en cause. Il n'y a pas la machine d'un côté et le comportement conscient de l'autre ; l'un n'est pas non plus la cause unilatérale de l'autre. Depuis les activités les plus élémentaires, les plus organiques jusqu'aux plus complexes, partout, il y a « déploiement d'un

⁹³⁵ C'est là l'entreprise de son œuvre de 1909, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*.

⁹³⁶ Il développera cette distinction principalement dans son travail de 1934, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*.

⁹³⁷ N, p. 227.

⁹³⁸ LARISON M, *L'Être en forme*, op. cit., p. 130.

⁹³⁹. Par ces descriptions, Merleau-Ponty veut conduire petit à petit ses auditeurs à l'objectif final de son cours: réfléchir au sens et à la place du corps humain dans la Nature. Ce sera là toute la raison d'être de la dernière partie de son cours.

⁹⁴⁰ N, p. 228.

Umwelt »⁹⁴¹, l'*Umwelt* étant un type dont « la conscience et la machine ne sont que des variantes »⁹⁴².

Mais, qu'est-ce qui se déploie au juste et comment ?

Uexküll suggère dans un premier temps l'existence d'un *Naturfaktor* dont on ne pourrait saisir exactement la teneur⁹⁴³. Ce qui est à notre portée, c'est le phénomène vivant dans ses diverses manifestations. Ce que nous saisissons, c'est l'allure, le déroulement d'un comportement qui se joue à la façon d'une mélodie, une mélodie « qui se chante elle-même »⁹⁴⁴:

« C'est la une comparaison pleine de sens, affirme Merleau-Ponty. Quand nous inventons une mélodie, la mélodie se chante en nous beaucoup plus que nous ne la chantons ; elle descend dans la gorge du chanteur, comme le dit Proust. De même que le peintre est frappé par un tableau qui n'est pas là, le corps est suspendu à ce qu'il chante, la mélodie s'incarne et trouve en lui une espèce de servant. La mélodie nous donne une conscience particulière du temps. Nous pensons naturellement que le passé secrète le futur en avant de lui. Mais cette notion du temps est réfutée par la mélodie »⁹⁴⁵.

Dans une mélodie, toutes les notes sont interdépendantes les unes des autres: la première contient la dernière et celle-ci détermine, en un certain sens, l'existence de celle-là, et réciproquement. Il en va de même pour le vivant. Il est difficile, pour ne pas dire impossible de distinguer en lui « le moyen et la fin, l'essence et l'existence »⁹⁴⁶. Prenons l'exemple uexküllien de la tique. Celle-ci, à sa naissance, est encore privée d'une paire de pattes et de ses organes génitaux. A ce stade, elle est néanmoins capable de se fixer à des animaux à sang froid

⁹⁴¹ N, p. 228.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 221.

⁹⁴³ Il s'agit de l'idée kantienne d'un principe naturel dont on ne connaîtrait pas l'essence. Selon Merleau-Ponty, cette idée est soutenue par Uexküll principalement dans son ouvrage de 1909, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*.

⁹⁴⁴ Uexküll cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 228.

⁹⁴⁵ N, p. 228.

⁹⁴⁶ *Ibid.*

comme le lézard ; elle acquiert alors, petit à petit, les organes manquants. Dès lors, elle peut s'attaquer aux animaux à sang chaud. Pour ce faire, une fois fécondée, elle grimpe sur arbre ou un buisson attendant de pouvoir se laisser tomber sur un mammifère. A ce stade, elle « n'a pas d'yeux, ni d'ouïe, ni de goût, elle n'a qu'un sens lumineux, un sens thermique et un odorat »⁹⁴⁷. C'est d'ailleurs l'odeur de l'acide butyrique (follicules sébacés des mammifères) qui va réveiller l'animal de sa « léthargie »: « L'odeur de l'acide butyrique, que dégagent les follicules sébacés de tous les mammifères, écrit Uexküll, agit sur lui comme un signal qui le fait quitter son poste de garde et se lâcher en direction de sa proie »⁹⁴⁸. Sentant la chaleur de la peau du mammifère, la tique sait qu'elle a atteint sa proie et peut se nourrir de sang chaud. Ce copieux repas, pour reprendre les mots du scientifique allemand, est aussi son « festin de mort », car une fois consommé, elle dépose ses œufs et meurt⁹⁴⁹.

L'étude de la tique montre qu'elle n'agit pas comme une machine, mais plutôt comme le « mécanicien qui dirige la machine »⁹⁵⁰. Il est donc nécessaire de considérer son agissement comme celui d'un « sujet » et non d'un simple objet: « Chaque sujet animal, dit encore Uexküll, enserme son objet dans les deux branches d'une pince »⁹⁵¹. Ces deux branches représentent la perception de l'objet, d'un côté, et l'action ou la réaction de l'animal, de l'autre: « Il y a d'abord odeur (*Merkzeichen*), commente Merleau-Ponty, puis, à la suite de cela, réaction motrice. Le "signe moteur" de choc de l'animal déclenche la sensation ; à un niveau de *Merkwelt* tactile, l'animal cherche une partie sans poils, etc. Il y a là une série de réflexes enchaînés, conjugués »⁹⁵². Le monde physique (*le Welt*) semble s'ajuster – il se retrouve pris entre pince et pince – en fonction des besoins de la tique créant autour d'elle un milieu adapté (*Umwelt*) et celle-ci

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 229.

⁹⁴⁸ UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain, op. cit.*, p. 18. Une étude en laboratoire a montré que si la tique, excitée par l'acide butyrique, tombe sur un corps froid, elle « sait » qu'elle a loupé sa proie et retourne à son poste d'observation. *Ibid.*, pp. 18-19.

⁹⁴⁹ C'est la chaleur du sang qui lui permet d'arriver à terme de sa gestation.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁵² N, p. 229.

trouve dans le monde l'occasion de continuer à se développer⁹⁵³. Le monde change à la fois que la tique change. Il y a une mutuelle influence entre l'animal et son milieu qui fait que l'un participe, dans une certaine mesure, à la formation de l'autre et réciproquement. De la sorte, nous ne sommes pas face à de simples rapports de causalité: « Bref, remarque Merleau-Ponty, l'extérieur et l'intérieur, la situation et le mouvement ne sont pas dans un rapport simple de causalité, et ne peuvent être traduits en termes de "causalité poussée" de l'avant à l'après »⁹⁵⁴. Le comportement ne se comprend qu'au regard des différentes étapes que nous avons évoquées plus haut, chaque partie agissante n'ayant du sens qu'eu égard à la situation d'ensemble: « Entre la situation et le mouvement de l'animal, il y a un rapport de sens qui traduit l'expression d'un *Umwelt*. L'*Umwelt*, c'est le monde impliqué par les mouvements de l'animal »⁹⁵⁵. Maintenant, comment expliquer la production d'un *Umwelt*? Qu'est-ce qui permet un tel arrangement?

Pour Uexküll, l'*Umwelt* n'est ni le résultat d'un arrangement d'éléments fortuits – « le marteau le mieux fait, argumente-t-il dans *Mondes animaux et monde humain*, ne suffit pas [...] si l'on n'a pas de plan et si l'on s'en remet au hasard. On se tape alors sur les doigts »⁹⁵⁶ – ni la conséquence de l'essence d'une espèce – il n'y a pas « position d'un but (*Ziel*) » chez les animaux, la finalité n'est ici que « bien imparfaite »⁹⁵⁷. L'image que va utiliser alors l'éthologue allemand

⁹⁵³ Nous retrouvons à peu près cette idée dans *La structure du comportement*: « Le milieu (*Umwelt*) se découpe dans le monde selon l'être de l'organisme, – étant entendu qu'un organisme ne peut être que s'il trouve dans le monde un milieu adéquat ». Goldstein cité par Merleau-Ponty. Voir: SC, p. 12.

⁹⁵⁴ *Ibid.*

⁹⁵⁵ SC, pp. 229-230.

⁹⁵⁶ UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 57.

⁹⁵⁷ N, p. 230. Dans la partie du cours sur Russel, Merleau-Ponty donne quelques précisions sur ce qu'il entend par finalité aveugle ou imparfaite. D'un côté, l'activité du vivant semble bien orientée vers un but que ce soit au niveau physiologique (régénération des tissus) ou au niveau comportemental (réparation de la demeure). L'organisme manifeste un plan, un ordre. D'un autre côté, il s'agit d'une finalité « qui travaille n'importe comment » dans le sens où elle est imprécise et contingente (elle pourrait se réaliser d'une autre manière): « La finalité est aveugle, commente Merleau-Ponty, elle ne se règle pas sur un plan d'ensemble mais sur des conditions locales. L'organisme présente une téléologie limitée et spécialisée [...]. Elle n'est pas toute-puissante puisqu'elle ne supprime pas l'efficacité des conditions physico-chimiques mais elle en subit toutes les vicissitudes ». (N, pp. 237-238). Merleau-Ponty, à l'instar de Russel, propose

pour rendre compte de cette production est celle de la toile d'araignée qui tisse au dehors un réseau significatif: « Tout sujet tisse ses relations comme autant de fils d'araignée avec certaines caractéristiques des choses et les entrelace pour faire un réseau qui porte son existence »⁹⁵⁸. Derrière la notion d'*Umwelt*, nous retrouvons l'idée d'un plan « vivant » qui n'est nullement chez Uexküll l'idée de finalité, de substance ou de force⁹⁵⁹. L'exemple qui nous est donné est celui du crabe qui change de comportement dans des conditions extérieures exactement similaires selon ses propres besoins. Ainsi, il utilisera « le même objet (l'anémone de mer) à des fins différentes: tantôt pour camoufler sa coquille et se protéger ainsi contre les poissons, tantôt pour se nourrir, tantôt, si on lui enlève sa coquille, pour la remplacer »⁹⁶⁰. Le comportement subtil et varié de l'animal – qui utilise les objets environnants pour des fins diverses – annonce les prémisses de ce que nous appellerons culture: « L'architecture de symboles, que l'animal apporte de son côté, définit ainsi, au sein de la Nature, une espèce de pré-culture, précise Merleau-Ponty »⁹⁶¹. Il s'ensuit que l'*Umwelt* devient chaque fois plus « interprétation de symboles » et chaque fois moins orientation vers un but – et ceci dans une perspective d'évolution ou d'enveloppement progressif plutôt que de coupure⁹⁶². Mais qu'est-ce qui permet un tel fonctionnement ? Quel est le sujet de l'*Umwelt* ?

une définition de l'activité animale qui dépasse les modèles d'explications mécanistes ou téléologiques. L'activité vitale serait d'un troisième ordre, un ordre proprement naturel, dynamique, global: « Il n'y a pas travail d'une forme extérieure sur une cause mécanique, mais travail du dedans au dehors, par croissance et différenciation ». (N, p. 239).

⁹⁵⁸ UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 29.

⁹⁵⁹ Le plan pour Uexküll se définit comme « les conditions régulatrices de la nature qui gouvernent tout ». *Ibid.*, p. 57.

⁹⁶⁰ N, p. 231.

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² « En d'autres termes, écrit le penseur Antonino Firenze, il n'y a pas pour Merleau-Ponty de fracture entre les différents milieux, entre celui de la méduse, de l'abeille ou du chien et celui de l'homme, mais bien plutôt un enveloppement progressif et continu de l'*Umwelt* de la forme de vie inférieure par celle de la forme de vie supérieure, telles qu'elles se distribuent dans la chaîne naturelle des êtres vivants ». FIRENZE Antonino, « Intercorporéité et interanimalité. La philosophie de la Nature de Merleau-Ponty et l'esquisse d'une nouvelle ontologie de la vie », in Karel Novotný, Pierre Rodrigo, Jenny Slatmann et Silvia Stoller (ed.), *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Leiden-Boston, Brill, 2014, [pp. 139-147] p.142.

L'animal capable de se créer un monde sur mesure est, selon les mots du phénoménologue français, « un pur sillage qui n'est rapporté à aucun bateau »⁹⁶³. Autrement dit, son déploiement structurel dans le temps constitue une chaîne d'objets pour nous « *unanschaulich* », impossibles à regarder⁹⁶⁴. Nous conservons bien quelques images furtives de leur présence momentanée, nous sommes, par contre, incapables de nous former une image de leur existence propre, de son déploiement et de ses lois internes. Notre *Umwelt* englobant l'*Umwelt* des animaux⁹⁶⁵, nous pouvons certes acquérir une certaine connaissance de leur vie, de leurs habitudes, etc. Toutefois, cette connaissance sera toujours limitée, restreinte, en tant que notre *Umwelt* (de même que celui des animaux) est lui-même englobé dans quelque chose de plus grand: l'*Umgebung* (milieu, entourage), l'*Umwelt* des *Umwelten*⁹⁶⁶. Il s'agit, pour Uexküll, de la Nature-sujet qui transcende tous les « mondes » tout en se cachant derrière eux: « [T]ous ces milieux sont portés et conservés par la totalité qui transcende chaque milieu particulier, affirme-t-il. Derrière tous les mondes auxquels il donne naissance, se cache, éternellement présent, le sujet : la nature »⁹⁶⁷.

Cette deuxième idée, développée par Uexküll dans *Mondes animaux et monde humain*, rejoint l'idée schellingienne d'un premier principe, la Nature-sujet, à laquelle participe le restant des êtres naturels. Mais alors, interroge Merleau-Ponty, si Uexküll ne fait que passer, à propos de la Nature, d'une pensée kantienne à une pensée schellingienne, quel est l'apport nouveau de l'auteur ? Ne sommes-nous pas condamnés au vieux dilemme « d'un côté, une chose, principe de la vie animale, inconnaissable par l'intuition ; de l'autre la *Subjektnatur* » ? Ce qui est nouveau, nous dira le penseur français, c'est

⁹⁶³ N, p. 231.

⁹⁶⁴ UEXKÜLL J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, op. cit., pp. 252-253. Merleau-Ponty, qui reprend cette citation dans son cours sur la Nature, traduit *unanschaulich* par « impossible à regarder ». Voir: N, p. 231.

⁹⁶⁵ Le milieu de l'animal, que nous nous proposons d'examiner, n'est qu'un fragment de l'entourage que nous voyons s'étendre autour de lui – et cet entourage n'est rien d'autre que notre propre milieu humain ». UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 29.

⁹⁶⁶ N, p. 232.

⁹⁶⁷ UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 90.

justement la notion d'*Umwelt*. Cette notion dépasse à la fois la vision du monde comme ensemble d'évènements extérieurs et comme rapport à un intérieur « impossible à regarder ». Avec le vivant surgit un véritable « milieu d'évènements qui ouvre un champ spatial et temporel »⁹⁶⁸. Uexküll ira jusqu'à affirmer que sans un sujet vivant « le temps ni l'espace existent »⁹⁶⁹. Telle une araignée, le vivant tisse une myriade de champs spatiaux-temporelle significatifs qui sont bien de ce monde et qui, dirons-nous, prennent chair ; d'où les concepts d'espace et de temps vécus utilisés tant par Uexküll que par Merleau-Ponty.

Le surgissement d'un champ nouveau, d'un milieu privilégié, n'est cependant pas, dans ce contexte de pensée, « la manifestation d'une force nouvelle »: « Le vivant, soutient Merleau-Ponty, n'opère qu'avec des éléments physico-chimiques, mais ces forces subordonnées nouent entre elles des relations inédites »⁹⁷⁰. Cette nouvelle manière d'être-au-monde et d'exister est la manifestation propre d'une vie animale. En somme, et pour reprendre l'expression de Barbaras, avec l'apparition de l'animal, « il y a une totalité naturelle qui est irréductible à la somme de ses parties sans pour autant être autre chose, sans renvoyer à un principe positif »⁹⁷¹. L'animal est comparable, d'après Merleau-Ponty à « une force douce ». Nous pouvons parler d'« une inertie de l'animal » en tant qu'il représente, une fois au monde, une force difficilement ébranlable qui possède, en outre, la capacité intrinsèque de réguler, d'opérer des détours. Mais cela n'est pas tout: « Non seulement il y a inertie et solidité de la vie, mais il y a aussi obstination »⁹⁷². Chaque vivant, à son niveau, va chercher à développer des stratégies comportementales pour se faire *un* et se faire *au* monde – de même le monde devra également, comme nous l'avons vu plus haut, se faire au vivant.

⁹⁶⁸ N, p. 232. Sur ce sujet lire aussi lire l'article déjà cité d'Adèle Thorens. Voir: THORENS Adèle, « La philosophie du vivant de Maurice Merleau-Ponty », *art. cit.*, pp. 234-239.

⁹⁶⁹ UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁷⁰ N, p. 232.

⁹⁷¹ BARBARAS R., « Merleau-Ponty et la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, *op. cit.*, p. 56

⁹⁷² N, p. 233.

Selon ce point de vue, l'organisme n'est plus concevable uniquement à partir de simples rapports de cause ou d'effet eu égard au monde extérieur. L'*Umwelt*, comme réalité intermédiaire créée par l'animal en communication avec son milieu, devient la mesure du comportement des activités les plus simples (anatomiques, physiologiques, etc.) jusqu'aux plus complexes (affectivités, symbolisme etc.). Or l'*Umwelt* dont nous parlons ici n'existe ni comme un but, ni comme une idée, mais plutôt « comme un thème qui hante la conscience »⁹⁷³. Ce que veut dire par-là Merleau-Ponty, c'est que l'animal se laisse imprégner presque imperceptiblement par son entourage à la façon dont une conscience onirique humaine pourrait être dirigée par certains pôles, jamais perçus pour eux-mêmes, mais qui provoqueraient cependant les différents aspects de nos rêves. Ce mode de connaissance, quasi *inconscient* et fondamentalement corporel, est pour autant applicable tant aux rapports entre les différentes parties de l'organisme, comme à l'organisme et à son territoire ou encore aux rapports entre les animaux.

2.2 Le mimétisme de Portmann: la visibilité de la forme comme condition d'une interanimalité

L'étude du mimétisme est sans doute une des pièces phare de la nouvelle ontologie de Maurice Merleau-Ponty⁹⁷⁴. En soulignant, à la suite de Ruyer, d'Hardouin ou encore de Portmann, l'importance et le sens de l'apparence corporelle chez l'animal, le philosophe français offre une nouvelle perspective ontologique: l'apparence extérieure d'un organisme vivant nous dit quelque chose d'essentiel sur sa valeur intrinsèque. Autrement dit, l'être naturel ne se définit plus univoquement du dedans, le dehors nous parle aussi, ou peut-être même mieux, de son essence. C'est ce qu'Hannah Arendt, dans un court commentaire sur le mimétisme de Portmann, appellera « l'inversion de la

⁹⁷³ *Ibid.*

⁹⁷⁴ C'est dans les cours sur la Nature (1957-1958), c'est-à-dire tardivement, que nous découvrons l'intérêt de Merleau-Ponty pour la notion de mimétisme ; intérêt qui se caractérisera de fait par un développement sur quelques sessions.

hiérarchie métaphysique: la valeur de la superficie »⁹⁷⁵. Ceci dit, pourquoi l'étude du mimétisme conduit-elle à reconsidérer la valeur de la « superficie » animale ? Qu'est-ce qui, dans le fait mimétique, permet une telle revalorisation ?

Le mimétisme, entendu comme la capacité d'un animal à ressembler à son milieu ou à d'autres animaux, est un fait dans la Nature particulièrement frappant⁹⁷⁶. Ce qui est frappant – et ce qui, conséquemment, semble avoir retenu l'attention de nombreux savants – a trait au caractère magique du mimétisme: « Admettre une action magique, commente Merleau-Ponty, c'est admettre que la ressemblance est par elle-même un facteur physique, que le semblable agit sur le semblable »⁹⁷⁷. Dès lors comment comprendre cette action naturelle par laquelle certains êtres vivants ressemblent à d'autres ? Est-elle le résultat d'un jeu de causes finales, ou au contraire l'occurrence d'un pur hasard, ou enfin, la rencontre de quelques forces occultes unissant les animaux à leur milieu ? Pour

⁹⁷⁵ ARENDT Hannah, *The Life of the Mind*, Etats-Unis, Harvest Book Harcourt, 1978, p. 26. De nombreux penseurs issus de la tradition phénoménologique vont s'intéresser aux analyses de Portmann tels que Hannah Arendt, Karl Jaspers, Heidegger, Hans Jonas, Jacques Dewitte etc.: « Seuls semble-t-il quelques philosophes, principalement issus de la tradition phénoménologique, écrit Dewitte, surent en saisir toute l'importance. Citons avant tout Merleau-Ponty (dans son cours sur la nature au Collège de France de 1957-1959) Hannah Arendt (au début de son ouvrage posthume *La vie de l'esprit*), mais aussi Karl Jaspers, qui fut son collègue à Bâle, ainsi que Heidegger qu'il semble avoir tenu au courant de ses travaux, et Hans Jonas (avec qui Portmann est entré en correspondance vers le milieu des années cinquante) ». DEWITTE Jacques, « Animalité et humanité: une comparaison fondamentale sur la démarche d'Adolf Portmann », in *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXVII, n°115, 1999, [pp. 9-31] p. 10.

⁹⁷⁶ Merleau-Ponty, s'appuyant sur les théories du biologiste français Robert Hardouin, classe les phénomènes mimétiques en deux groupes: les animaux qui ressemblent à leur entourage et les animaux qui ressemblent à d'autres animaux. Dans le premier groupe, nous retrouvons des animaux qui ont tendance à être revêtus de la couleur de leur milieu soit de manière continuée comme, par exemple, la faune polaire (*homochromie fixe*), soit de manière intermittente comme les truites de Piéron qui changent de ton selon la clarté ou l'obscurité de leur milieu (*homochromie changeantes*). Nous retrouvons également ici les animaux qui ressemblent à leur milieu dans leur texture comme certaines chenilles ou autres insectes (*phénomène d'homotypie*). Dans le deuxième groupe, nous retrouvons un grand nombre d'animaux qui ressemblent à d'autres animaux par imitation. Ainsi, certains papillons prennent l'allure de guêpes (même couleur, même façon de voler), certaines mouches entrent dans des ruches d'abeilles et leur ressemblent ou encore un type d'araignée imite les fourmis et leur marche en zigzag, etc. Pour plus d'informations, voir: N, pp. 240-242.

⁹⁷⁷ N, p. 242.

répondre à ces questions, il est nécessaire de revenir aux faits, aux phénomènes⁹⁷⁸. De cette façon, le mimétisme animal pris comme phénomène se manifeste avant tout comme l'expression d'un comportement qui:

- 1) ne répond pas toujours au critère d'utilité: « La vie, explique Merleau-Ponty, ce n'est pas seulement une organisation pour survivre, il y a dans la vie une prodigieuse floraison de formes, dont l'utilité n'est que rarement attesté et qui même, parfois, constituent un danger pour l'animal »⁹⁷⁹.
- 2) se construit en interaction avec son milieu.
- 3) dépend ou provient d'une certaine architecture corporelle. Pour Merleau-Ponty, « admettre l'existence d'un organe des sens, c'est admettre un miracle tout aussi remarquable que d'admettre une ressemblance entre le papillon et le milieu, puisque, dans l'organe des sens, la matière est disposée de telle façon qu'elle est sensible à un milieu dans lequel l'organe n'est pas »⁹⁸⁰. De cette manière, la structure physique de l'appareil visuel est telle qu'elle permet de capter différentes structures de perspectives appartenant à des formes diverses de l'entourage. La magie proviendrait, en définitive, de l'architecture d'un corps qui, en tant qu'organe sentant, possède la capacité d'extraire les formes environnantes afin de les faire siennes.

Les thèses du zoologue suisse Adolf Portmann (1897-1982)⁹⁸¹ – développées dans son ouvrage *La Forme animale (Tiergestalt)*⁹⁸² et reprises par

⁹⁷⁸ Pour le biologiste Adolf Portmann, le retour aux phénomènes implique une attitude de contemplation lente, bienveillante et rigoureuse à l'égard de l'objet d'étude: « Celui qui a commencé à regarder une plume de perdrix ou de canard a pénétré tout à coup dans un monde complètement inconnu. Mais contempler, cela signifie approfondir avec amour tous les détails, cela signifie s'y attarder vraiment et non pas, d'un œil rapide, passer d'une excitation optique à une autre, comme le voudrait l'actuelle fureur visuelle qui nous jette chaque jour en pâture de nouvelles masses d'images ». PORTMANN Adolf, *La Forme animale*, tr. Georges Remy et Jacques Dewitte, Paris, La Bibliothèque, Coll. « L'Ombre animale », 2016, p. 41.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁹⁸⁰ *Ibid.*

⁹⁸¹ Adolf Portmann (1897-1982) est un penseur et zoologue suisse. Il fut, entre autres, chercheur dans de nombreux laboratoires en Suisse, en France et en Allemagne, directeur de l'Institut de zoologie de l'Université de Bâle et professeur à l'Université de Bâle. Parmi les scientifiques et penseurs de renom, il collabora avec Max Scheler, Helmuth Plessner ou encore

Merleau-Ponty dans son cours sur la Nature – rejoignent les idées que nous venons d'évoquer. Dans un premier temps, il propose de repenser la dichotomie entre intérieur et extérieur dans une perspective plus globale de l'animal. En effet, Portmann regrette l'importance donnée par certains scientifiques à l'« intérieur » au détriment de l'« extérieur » dans la compréhension de la vie animale. C'est comme si ce qui se trouvait caché, occulte, avait plus de valeur que la simple apparence visible. Il y a, d'après son analyse, une primauté dans la recherche scientifique de l'invisible face au visible:

« Ainsi, dit-il, la recherche sur le vivant a suivi un chemin de l'extérieur vers l'intérieur, allant, toujours plus profondément, du visible et du palpable vers le caché. Aujourd'hui, nous essayons de percer le mystère de l'ovule au moyen d'expériences de plus en plus compliquées, en recherchant dans la cellule animale ou végétale des structures qui sont déjà au-delà de ce qui est visible au microscope. Nous espérons grâce à la connaissance de la substance vitale, le protoplasme, découvrir *le sens véritable de la vie*. Cette marche de la biologie vers l'invisible est l'accomplissement nécessaire de cette tâche ; la part prise par cette direction de recherche est de plus en plus grande dans l'ensemble du travail scientifique »⁹⁸³.

Teilhard de Chardin. Ses travaux portent principalement sur la biologie marine et la morphologie du vivant. L'originalité de ses recherches est justement d'avoir mis en avant la forme du vivant, c'est-à-dire son apparence extérieure, par rapport à l'organisation intérieure. Il invite par là l'être humain à aller à la rencontre des formes vivantes, afin de les comprendre et de communier avec elle. C'est cette perspective subjective qui va intéresser fortement Merleau-Ponty.

⁹⁸² La notion de « forme » peut prêter à confusion à cause de son utilisation équivoque au cours de l'histoire de la philosophie. Portmann, en parlant de forme, fait référence d'une part au comportement général de l'animal (*Gestalt*), mais également et concrètement au corps visible, global, qui se distingue de la structure des membres particuliers (visibles ou invisibles): « Nous décidions donc d'appeler "forme" le corps visible, l'apparence globale de l'animal, et de distinguer d'elle la "structure" des membres particuliers, visibles ou invisibles ». PORTMANN A., *La Forme animale, op. cit.*, p. 52.

⁹⁸³ *Ibid.*, pp. 33-34.

Or la croyance générale selon laquelle le plus profond, le moins palpable est le plus réel est en fait « un préjugé »⁹⁸⁴ qui demande à être dépassé. L'apparence, la forme naturelle nous dit quelque chose d'aussi, ou peut-être même de plus, essentiel que la structure interne. Intérieur et extérieur représentent en réalité deux ordres différents de l'animal: « [L']intérieur, comme Merleau-Ponty donne l'impression d'une machine, l'extérieur donne plutôt l'impression d'un produit de l'art »⁹⁸⁵. Alors que l'intérieur de l'organisme peut être facilement assimilé, dans son fonctionnement, à quelques machines humaines, l'extérieur, « l'enveloppe » de ces machines, est quant à lui comparable à une œuvre artistique, à une création fantaisiste: « Souvent il nous semble voir à l'œuvre une imagination divagante, affirme Portmann, et nous songeons au jeu libre et capricieux d'une puissance créatrice plutôt qu'à une nécessité technique »⁹⁸⁶.

Mais la différence entre intérieur et extérieur ne s'arrête pas là. Tandis que l'extérieur laisse apparaître une symétrie certaine, l'intérieur, lui, est généralement asymétrique:

« À l'appui de nombreuses observations, explique Benjamin Berger, Portmann formule en effet la règle suivant laquelle les parties visibles de l'animal, la structure même du corps, mais aussi les dessins, les tâches, les rayures, sont organisées en fonction de plans de symétrie, tandis que les parties invisibles sont, elles, toujours structurées suivant d'autres lois, économiques et fonctionnelles où le thème de la symétrie n'intervient plus »⁹⁸⁷.

⁹⁸⁴ N, p. 244.

⁹⁸⁵ N, p. 244.

⁹⁸⁶ PORTMANN A., *La Forme animale*, op. cit., p. 53. Nous retrouvons cette même idée ailleurs dans le texte: « Parfois, devant l'aspect de ces formes, il nous semble rencontrer des fantasmagories de notre vie onirique, des produits de notre imagination ». *Ibid.*, p. 286.

⁹⁸⁷ BERGER Benjamin, « La vie comme manifestation chez Raymond Ruyer et Adolf Portmann », in *Phénoménologie de la vie animale*, op. cit., p. 28.

Autrement dit, les parties visibles ont tendance à la symétrie alors que les parties cachées non⁹⁸⁸. Portmann appuie sa thèse en soulignant que certains organismes transparents « comme du verre » – et dont l'intérieur reste, pour autant, à découvert – présentent, contrairement au restant des organismes « opaques », une structure symétrique dans l'organisation de leurs viscères. C'est le cas des polypes, des méduses, de divers crustacés, des puces d'eau, de quelques rotifères, des vers de mer, etc., lesquels, remarquera non sans enthousiasme le zoologue suisse, « tous, pour autant qu'ils soient transparents, présentent une symétrie totale, une structure accessible au regard qui fait d'ailleurs la joie des zoologues »⁹⁸⁹. D'après Portmann, la symétrie est une règle de formation des animaux primaires. L'organisation entière se construit chez ces animaux selon le critère de la symétrie. Ce fait naturel est également observable chez l'homme qui, dans ses premières phases de développement embryonnaire, manifeste lui-aussi une symétrie dans la disposition intérieure de ses organes de même qu'une transparence corporelle. Ce n'est que plus tard, lors de développements ultérieurs, que ses organes se placent de manière asymétrique afin d'occuper plus utilement l'espace intérieur ; la symétrie est alors excentrée de l'intérieur vers l'extérieur. L'opacité acquise par les animaux supérieurs fait qu'ils n'ont plus besoin de conserver la symétrie intérieure. La symétrie, la précision des contours, etc. se transposent alors à l'apparence extérieure créant ainsi une diversité de formes esthétiques destinées à être vues: « [I]l y a ainsi toujours une orientation cohérente et insistante de la morphogénèse vers la formation d'apparences lisibles, écrit Anabelle Dufourcq, c'est-à-dire de structures capables d'être facilement repérées, délimitées, reconnues, et de susciter un affect fort, bref de formes pour l'œil, comme destinées à un système de perception »⁹⁹⁰.

⁹⁸⁸ Portmann nuance son propos en soulignant qu'il existe certains animaux – quelques cas particuliers, selon lui, dans une « cohorte infinie de formes animales symétriques » – qui n'obéissent pas totalement à la règle de la symétrie. C'est le cas de quelques phoques et baleines qui ont la peau irrégulièrement mouchetée, de l'hyène africaine, de nombreux animaux domestiques, etc. PORTMANN A., *La Forme animale*, op. cit., pp. 48-49.

⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁹⁰ DUFOURCQ Anabelle, « Ce que l'animal veut dire: Merleau-Ponty et l'analyse du mimétisme chez Portmann », in *Phénoménologie de la vie animale*, op. cit., [pp. 84-118] p. 91.

Mais la symétrie n'est pas l'unique aspect de l'apparence animale qui interpelle notre regard. La convergence dans les motifs qui ornent le corps d'un animal lorsqu'il se trouve dans sa position biologique est un phénomène tout autant fascinant. C'est le cas de la grenouille dont les tâches paraissent former un dessin global lorsqu'elle est accroupie comme si, ajoute Merleau-Ponty, elle « avait été peinte d'un seul coup de pinceau »⁹⁹¹. La convergence entre les divers éléments formels du dessin – que Dewitte appelle « convergence *synchronique* » – est possible parce qu'antérieurement plusieurs éléments provenant de différentes ontogenèses ont convergé en vue du dessin total – telle est l'œuvre d'une « convergence diachronique »⁹⁹². Merleau-Ponty sous-entend par là que la convergence des motifs en un dessin total ne peut pas être le fruit d'un pur hasard⁹⁹³, cette convergence doit être comprise comme n'importe quelle convergence dans l'organisme, comme la convergence des phénomènes qui permettent la digestion ou la respiration: « De même que les poumons sont réalisées avant que l'embryon ait de l'oxygène à respirer, dit-il, de même l'ensemble des taches comporte-t-il une référence à un œil possible, à un "ensemble sémantique", à un "un ensemble critique qui permet à l'animal d'être reconnu par son congénère »⁹⁹⁴. A nouveau, la forme extérieure caractérisée par le dessin total a du sens *pour* un œil qui la perçoit.

Enfin, la forme extérieure se démarque de la forme intérieure en ce qu'elle possède une capacité de diversification et de différenciation beaucoup plus riche que cette dernière. En effet, qui est capable de reconnaître un animal à ses viscères ou même à son squelette ? N'est-ce pas la forme extérieure, c'est-à-dire la structure du corps visible, qui permet de distinguer, au premier abord, un lion d'un tigre ? L'intérieur organique ne présente pas une grande diversité

⁹⁹¹ N, p. 244.

⁹⁹² DEWITTE J., « Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes », in *Revue du MAUSS*, n°35, premier semestre 2010, [pp. 333-363] p. 342.

⁹⁹³ « Autrement dit, commente Dewitte, le dessin que l'on trouve sur le corps des animaux résulte d'un dessein: l'intention d'une forme particulière de manifestation. De tels dispositifs sont dépourvus d'utilité et peuvent même être une complication inutile, mais ils ne sont pas le fait du hasard ». *Ibid.*, p. 344.

⁹⁹⁴ N, p. 245.

dans ses couleurs, ni une grande originalité dans ses formes. A contrario, la structure du corps visible est claire et distincte⁹⁹⁵:

« La différenciation de l'animal, commente Merleau-Ponty, s'exprime d'une façon plus claire dans sa surface extérieure que dans son organisation intérieure (voyez par exemple la différenciation de la tête et de l'anus chez les animaux supérieurs, et où l'existence de testicules extérieurs peut être considérée comme un signe de haute différenciation) »⁹⁹⁶.

Ainsi, la différenciation de la tête chez les animaux supérieurs est un phénomène hautement significatif qui donne l'impression, par ailleurs, d'avoir « affaire à une vie apparentée à la nôtre »⁹⁹⁷. Il s'agit d'une disposition qui, en réalité, ne « va pas de soi » car un grand nombre d'animaux n'en possèdent pas, tels que les méduses, les étoiles de mer, les oursins, les éponges, les animaux unicellulaires, etc. La distinction de la tête manifeste une organisation supérieure ; « elle est le lieu, dira encore Portmann, de rencontre de trois pôles fonctionnels importants: la vie sensorielles, la nutrition et le mouvement »⁹⁹⁸. De là la nécessité qu'une bouche et ses différents outils, que des organes de perception éloignée et qu'un cerveau soient réunis « pour que nous ayons réellement une tête »⁹⁹⁹.

Il s'ensuit une distinction importante entre la forme extérieure des animaux supérieurs et celle des animaux inférieurs. L'expressivité et la différenciation de la forme extérieure de ces premiers – forme qui est, par là-

⁹⁹⁵ « Si nous voulions essayer de distinguer les animaux d'après la forme de leurs viscères (par exemple l'enchevêtrement des intestins ou la forme du cœur), cela nous causerait des difficultés presque insurmontables ! La forme de ces organes internes est très semblable dans les différentes espèces d'une même famille animale. Il faut une longue expérience pour pouvoir les attribuer à l'une ou à l'autre espèce. Claire et distincte, en revanche, à la différence de ces structures cachées, est la forme spécifique du corps visible ». *Ibid.*, pp. 49-50.

⁹⁹⁶ N, p. 244.

⁹⁹⁷ PORTMANN A., *La Forme animale, op. cit.*, p. 79.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁹⁹⁹ *Ibid.*

même, intensive – dénotent une richesse plus profonde que la démonstration uniquement « extensive » de l'apparence extérieure des animaux inférieurs:

« Ainsi, précise Merleau-Ponty, les mollusques qui possèdent des formes variées, tels que les mollusques spirales, n'ont qu'une richesse tout extensive, leur forme spécifique est engendrée mécaniquement. Le caractère rythmique de leur sécrétion donne la forme spiralée. Chez les animaux supérieurs, au contraire, l'apparence est plus sobre, mais la capacité expressive est plus grande: le corps est tout entier manière d'exprimer »¹⁰⁰⁰.

Le corps animal est donc, à travers l'ensemble de ses comportements, l'expression d'une existence particulière et originale. Il manifeste un éventail de formes variées, irréductibles à l'activité intraorganique. La crête du coq, par exemple, peut certes être interprétée comme « un manomètre des hormones » – ce sera là la perspective de l'endocrinologue qui traite le coq comme un objet de science –, mais, de toute évidence, il ne s'agit pas de la vérité propre de l'animal. Car il y a deux façons de considérer l'animal, dira Merleau-Ponty, « comme il y a deux façons de considérer une inscription sur une vieille pierre: on peut se demander comment cette inscription a pu être tracée, mais on peut aussi chercher à savoir ce qu'elle veut dire. De même, on peut soit analyser les processus de l'animal au microscope, soit voir dans l'animal une totalité »¹⁰⁰¹. Un peu plus loin dans son cours, Merleau-Ponty revient sur ces deux types de considérations en apportant quelques précisions sur leur nature et leur objet. Il y a, d'une part, la pensée proximale qui ne s'intéresse à l'organisme que dans son aspect physico-chimique. Pour elle, il est fondamentalement « une somme d'évènements microscopiques instantanés et ponctuels »¹⁰⁰². Or l'organisme pris dans une vue d'ensemble n'est jamais *que* cela, il est avant tout une totalité, une globalité qui se devine même dans sa dimension physico-chimique: « Entre les faits microscopiques se dessine la réalité globale en filigrane, jamais saisissable

¹⁰⁰⁰ N, p. 244.

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 245.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 268.

pour la pensée objectivante-corporelle, jamais éliminable ou réductible au microscopique, soutiendra encore Merleau-Ponty »¹⁰⁰³. C'est pourquoi, d'autre part, il y a la pensée globale ou phénoménologique qui considère l'organisme comme un « phénomène-enveloppe », comme un événement « macroscopique ». Alors que l'objet de la pensée proximale est le comportement physico-chimique de la matière, l'objet de la pensée globale ou phénoménologique est l'être vivant, l'animal pris dans sa totalité.

Dans cette deuxième perspective, l'intérêt ne consiste pas tant à déterminer le « comment » du phénomène animal sinon à chercher à comprendre ce qu'il veut dire, ce qu'il signifie. En ce sens, l'apparence de l'animal, sa forme corporelle est une source importante d'informations à interpréter comme un langage significatif. La coquille d'un mollusque, par exemple, ne transmet pas de signification particulière, elle n'est que le résultat d'un processus local: « L'animal, ponctue le philosophe français, ne s'exprime pas dans sa coquille »¹⁰⁰⁴. Par contre, le dessin ornant la robe du zèbre est hautement significatif en ce qu'il est réalisé par un ensemble de processus convergents. Ainsi, la forme extérieure, comme totalité visible, a une valeur intrinsèque de monstration, elle parle au regard d'un autre être vivant. Le mystère de la vie se saisit d'abord « dans la façon dont les animaux se *montrent* les uns aux autres »¹⁰⁰⁵. Portmann nous rappelle que l'apparaître est précisément « une propriété de base de la vie »¹⁰⁰⁶. Une vie animale se définit par la propriété d'autoprésentation (*Selbstdarstellung*): « Tout dans l'organisme aspire à apparaître et se fait support de l'apparaître, écrit à ce sujet Anabelle Dufourcq »¹⁰⁰⁷. Par sa nature qui consiste à apparaître, l'animal sent la nécessité de « se présenter dans sa spécificité »¹⁰⁰⁸. Les différents signes distinctifs d'une

¹⁰⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁰⁴ N, p. 245.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.* Le surlignage à l'intérieur de la citation est de nous.

¹⁰⁰⁶ PORTMANN A., *La Forme animale, op. cit.*, p. 277.

¹⁰⁰⁷ DUFOURCQ A., « Ce que l'animal veut dire: Merleau-Ponty et l'analyse du mimétisme chez Portmann », in *Phénoménologie de la vie animale, op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁰⁸ PORTMANN A., « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes, tr. Jacques Dewitte, in *Etudes phénoménologiques*, vol. 12, 1996, [pp. 131-164] p. 150.

espèce comme les bois, les oreilles ou le front marquent une appartenance, une « originalité morphologique »:

« Le point décisif, souligne Portmann, est de ne pas attribuer à une utilité élémentaire des différences formelles aussi caractéristiques que celles du front chez les deux espèces d'éléphants actuellement vivants, mais de les considérer au contraire comme l'expression typique de la différence des espèces, de comprendre que cette différence de forme dans la tête de ces deux géants souligne avec force l'originalité morphologique de l'espèce »¹⁰⁰⁹.

Ce désir vital de se montrer, d'exister visiblement pour un autre « œil possible » dépasse de loin le critère de l'utilité¹⁰¹⁰. Merleau-Ponty, pour étayer son propos, prend l'exemple des crabes des mers chaudes et de leurs parades sexuelles¹⁰¹¹:

¹⁰⁰⁹ PORTMANN A., *La Forme animale, op. cit.*, p. 266. Les cornes, les oreilles ou le front d'un animal ne sont pas d'abord des moyens de défense, de reconnaissance du sexe ou des signes d'évolution, pour Portmann, « mais des parures de différenciation et d'identification. Les cornes sont l'équivalent d'un drapeau, tout comme les oreilles de l'éléphant d'Asie sont un drapeau clairement reconnaissable par rapport aux oreilles de l'éléphant d'Afrique, qui en sont un autre ». GLANSDORFF Valérie, « L'expressivité de la forme animale chez Adolf Portmann: traduire plutôt qu'interpréter », in *Eikasia*, n°59, octobre, 2014, [pp. 35-50] p. 41.

¹⁰¹⁰ « Nous ne pouvons pas comprendre les mille détails de la structure de la fourrure ou du plumage, écrit Portmann, que si nous arrivons à nous persuader que cette apparence extérieure ne sert pas seulement aux tâches nécessaires de la survie (protéger l'animal contre le froid, contre les chocs, contre l'évaporation trop rapide de l'humidité interne), mais est faite spécifiquement pour des yeux spectateurs. [...] Habitons-nous [...] à voir dans beaucoup d'aspects de l'apparence des animaux supérieurs [...] des formes "faites pour être vues" ». PORTMANN A., *La Forme animale, op. cit.*, p. 42.

¹⁰¹¹ Il s'agit, d'après Dewitte, d'un exemple certainement emprunté à Nico Tinbergen. Ce dernier décrivait ainsi la parade sexuelle du crabe *Uca pugilator*: « Chez le crabe *Uca pugilator*, l'attraction des femelles semble dépendre exclusivement d'un certain type de mouvement. La façon de brandir la grande pince qui sert à écarter les mâles aussi bien qu'à attirer les femelles, est très spécifique, et il est étonnant de voir comme il est possible de produire des résultats tellement différents au moyen d'un type de mouvement aussi simple. Crane, après avoir étudié vingt-sept espèces d'*Uca* à Panama, conclut que chaque espèce possède un type particulier de parade, si nettement différent de ceux de toutes les autres espèces observées, que des espèces étroitement apparentées ont pu être reconnues à distance rien que par ce caractère ». TINBERGEN Nico, *L'étude de l'instinct*, Paris, Payot, 1971, p. 241.

« C'est ainsi que chez les vingt-sept espèces de crabes des îles Barnave, il y a vingt-sept types différents de parades sexuelles. Il ne faut pas voir dans cette manifestation de la sexualité le simple ornement d'un fait essentiel, qui serait le rapprochement des cellules mâles et des cellules femelles, car on ne comprendrait pas alors la richesse de ces manifestations »¹⁰¹².

Dans ce commentaire, l'accent est à nouveau mis sur la valeur de l'apparence extérieure dont la subtilité, manifeste au travers du comportement, excède l'activité purement physiologique. Les différentes parades sexuelles desdits crabes paraissent, en effet, contredire le postulat utilitariste. La profusion des formes déployées par l'animal pour attirer son partenaire est inutile si le but dernier demeure la simple copulation: « Car la vie organique aurait très bien pu s'organiser dans ce but à moindres frais, ponctue Dewitte. Que ce ne soit pas le cas montre [...] qu'une autre finalité que celle-là est à l'œuvre »¹⁰¹³. Le fait est que, chez les animaux supérieurs, la sexualité possède une valeur expressive, une « valeur de forme », qui signifie autre chose qu'un ensemble d'actions déterminées par l'instinct de conservation¹⁰¹⁴. La fonction du corps ne se réduit ni à *la poursuite de la conservation* – le corps n'est jamais d'abord « un sac physiologique »¹⁰¹⁵ – ni à *la réalisation d'un propos intentionnel* (finalité) – le corps n'est pas mû par quelques causes finales ; « la forme de

¹⁰¹² N, p. 245. Il semblerait que les crabes dont il est question ici viennent, selon Dewitte, de Panama et non des îles Barnave. Il s'agirait alors d'une erreur de transcription. Voir: DEWITTE J., « Une valeur gratuite, une complication inutile », *art. cit.*, p. 346.

¹⁰¹³ *Ibid.*

¹⁰¹⁴ Merleau-Ponty explique, dans son cours, que les animaux supérieurs se distinguent des animaux inférieurs en ce que leurs actions, même les plus mécaniques, les plus organiques, tendent irrémédiablement plus vers l'expression que vers la fonction utilitaire. De cette manière, le muscle devient un moyen d'expression: « Chez les animaux supérieurs, le rapport sexuel n'est pas aboli mais transformé: il prend une valeur expressive, une "valeur de forme". Si la vie consistait à former des bandes cohérentes d'animaux, il suffirait de déclencheurs simples. Ainsi les mêmes muscles du visage (ceux, par exemple, de l'occlusion de l'œil) ont, chez les vertébrés inférieurs, une fonction utilitaire (à savoir, protéger l'œil) et, chez les animaux supérieurs, une fonction d'expression ». N, pp. 245-246.

¹⁰¹⁵ « [C]e qui nous fait tendre à considérer le corps comme un "sac physiologique" [...] c'est postuler que l'organisme n'a pas d'autre fonction que de se conserver, et que toutes ses fonctions sont utiles, techniques ». Merleau-Ponty reprend les termes de Focillon (Cf. FOCILLON Henri, *La Vie des formes*, Paris, PUF, 1943, chapitre 2). Voir: N, p. 246.

l'animal, soutient Merleau-Ponty, n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une valeur existentielle de manifestation, de présentation »¹⁰¹⁶. Dès lors, comment interpréter le comportement de l'animal ? Que signifie-t-il ?

L'apparence animale, reprend Merleau-Ponty, « manifeste [...] quelque chose qui ressemble à notre vie onirique »¹⁰¹⁷. Pour comprendre pleinement cette analogie, il est nécessaire de se pencher un instant sur la manière dont le philosophe français conçoit la vie onirique humaine. Pour lui, le monde de nos rêves ne signifie en aucun cas « être absent du monde vrai ou présent à un monde imaginaire sans consistance »¹⁰¹⁸. Le rêve est plutôt l'extériorisation fantasmagorique « d'une relation globale ou prépersonnelle avec le monde »¹⁰¹⁹ qui ne trouve son siège premier dans la sphère de notre entendement, mais dans une sphère plus primordiale, plus originaire qui est au « point de contact » avec le dehors: notre sphère perceptivo-corporelle¹⁰²⁰. Cette vie sous-jacente qui hante nos rêves et sur laquelle s'édifie irrémédiablement notre vie symbolique est présente (analogiquement) chez les animaux. Elle constitue même, dirions-nous, le tout de la vie animale ; d'où, sans doute, notre fascination pour une existence pleinement naturelle. La vie corporelle animale révèle un lien privilégié avec le monde qui fait sens ; il faut comprendre ici la notion de sens comme « sens incorporé »¹⁰²¹. Il y a une sorte d'indivision, de rapport perceptif entre l'animal et son milieu qui est à l'origine d'une floraison de formes inutiles et gratuites (dans le mimétisme, par exemple). Voilà pourquoi Merleau-Ponty, s'inspirant de Portmann, affirme que la forme animale « repose sur une valeur gratuite, sur une complication inutile »¹⁰²².

¹⁰¹⁶ N, p. 246.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*

¹⁰¹⁸ RC, p. 68.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹⁰²⁰ « Vivre, pour un homme, n'est pas seulement imposer perpétuellement des significations, mais continuer un tourbillon d'expérience qui s'est formé, avec notre naissance, au point de contact du "dehors" et de celui qui est appelé à le vivre ». *Ibid.*

¹⁰²¹ Valéry cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 219.

¹⁰²² *Ibid.*, p. 246.

Si l'animal est influencé, dans son être et dans son comportement, par ce lien étroit qui l'unit à la Nature, il l'est également et particulièrement dans son attachement au restant des animaux, et notamment aux animaux de sa propre espèce. Ainsi, « il ne faudrait pas voir dans les très nombreuses individualités que constitue la vie autant d'absolus séparés [...]. Il y a, souligne Merleau-Ponty, autant de relations entre les animaux d'une même espèce que de relations internes entre chaque partie du corps de chaque animal »¹⁰²³. Cet entrelacs de relations est institué en réalité par une reconnaissance perceptive ; « l'animal voit selon qu'il est visible »¹⁰²⁴. Son corps visible, reconnu par un membre de son espèce comme un « semblable », devient le foyer expressif d'une communication interanimale: « De même que, tout à l'heure, dit encore le philosophe français, il y avait un rapport perceptif avant la perception proprement dite [le rapport animal-monde ou animal-Nature], de même, ici, il y a un rapport spéculaire entre les animaux: chacun est le miroir de l'autre »¹⁰²⁵. La corporéité animale comme « organe à être vu » devient, dans les thermes pontiens, un « organe du pour autrui »¹⁰²⁶. Le rapport perceptif interanimal, mis en lumière au travers du comportement, confère, pour Merleau-Ponty, une nouvelle valeur ontologique à la notion d'espèce: « L'espèce, c'est ce que l'animal a à être, non au sens d'une puissance d'être, mais au sens d'une pente

¹⁰²³ N, p. 247.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 247.

¹⁰²⁵ *Ibid.*

¹⁰²⁶ N, p. 272. Ce passage où Merleau-Ponty traduit « l'organe à être vu » de Portmann en « organe du pour autrui » est très important car il annonce une nouvelle manière de penser le rapport intersubjectif. L'interanimalité – prise comme reconnaissance perceptive et sensible interanimale – fait sans aucun doute écho à l'intercorporéité humaine – comprise comme reconnaissance charnelle interhumaine. Cette partie du cours sur l'animalité est donc le prélude d'une nouvelle ontologie ; l'ontologie de la chair que nous développerons dans le chapitre suivant. Il n'y a plus le corps propre visible, d'un côté, et l'esprit invisible de l'autre. Le corps visible communique dans l'invisible avec d'autres corps visibles ; d'où la possibilité d'*Einfühlung* (empathie), de co-résonnance charnelle:

« Organes à être vu (Portmann) - Mon corps comme organe à être vu – *I. e.*: percevoir une partie de mon corps, c'est aussi la percevoir comme *visible, i.e. pour autrui*. Et certes elle prend ce caractère parce que, effectivement, quelqu'un la regarde Mais ce *fait* de la présence d'autrui ne serait pas lui-même possible si préalablement la partie du corps en question n'était *visible*, s'il n'y avait, autour de chaque partie du corps, un halo de *visibilité* – Or ce visible non-actuellement vu, il n'est pas *imaginaire* sartrien: présence à l'absent ou de l'absent. Il est présence de l'imminent, du latent ou du caché ». VI, p. 293.

sur laquelle tous les animaux de la même espèce sont placés »¹⁰²⁷. La vie, dans cette perspective, devient « une puissance d'inventer du visible », l'identité du perçu et du percevant venant de la propre animalité¹⁰²⁸.

2.3 L'animalité selon Lorenz: instinct et corporéité comme portique d'une culture symbolique

Finalement, pour clore son cours sur l'animalité, Merleau-Ponty vient à réfléchir sur la possibilité de l'animal de passer d'un comportement purement instinctif à un comportement symbolique moyennant la notion même d'instinct. Pour ce faire, il se penche sur les analyses du biologiste autrichien Konrad Lorenz (1903-1989)¹⁰²⁹.

Pour Lorenz, l'instinct n'est pas l'expression d'une cause finale chez l'animal. Les « actes » ou les « tendances instinctives » ne sont pas « des actions dirigées vers un but, même vers un but lointain dont l'animal n'aurait pas conscience »¹⁰³⁰. Il s'agit bien plutôt d'une activité primordiale pouvant se confondre avec l'usage de l'organisme – par exemple, les différentes manières qu'ont les oiseaux d'huiler leurs ailes, de se nourrir, de boire – mais qui est « sans objet » (*objectlos*) ou qui vient « s'agrafer » à un « objet sans être orientées vers cet objet »¹⁰³¹. L'exemple que Merleau-Ponty cite est celui du

¹⁰²⁷ N, pp. 247-248.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 248.

¹⁰²⁹ Merleau-Ponty cite quelques ouvrages et articles du célèbre biologiste qui, vraisemblablement, étaient très difficile d'accès à son époque. Parmi eux: LORENZ Konrad, *Les Animaux, ces inconnus*, Paris, Editions de Paris, 1953 – « Le compagnon dans l'environnement propre de l'oiseau : le congénère comme élément décisif du déclenchement des comportements sociaux », in *Essais sur le comportement animal et humain*, tr. C. et P. Fredet, Paris, Editions du Seuil, 1970 – « Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung », in *Zeitschrift für Tierpsychologie*, vol. 5, n° 2, Janvier-Décembre, 1943, pp. 235-463. Konrad Lorenz (1903-1989) est un célèbre biologiste et zoologiste autrichien. Il reçut le prix Nobel de physiologie ou médecine en 1973. Il fut notamment professeur à l'Université de Königsberg, directeur de l'Institut d'éthologie comparée à Altenberg, etc. Ses nombreux travaux portent sur une vision global du comportement animal, vision qui s'oppose tant au mécanisme comme au vitalisme.

¹⁰³⁰ N, p. 249.

¹⁰³¹ *Ibid.* Il faut distinguer à l'intérieur de l'animal les actes orientés vers des fins (des « taxies ») comme la perception des actes qui sont sans objets comme les actes instinctifs: « Ce

héron qui, un beau jour, tombe sur un ensemble de feuilles et, sans avoir encore présenté le comportement de nidification (il se présentera un an plus tard), va, dans une sorte d'état extatique, se mettre à accumuler des feuilles pour le nid avant de retomber dans le calme¹⁰³².

Comme le montre cet exemple, l'objet extérieur (ici les feuilles) n'agit pas comme but, comme fin, mais comme occasion de l'action – cela ne signifie pas, précisera le philosophe français, que l'objet ne soit qu'un simple déclencheur de réflexes ; si l'animal n'est pas prêt, l'objet n'agira pas et si le besoin est trop fort, n'importe quel objet pourra déclencher l'instinct – révélant ainsi une tension endogène préalablement donnée que l'animal tente de résoudre :

« Cette tension rencontre l'objet non pas tant parce qu'elle est dirigée vers lui que parce qu'elle est un moyen capable de résoudre la tension, comme si l'objet intervenait comme point d'appui d'un thème qui est dans l'animal, comme s'il apportait à l'animal le fragment d'une mélodie que l'animal portait en lui-même, ou venait réveiller un *a priori*, provoquait une réminiscence »¹⁰³³.

Ces *a priori* sont des *patterns* internes spécifiques à chaque espèce. L'instinct, dans cet ordre, est « une activité instaurée du dedans », mais une activité aveugle, « qui ne connaît pas son objet »¹⁰³⁴. L'étourneau, par exemple, sans avoir préalablement observé ce comportement chez ses congénères, présente un comportement similaire à celui de la chasse aux mouches, en l'absence de mouche dans son entourage pourtant. Ses yeux paraissent suivre une proie absente. Il s'envole, « fait le geste de la happer, frappe de son bec l'herbivore (inexistant) pour le tuer ; il y a un mouvement de déglutition puis se

qui est taxie c'est un mouvement du corps, orienté et finalisé ; c'est un comportement intentionnel destiné à placer l'animal de façon à ce que le stimulus ait le maximum d'action variable, éduicable. Ainsi, dans la conduite de l'aigle qui vise sa proie, il faut distinguer la "taxie-component", variable, le mouvement par lequel l'animal cherche se placer de la meilleure façon pour fixer sa proie, et "l'acte consommatoire" stéréotypé ». N, p. 250.

¹⁰³² Merleau-Ponty, dans son cours, précise que ces réactions partielles ne sont pas encore à proprement parlé, « instinct », elles en sont les prémisses.

¹⁰³³ N, p. 250.

¹⁰³⁴ *Ibid.*

secoue comme s'il était rassasié »¹⁰³⁵. Comment expliquer cet acte instinctif simulé ?

L'instinct est à interpréter non dans le sens d'un acte en vue d'une fin, mais dans le sens d'une activité réalisée « pour le plaisir »¹⁰³⁶. Soit une oie cendrée qui plonge dans le bassin artificiel dans lequel elle se trouve *comme* pour se nourrir alors que le fond est dépourvu de faune et de flore et que les mangeoires en place sont, quant à elles, bien garnies. Ce mouvement de l'animal « à vide » dévoile « une sorte de référence à l'inactuel », « une vie onirique » qui est « la manifestation d'un certain style »¹⁰³⁷:

« Ainsi se justifie, écrit Annabelle Dufourcq, l'emploi par Merleau-Ponty du qualificatif d'"onirique" pour caractériser ces comportements. L'on trouve en effet, dans les rêves et rêveries, des thèmes flottants (désir, existentiels, souvenir, imago commune à divers personnes et personnages et permettant que chacun se métamorphose dans les autres), qui, pour leur plus grande part, s'expriment dans des apparences changeantes tandis que, dans l'attitude naturelle et réaliste de la veille, ils cristallisent essentiellement dans des objets, des mots et des concepts bien circonscrits. De même l'instinct dévoile, grâce aux analyses de Lorenz, sa nature errante et métamorphique »¹⁰³⁸.

En effet, l'instinct manifeste un certain « style » d'être, « un thème » mélodique qui « rencontre ses évocateurs dans le milieu, mais qui n'y a pas ses buts » ; il s'agit en fait d'une activité, comme nous l'avons évoqué plus haut, réalisée pour le plaisir¹⁰³⁹. Il s'ensuit que, dans ce contexte, les stimuli-déclencheurs agissent sur l'animal non de manière précise, déterminante, mais plutôt comme une idée abstraite qui viendrait réveiller chez l'animal « une sorte de fascination », de « phénomène compulsif »: « C'est ainsi que le rouge gorge

¹⁰³⁵ *Ibid.*

¹⁰³⁶ *Ibid.*

¹⁰³⁷ N, p. 251.

¹⁰³⁸ DUFOURCQ A., « Ce que l'animal veut dire », in *Phénoménologie de la vie animale, op. cit.*, p. 105.

¹⁰³⁹ N, p. 251.

entre en transe lorsqu'il voit du rouge devant lui, comme s'il perdait la tête »¹⁰⁴⁰. Il est dès lors possible de tromper l'animal par des leurres. Dans ce contexte, l'animal peut être amené à confondre une tâche rouge avec la gorge rouge de son congénère. Le caractère onirique de l'instinct révèle par là-même sa nature ambiguë: l'animal paraît voir et ne pas voir son objet¹⁰⁴¹ ; « L'instinct est à la fois en lui-même et tourné vers l'objet, ponctue Merleau-Ponty, c'est à la fois une inertie et une conduite hallucinatoire, onirique, capable de faire un monde et de s'accrocher à n'importe quel objet du monde »¹⁰⁴². Ce qui est visé par l'instinct, en tant que tension endogène qui cherche sa détente « sans savoir pourquoi », a trait au domaine de l'irréel, de l'onirique. L'instinct est tourné vers l'image, le typique ; d'où son caractère narcissique. Il s'identifie certes par rapport à un objet, mais sans savoir exactement ni ce qu'il est, ni ce qu'il prétend. Merleau-Ponty parle alors de drame vital dans le sens « où l'être est à la fois vision et passion, où l'être porte à la fois la loi interne de sa conduite et le rapport à un monde extérieur »¹⁰⁴³.

Enfin, le caractère abstrait de l'objet-déclencheur et le caractère indéterminé de l'instinct montrent que l'animal ne fonctionne pas comme une machine: « Le comportement instinctif a plus l'allure d'un comportement mécanique qu'il n'est vraiment mécanique, un peu comme le *Bauplan* d'Uexküll. »¹⁰⁴⁴. Tout comme pour certains types de *Bauplan* (ceux qui ne sont pas fixes), il y a une part d'indétermination, de lacunes qui font qu'une activité peut avoir lieu « à vide »: « Avec l'activité à vide, explique encore le phénoménologue français, l'instinct va être capable de dérailler, ou va passer de l'activité instinctive à l'activité symbolique »¹⁰⁴⁵. Ces actions à vides ou

¹⁰⁴⁰ N, p. 252.

¹⁰⁴¹ Le voir et ne pas voir montre une tension au niveau instinctif entre un vouloir et ne pas vouloir l'objet. Car, ce que l'animal semble vouloir avant tout a trait à la réalisation, à l'assouvissement de l'acte instinctif.

¹⁰⁴² *Ibid.*

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 254.

ébauchées vont se convertir en un moyen pour les animaux de se communiquer entre eux, de « constituer une élaboration systématique du monde »¹⁰⁴⁶:

« Certaines espèces peuvent même activer des séquences stéréotypées en absence de stimuli correspondants, commente le philosophe Davide Scarso, ce qui équivaut à dire qu'ils peuvent *simuler* une activité. Quand elle n'est qu'ébauchée et reste comme en suspens [...] une conduite instinctive assume une certaine portion d'inactualité qui en fait un "comportement symbolique" et même un "signifié". Le canard, par exemple, peut esquisser l'acte de se lancer en vol, sans le conclure, pour l'apprendre à ses petits ; il y a des poissons qui utilisent le mouvement latéral de la tête, normalement le début d'un élan en avant, pour rappeler leur progéniture ou, chez d'autres espèces, pour signaler un danger »¹⁰⁴⁷.

Ici, la conduite de l'animal se rapproche de l'activité symbolique en tant qu'elle est capable de transformer une activité instinctive – l'instinct peut se muer en fonction symbolique grâce à, comme il a été dit, sa nature indéterminée – en « geste » ou « signe »: « Les animaux, et en particulier les animaux supérieurs, dit encore Scarso, ne se limitent [...] pas à réagir mécaniquement à la présence d'un objet déterminé, mais opèrent avec une "architecture de symboles" en réalisant, selon Merleau-Ponty, quelque chose de très proche d'une esquisse de culture, une "pré-culture" »¹⁰⁴⁸. Il y a là, en accord avec l'analyse proposée dans le cours, l'institution d'un « symbolisme naturel »¹⁰⁴⁹ dans lequel le corps de l'animal passe dans le monde et le monde passe dans le corps de l'animal¹⁰⁵⁰, créant ainsi une structure de sens qu'Uexküll a défini

¹⁰⁴⁶ N, p. 255.

¹⁰⁴⁷ SCARSO Davide, « Entre théorie du sensible et logos esthétique: Lévi-Strauss et Merleau-Ponty », in *Figures de la psychanalyse*, n°17, semestre 1, 2009, [pp. 57-73] p. 62.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*

¹⁰⁴⁹ N, p. 282. Ce « symbolisme naturel » est un langage muet, perceptif, institué qui précède tout langage constitué que Merleau-Ponty nomme « symbolisme exact » et qui implique « que chaque terme voit son sens conventionnellement fixé ». DUFOURCQ A., « Ce que l'animal veut dire », in *Phénoménologie de la vie animale*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 273.

préalablement comme *Umwelt*. L'*Umwelt*, entendu comme monde structuré des comportements corporels et intercorporels de l'animal, manifeste une véritable « culture animale ». La corporéité, surtout chez les animaux supérieurs, va permettre de tisser une culture (ou pré-culture) ; de là la part « d'absurdité » que, selon Merleau-Ponty, on retrouve en elle¹⁰⁵¹. Le corps vivant ne se trouve donc pas à l'antipode du monde symbolique, mais plutôt à la charnière, à la racine. Le corps humain, pétri de φύσις et de λόγος, prendra dès lors une dimension et des formes jusqu'alors inédites. Avant toute activité structurante de la raison, il y a, préalablement, existence d'une nature formée, complexifiée, auto-structurée (le corps) qui est la condition nécessaire de tout déploiement symbolique. C'est là le point de réflexion de la dernière année du cours sur la Nature de Merleau-Ponty dont nous allons fixer à continuation quelques éléments qui nous ont paru significatifs pour notre sujet.

CHAPITRE II. LE CORPS HUMAIN COMME POINT D'ÉMERGENCE DE L'HOMME DANS LA NATURE

Le corps humain, comme point d'émergence de l'homme dans la nature, est le dernier thème de réflexion que Merleau-Ponty va développer dans son cours sur la Nature (1959-1960). Il en est certainement aussi le plus important, ou du moins l'objectif dernier: « Notre but était d'en venir à l'apparition de l'homme et du corps humain dans la nature »¹⁰⁵². L'intérêt n'est plus uniquement de réfléchir sur la Nature hors de nous – au travers des phénomènes naturels, des animaux – mais à la Nature en nous, à « la Nature que nous sommes »¹⁰⁵³. C'est justement le parti pris pour une phénoménologie de la Nature, c'est-à-dire pour une recherche philosophique qui reconnaît l'expérience sensible, la *Erlebnis*, comme source fondamentale de notre connaissance, qui doit nous conduire à aboutir au corps comme à un moment

¹⁰⁵¹ N, p. 246.

¹⁰⁵² N, p. 379.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 267.

particulier de concrescence de la Nature. De cette façon, nous l'avons vu, si l'animal est l'*Ineinander* de la vie physico-chimique, « réalisation de la vie comme pli ou singularité de la physico-chimie »¹⁰⁵⁴, l'homme est l'*Ineinander* de l'animal. Autrement dit, il n'est pas étranger à lui tout en étant autre. Cela signifie concrètement que les actes humains tels que la perception, le désir, le langage conventionnel sont totalement « naturels » et totalement « fabriqués ». Merleau-Ponty veut montrer ici que les actes les plus basiques, les plus instinctifs sont en réalité plus complexes, plus élaborés qu'ils n'y paraissent – cela est déjà vrai chez les animaux – et les actes les plus élaborés, parmi eux les actes attachés à la fonction symbolique, trouvent leurs équivalents dans le monde naturel. L'intérêt de cette analyse est de découvrir, au travers des notes préparatoires de cette dernière année de cours sur la Nature, que le corps humain est le véritable pivot, l'unique jonction qui permet de réunir Nature et Logos. Il n'y a donc pas deux substances – l'une naturelle et l'autre surnaturelle – mais une réalité existante sous diverses formes. Nous allons donc tenté de reconstruire le fil argumentatif de Merleau-Ponty en nous appuyant sur certains de ces textes qui permettent de combler le caractère succinct et précaire des documents à disposition. A partir de là, nous nous sommes intéressés à l'émergence du corps humain dans la Nature (2.3), à la notion de chair comme texture commune de l'homme et du monde (2.4) et, enfin, au corps symbolique comme prémisses, sous-bassement du langage symbolique (2.5).

1. Emergence du corps: l'*Ineinander* avec la nature et l'animalité

Si, disions-nous, l'animal surgit comme pli ou comme enroulement de la vie physico-chimique, l'homme, quant à lui, surgit comme pli ou comme enroulement de la vie animale. D'après Merleau-Ponty, c'est la Nature qui, par une succession de dédoublements, se transforme en vie physico-chimique, en vie animale et, enfin, en vie humaine. De cette manière, l'être humain ne s'impose pas au monde naturel par la descente d'une raison dans un corps

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 269.

animal: « [L]’homme n’est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison »¹⁰⁵⁵. Il s’agit bien plutôt d’une évolution subtile par laquelle un corps « s’enroule », s’organise de telle manière qu’une conscience symbolique parvient à se déployer¹⁰⁵⁶. Ainsi, Merleau-Ponty ne conteste pas l’existence d’une vie rationnelle et d’une vie animale en l’homme, il conteste la démarche philosophique qui consiste à extrapoler deux substances essentiellement distinctes. Pour lui, il n’y a pas, chez l’homme, le corps animal ou mécanique d’un côté et la raison souveraine de l’autre: « L’esprit, écrit-il dans *La structure du comportement*, n’est pas une différence spécifique qui viendrait s’ajouter à l’être vital pour en faire un homme. L’homme n’est pas un animal raisonnable. L’apparition de la raison ou de l’esprit ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi »¹⁰⁵⁷. En d’autres termes, « l’homme n’est pas animal par le corps, et humain par l’esprit ; il est un esprit incarné dans une corporéité originale, ou un corps tout entier spiritualisé, ponctue Bimbenet »¹⁰⁵⁸.

L’homme paraît donc être entré dans le monde « sans bruit »¹⁰⁵⁹, c’est-à-dire sans rupture, sans triomphalisme. Il n’est pas dans un rapport hiérarchique

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*

¹⁰⁵⁶ Ce n’est donc pas, pour Merleau-Ponty, une relation de causalité qui explique la réunion du corps et de l’esprit mais plutôt la confluence d’une simultanéité. Le corps, lorsqu’il atteint une certaine structure morphologique, permet l’émergence d’une rationalité: « [U]ne conscience nouvelle surgit (comme la vie surgit dans la physico-chimie) par aménagement d’un creux, dit Merleau-Ponty, par irruption d’un champ qui vient de l’entremonde et n’est pas *effet* des antécédents, n’est pas nécessité par eux, même s’il en dépend ». N. p. 271. Voilà pourquoi Merleau-Ponty a dédié une partie importante de son cours à la théorie de l’évolution, mais aussi à la morphogénèse et à l’ontogénèse. Voir: N, pp. 292-340. Nous avons choisi de ne pas commenter ces thèmes en raison de la précarité des notes personnelles de l’auteur ainsi que de l’envergure qu’un tel travail exige (de contraste, comparaison, etc.). Nous avons tenté cependant d’en souligner l’idée générale dans ce point dédié à l’émergence du corps dans la Nature.

¹⁰⁵⁷ SC, p. 196.

¹⁰⁵⁸ BIMBENET E., « L’homme ne peut jamais être un animal », in *Bulletin d’analyse phénoménologique*, vol. 6, n°2, 2010, [pp. 164-179] 166.

¹⁰⁵⁹ Teilhard de Chardin cité par Merleau-Ponty. Voir: N, p. 334. Merleau-Ponty commente cette phrase de Chardin à plusieurs reprises dans son cours (N, pp. 332-339). « Entrer sans bruit » fait référence à l’entrée de l’homme dans le monde. Il apparaît au sein de la Nature « sans bruit » pour plusieurs raisons ; parmi elles, le fait que son organisation morphologique soit plus sobre que celle d’autres espèces ou qu’il existe, dans un commencement, à peu d’exemplaires. L’entrée de l’homme n’est donc pas triomphante, mais plutôt subtile ou latérale.

à l'égard des animaux, mais plutôt dans un rapport latéral, dans un rapport de proximité. Nous partageons avec eux une même condition sensible – tout comme eux, nous sommes mus par les affections, les sensations, l'imagination – de telle façon qu'« humanité » et « animalité » semblent liées à jamais au travers d'une « union latérale »¹⁰⁶⁰, de parenté. Toutefois, Merleau-Ponty note que cette union est ambiguë ; elle reflète une « parenté étrange homme-animaux »¹⁰⁶¹. Car si, d'un côté, les animaux sont nos parents – selon la théorie de l'évolution, nous en sommes originellement issus – d'un autre côté, en les nommant par le terme « animal », nous devenons à notre tour, tout en nous distinguant d'eux, leurs parents. Comment rendre compte de cette double origine ? La pensée mythique est, d'après Merleau-Ponty, celle qui parviendrait le mieux à rendre compte de ce rapport homme-animal. Ainsi, les masques esquimaux ou de type inua ont pour mission de montrer, comme dans un jeu de miroir, le « double humain de chaque animal » et le « double animal de chaque homme ». Cette représentation esthétique permet de définir sur une même face « l'animal comme variante de l'humanité et [...] l'humanité comme variante de l'animalité », soit à la fois une « indivision primordiale » et une « métamorphose »¹⁰⁶². En effet, dans un sens, nous partageons avec les animaux une même « archéologie », un même « passé natal » ; notre corporéité nous révèle une appartenance à un même « tissu d'être pré-objectif », à un même « principe barbare »¹⁰⁶³. De là l'empathie ou la sympathie que nous pouvons ressentir à l'égard des animaux que nous apprécions bien des fois comme des « frères »¹⁰⁶⁴. Dans un autre sens, le déploiement de la conscience symbolique chez l'homme crée une distance inévitable avec l'animal :

« Notre rapport à l'animal est donc un rapport contradictoire, résume Bimbenet, à la fois intime et lointain ; l'animal est à la fois le plus familier, en vertu d'une expressivité charnelle que nous partageons avec toute vie – et le plus

¹⁰⁶⁰ N, p. 339.

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 277.

¹⁰⁶² *Ibid.*

¹⁰⁶³ *Ibid.*, p. 340.

¹⁰⁶⁴ Nous développerons ce thème dans la troisième partie de notre thèse.

étrange, en vertu d'un pouvoir d'objectiver le milieu qui s'appelle la fonction symbolique et qui nous sépare à jamais de la simple animalité »¹⁰⁶⁵.

Avec l'avènement de la raison, Merleau-Ponty admet certes un dépassement, mais « un dépassement qui n'abolit pas la parenté »¹⁰⁶⁶. L'animal ne cesse jamais de nous hanter comme une mélodie d'enfance qui reviendrait incessamment et inconsciemment. Cette mélodie est ancrée en nous par une corporéité qui se trouve être au fondement chronologique et ontologique de notre existence. Il s'agit, pour nous, d'une nouvelle manière d'être corps – voilà pourquoi Merleau-Ponty affirme dans *La structure du comportement* que « l'homme ne peut jamais être un animal »¹⁰⁶⁷ – mais une manière qui n'abolit pas pour autant ses origines – l'être humain, commente Toadvine, a effectivement « “une autre manière d'être corps” que l'animal, mais cette relation doit être comprise comme *Ineidander*, comme étant l'une dans l'autre plutôt qu'une simple hiérarchie »¹⁰⁶⁸. En quoi se caractérise alors cette nouvelle manière d'être corps ? Pour Merleau-Ponty – bien que le raisonnement que nous avançons ne figure pas de manière explicite dans son cours – le corps animal qui, par une complexion naturelle, a permis l'émergence de la fonction symbolique, est transformé à son tour par cette fonction symbolique. Cette « métamorphose » du corps, appelée chair par le philosophe français, prend dès lors une profondeur et un sens jusqu'alors inédit. Le concept même de chair nous rappelle, comme l'a correctement relevé Bimbenet, « que la chair n'est pas une corporéité simplement animale: la chair est spécifiquement humaine [...]. Elle est l'animalité transformée par la raison, sublimée par l'esprit »¹⁰⁶⁹. En somme, pour comprendre le corps humain, il faut tenir tout à la fois son héritage naturel et son apport nouveau acquis dans le dépassement. De cette

¹⁰⁶⁵ BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », *art. cit.*, p. 174.

¹⁰⁶⁶ N, p. 335.

¹⁰⁶⁷ SC, p. 196.

¹⁰⁶⁸ Toadvine T., « Le temps des voix animales », in T. Toadvine (dir.), *Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, Chiasmi 15, Paris, Vrin, 2013, [pp. 269-282] p. 275. Les guillemets à l'intérieur de la citation sont de Merleau-Ponty.

¹⁰⁶⁹ BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », *art. cit.*, p. 178.

façon, tenant bout à bout cette double perspective, son comportement spatial, postural, esthésiologique, vis-à-vis du monde et des autres, deviennent des phénomènes vivants, des phénomènes parlants.

2. Perception, esthésiologie, schéma corporel: vers la notion de chair

Une des thèses principales que Merleau-Ponty a soutenue tout au long de son parcours philosophique affirme que nous ne connaissons pas notre corps comme nous pourrions connaître un objet posé devant nous. De fait, notre corps n'est pas quelque chose qui se trouve *devant* nous. Contrairement à un objet x quelconque qui se tiendrait devant moi, dont je peux faire facilement le tour et capter les distinctes perspectives qui le définissent – « L'objet achevé est translucide, écrit le philosophe dans la *Phénoménologie de la perception*, il est pénétré de tous côtés par une infinité actuelle de regards qui se recoupent dans sa profondeur et n'y laissent rien de caché »¹⁰⁷⁰ –, mon corps est *cette* présence vitale opaque, toujours avec moi, toujours de mon côté, me présentant encore et toujours la même perspective de telle manière que je ne peux ni m'en éloigner, ni le contourner – « Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est *avec* moi »¹⁰⁷¹.

En effet, la constitution même d'un objet diffère intrinsèquement de celle d'un corps humain vivant. D'un côté, l'objet se laisse déployer, étaler devant le regard, tant ses parties coexistent *partes extra partes* pour ainsi dire immuablement au travers du temps: « La définition de l'objet c'est [...] qu'il existe *partes extra partes*, nous dit encore Merleau-Ponty, et que par conséquent il n'admet entre ses parties ou entre lui-même et les autres objets que des

¹⁰⁷⁰ PhP, p. 83.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 108.

relations extérieures et mécaniques »¹⁰⁷². D'un autre côté, les parties du corps, elles, ne cohabitent pas *partes extra partes*, elles « se rapportent les unes aux autres d'une manière originale, elles ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres »¹⁰⁷³. Elles sont réunies et participent à un tout (le corps) qui forme une unité. Dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty donne l'exemple d'un homme qui, ayant été amputé d'un bras, continue de sentir la présence de son membre et de vouloir compter sur lui comme s'il faisait encore partie de lui. Ce n'est que difficilement – c'est-à-dire après la section de certains conducteurs – que le patient lésé va réussir à assimiler cette perte. Ce cas particulier nous enseigne que chaque partie est activement intégrée dans une totalité qu'est le corps.

Le corps propre est, par conséquent, bien plus qu'une simple masse matérielle étendue dans l'espace ; il est un être unifié, dynamique, en situation, qui habite et investit l'espace d'une manière originale. Merleau-Ponty se réapproprie ici le concept de « schéma corporel » développé par le neurologue Henry Head (1861-1940)¹⁰⁷⁴. Pour le phénoménologue français, considérer le corps avant tout comme un phénomène vécu, revient à le considérer de *l'intérieur*, comme système dynamique, c'est-à-dire comme « posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet, conclut-il, sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des "sensations spatiales" une *spatialité de position*, mais une *spatialité de situation* »¹⁰⁷⁵. Il n'y

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 87.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰⁷⁴ La notion de schéma corporel émerge au début du XX^e siècle dans le milieu de la neuropsychologie anglo-saxonne. Dans ce contexte, c'est le neurologue Henry Head qui semble être l'initiateur des premières investigations sur la notion de schéma corporel. En effet, ce dernier aurait postulé l'existence de schémas ou modèles corporels chez l'homme à partir du constat de la difficulté qu'éprouvent certains patients au moment de localiser un nombre déterminé de stimulations externes. Ces modèles ou schémas (tactiles, moteurs, visuels, etc.) constitueraient ensemble un système dynamique englobant tant notre posture que notre motricité et ne seraient pas, pour autant, de l'ordre du conscient. Pour plus d'informations, voir: SARETTA VERISSIMO Danilo « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, n°1, 2012, [pp. 499-518] pp. 500-501. Chez Head: HEAD Henry et HOLMES Gordon Morgane, « Sensory disturbances from cerebral lesions », in *Brain*, vol. 34, 1911, pp. 102-254.

¹⁰⁷⁵ PhP, p. 116.

aurait d'ailleurs pas pour moi d'espace physique si je n'en avais pas d'abord une sorte de connaissance pratique. Prenons l'exemple suivant. Si je veux prendre un journal entre mes mains et le lire pendant que je suis assis confortablement sur mon fauteuil, je n'ai pas besoin de développer une réflexion discursive sur le meilleur angle que mes avant-bras doivent adopter par rapport à mon tronc et à mes jambes pour que la lecture soit plaisante. Je connais comme par un « savoir absolu » l'emplacement de mes membres, de mon journal, de mon fauteuil. Mon corps se situe, s'organise, « se ramasse » pour atteindre des choses, des buts extérieurs. Le schéma corporel est ainsi « une manière d'exprimer que mon corps est au monde »¹⁰⁷⁶.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty parvient à la conclusion que les diverses expériences motrices de mon corps ne représentent pas un cas particulier de connaissance théorique, je ne suis pas qu'un *Kosmotheoros* avide d'analyser et de contempler les diverses réalités qui m'entourent, je noue avec mon corps et avec le monde des relations qui sont primitivement de l'ordre pratique, intuitif, direct. Pour autant, j'accède au monde et aux choses par une sorte de *praktognosie* originale par laquelle mon « corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des "représentations", sans se subordonner à une "fonction symbolique" ou "objectivante" »¹⁰⁷⁷. Mon corps est donc non seulement un moyen privilégié d'action, mais aussi un moyen de connaissance, une norme, une barre de mesure, une chose-étalon, au moyen duquel il est possible d'articuler le monde extérieur. Lorsque je passe en voiture sous un tunnel, je n'ai pas besoin de calculer la distance qui sépare le capot de ma voiture du plafond du tunnel, je connais plus ou moins la hauteur des choses par rapport à l'occupation de mon corps dans l'espace, son orientation, sa hauteur, sa largeur, sa profondeur. Il est le *degré zéro* (*Nullpunkt*) de distance ou d'écart qui m'ouvre ou me sépare corporellement du reste du monde¹⁰⁷⁸: « Il résulte de là, affirme Merleau-Ponty

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰⁷⁷ PhP, p. 164.

¹⁰⁷⁸ « Il ne s'agit pas d'un savoir de *Zusahauer*, *Kosmotheoros*, de *Theoria*, objectivement. Savoir de l'*Umwelt* = écart plus ou moins grand par rapport à corps zéro, savoir du corps = écart par rapport au là de l'*Umwelt* ».N, p. 279.

dans un cours de 1953, que le schéma corporel est toujours orienté sur des positions privilégiées, des normes, et que la conscience que nous en avons est surtout celle d'un écart à ces normes »¹⁰⁷⁹. Notre accès au monde, aux phénomènes, contrairement à ce qui a pu être véhiculé par un certain courant idéaliste, n'est pas d'abord théorique mais pratique, corporel: « [J]e suis ouvert au monde parce que je suis *dedans* par mon corps »¹⁰⁸⁰. Le corps, loin d'être une simple masse de matière, est un étalon des choses, notre lien, notre ouverture avec le monde. Mais comment le corps, somme toute matériel, peut-il se référer à autre chose qu'à lui-même ?

Dans son cours sur « la place du corps humain dans la Nature » (1959-1960), Merleau-Ponty revient sur la notion de schéma corporel en insistant cette fois sur l'habilité du corps à être en lien, en circuit avec le monde. Si le corps possède cette capacité d'être ouvert au monde c'est parce qu'il est lui-même « rapport à soi dans la généralité »¹⁰⁸¹. Autrement dit, le corps n'est pas fermé sur lui, sur sa propre matérialité, il est ouvert, en communication intérieure avec lui-même grâce à sa faculté de se mouvoir, de percevoir, de sentir. Il est un « *sensible pour soi* »¹⁰⁸². Ainsi, il se sent, il se voit, il se touche comme l'atteste l'expérience de la réflexion sensible relatée de nombreuses fois par le phénoménologue français: « La main que je touche, je sens qu'elle pourrait toucher celle qui la touche. Et cela n'est plus vrai passé les limites de ma peau. Donc le bloc de mon corps a un "intérieur" qui est son application à lui-même »¹⁰⁸³. D'après Merleau-Ponty, c'est un fait remarquable, une véritable énigme – il parlera même de « miracle »¹⁰⁸⁴ – qu'un « bloc » de matière se mette à avoir un intérieur, à communiquer avec lui-même et avec les autres par un circuit à la fois visible et invisible:

¹⁰⁷⁹ MERLEAU-PONTY M., *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Genève, Metispress, 2011, p. 139.

¹⁰⁸⁰ N, p. 279.

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁸² VI, p. 176.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, pp. 279-280.

¹⁰⁸⁴ « L'esthésiologie, l'étude de ce miracle qu'est un organe des sens: il est la figuration dans le visible de l'invisible ». N, p. 271. Ou encore: « L'esthésiologie: miracle de cet arrangement du corps qui est pour la perception plus qu'occasion ou même *moyen* ». N, p. 280.

« L'énigme, soutient-il dans *L'œil et l'esprit*, tient en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible. Lui qui regarde toutes choses, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors l'"autre côté" de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant, il est visible et sensible pour soi-même. C'est un soi, non par transparence, comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée – mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti – un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir »¹⁰⁸⁵.

Le corps esthésiologique possède, pour autant, deux côtés, deux versants: l'un comme sensible et l'autre comme sentant. D'une part, il y a le corps objectif, saillant, visible, tangible et, d'autre part, le corps subjectif ou phénoménal, l'« autre côté » du corps objectif, la face invisible du visible, le sentant. C'est précisément cette ambiguïté (corps sujet-objet) que Merleau-Ponty situera dans ses derniers travaux sous le terme de chair¹⁰⁸⁶. Tandis que le corps vivant était pensé, aux débuts de ses recherches philosophiques, sous la catégorie de « corps propre », ultimement il préféra le penser comme chair (*Leib*) invoquant par là une « ontologie de la chair ». De la sorte, en accord avec la remarque du philosophe Alain Flajoliet, « on peut tenter d'interpréter l'ontologie merleau-pontienne de la chair comme l'ultime tournant d'un chemin de pensée qui n'a cessé, depuis la *Structure du comportement*, d'ouvrir

¹⁰⁸⁵ OOE, pp. 1594-1595.

¹⁰⁸⁶ Le concept de chair est un concept très riche avec un héritage intellectuel et religieux important. C'est pourquoi, comme l'a fort bien remarqué le philosophe Emmanuel Alloa, la notion de chair n'apparaît pas brusquement dans le cadre de la philosophie de Merleau-Ponty. Ce dernier était très proche d'auteurs appartenant à l'existentialisme catholique de l'époque ; parmi eux Gabriel Marcel et Paul Claudel. Mais ce serait surtout la pensée négative de la chair de Sartre qui serait le véritable point de départ de la nouvelle ontologie charnelle de Merleau-Ponty. Il aurait ainsi forgé, remarque Emmanuel De Saint Aubert, « ce profil même, celui d'une philosophie de la chair instruite dans la même culture que lui, et contre lui » (DE SAINT AUBERT E., *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, p. 165). Pour plus d'informations, voir l'auteur susmentionné: ALLOA Emmanuel, « La chair comme diacritique incarnée », in M. Carbone, L. Lawlord et P. Rodrigo (dir.), *Merleau-Ponty. Penser sans dualismes aujourd'hui*, Chiasmi 11, Paris, Vrin, 2010, pp. 243-262.

inlassablement de nouvelles perspectives sur la question du corps »¹⁰⁸⁷. La chair se présente comme un être à « deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et par ailleurs celui qui les voit et les touche »¹⁰⁸⁸. Elle réunit en elle, de manière brouillée, les deux ordres, le subjectif et l'objectif: « Le corps propre est un sensible et il est le "sentant", il est vu et se voit, il est touché et se touche et, sous le second rapport, il comporte un côté inaccessible aux autres, accessible à son seul titulaire. Il enveloppe une philosophie de la chair comme visibilité de l'invisible »¹⁰⁸⁹.

Or, pour Merleau-Ponty, parce que le bloc de notre corps est taillé dans la généralité, il n'est pas que « sensible pour soi », mais plus généralement « chose sensible »¹⁰⁹⁰ capable de « sentir tout ce qui au-dehors lui ressemble »¹⁰⁹¹. Ainsi son circuit s'étend, comme par un principe de parenté, au restant des choses qui sont « faites » de la même étoffe que lui, qui sont elles aussi des choses tangibles, sensibles. Les choses deviennent, par là-même, comme incorporées au corps sensible, comme « impliquées en lui »¹⁰⁹². Dans ce contexte, les choses ne sont

¹⁰⁸⁷ FLAJOLIET Alain, « La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie », in Marie Cariou, Renaud Barbaras et Etienne Bimbenet (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano, Mimesis, 2003, [pp. 133-148] p.133. Ce philosophe montre dans son article l'évolution du concept de corporéité chez Merleau-Ponty. Dans la *Structure du comportement*, le corps serait perçu plutôt comme organisme en tant que structure phénoménale. Dans la *Phénoménologie de la perception*, le phénoménologue français se centre sur le thème du « corps propre ». Enfin, dans le *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty ne parle plus que de la chair.

¹⁰⁸⁸ V, p. 178.

¹⁰⁸⁹ N, p. 380.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 285.

¹⁰⁹¹ VI, p. 176. Pour Merleau-Ponty, il est aisé de comprendre comment le sentir peut rejoindre différentes réalités si l'on cesse de l'interpréter comme l'appartenance à une même conscience. La chair possède cette généralité qui fait qu'elle communique avec tout ce qui lui ressemble: « Or, cette généralité qui fait l'unité de mon corps, pourquoi ne l'ouvrirait-elle pas aux autres corps ? La poignée de main aussi est réversible, je puis me sentir touché aussi bien et en même temps que touchant, et, certes, il n'y a pas un grand animal dont nos corps soient les organes, comme les mains, les yeux, le sont pour chacun d'eux. Pourquoi la synergie n'existerait-elle pas entre différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun ? Leurs paysages s'enchevêtrent, leurs actions et leurs passions s'ajustent exactement: cela est possible dès qu'on cesse de définir à titre primordial le sentir par l'appartenance à une même « conscience », et qu'au contraire on le comprend comme retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant ». VI, pp. 184-185.

¹⁰⁹² N, p. 271.

plus de simples objets devant une conscience, mais il y a une communauté de sensibles, une communauté naturelle des choses qui peuvent être vues, touchées, senties. Voilà pourquoi, toujours d'après Merleau-Ponty, les choses nous interpellent, nous regardent¹⁰⁹³, « parce qu'elles éveillent un écho dans notre corps, parce qu'il leur fait accueil »¹⁰⁹⁴. Mon corps est traversé par les choses en tant que sensible debout au milieu de sensibles debout, « en circuit avec le monde »¹⁰⁹⁵. Il développe par là une sorte d'empathie (*Einfühlung*) naturelle avec elles.

Car les choses du monde, tout comme le corps humain, participent de l'« Être-vu », de l'« Être-perçu », situé dans l'espace et le temps et dont l'existence implique une unité du dehors et du dedans. C'est pourquoi, dira Merleau-Ponty, à côté de la chair humaine, il faut considérer également une chair du monde comprise comme « ségrégation, dimensionnalité, continuation, latence, empiètement »¹⁰⁹⁶. Le monde n'est pas un objet déployé devant nous ; il nous entoure, nous soutient, il est le berceau de toutes existences et relations possibles de telle façon qu'il « existe » pour nous dans un sens très proche où nous « existons ». Merleau-Ponty parle de rayonnement intérieur et extérieur de l'être sensible, de vibration, de communication silencieuse et invisible:

« Le monde rayonne, commente Alain Flajoliet, et notre chair n'est que le recueil de ces multiples vibrations [...]. Par cette vibration intérieure invisible qui creuse son être visible, le monde est chair. Non pas donc simplement typique de choses et qualités vues, touchées, entendues, mais "tissu" invisible qui "double" les choses, "les soutient, les nourrit et qui, lui n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses". Le monde devient ce "monde étrange" dans lequel tout est "dimensions, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration" »¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹³ OOE, p. 1600.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 1596.

¹⁰⁹⁵ N, p. 271.

¹⁰⁹⁶ VI, p. 297.

¹⁰⁹⁷ FLAJOLIET A., « La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie », *art. cit.*, pp. 143-144.

Une relation charnelle entre nous et le monde n'est désormais plus seulement possible, mais essentielle, vitale. Nous sommes pris dans un même filet ontologique ; celui du perçu, du vu, du tangible, du profond: « Il y a là, souligne Merleau-Ponty dans *Le Visible*, le tissu commun dont nous sommes faits. L'Être sauvage »¹⁰⁹⁸. Dans cette perspective, notre chair peut être considérée comme une variante, « un cas particulier de la chair du monde »¹⁰⁹⁹. Voilà pourquoi, la chair du monde nous permet de comprendre notre propre chair– « C'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre »¹¹⁰⁰ –, et réciproquement, notre chair, comme sensible-sentant, nous « fait comprendre la chair du monde ».¹¹⁰¹ Entre notre chair et la chair du monde se crée une communication profonde, une sorte de circulation réciproque que le philosophe français a désignée sous le nom de « chiasme »¹¹⁰². De la sorte, il y a une interpénétration, un enjambement, un enroulement dans l'épaisseur sensible de l'autre, une sorte de va-et-vient naturel par lequel, ponctue Flajoliet, « je pénètre dans la chair du monde qui réciproquement me pénètre et c'est le recroisement de l'un sur l'autre de ces deux mouvements inverses qui constitue le "chiasme" »¹¹⁰³.

On serait tenté d'interpréter cette pensée dans le sens d'un naturalisme ou d'un spinozisme tant Merleau-Ponty semble concevoir le monde et les objets du monde dans une sorte d'homogénéité totale, mais cette idée n'est en réalité pas

¹⁰⁹⁸ VI, p. 253.

¹⁰⁹⁹ Notes de lecture de Merleau-Ponty pour le Visible et l'invisible (automne 1960) rapportées par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: De Saint Aubert E., *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, p. 37.

¹¹⁰⁰ VI, p. 299.

¹¹⁰¹ N, p. 280.

¹¹⁰² « Il n'y a pas coïncidence du voyant et du visible. Mais chacun emprunte à l'autre, prend ou empiète sur l'autre, se croise avec l'autre, est en chiasme avec l'autre. En quel sens ces chiasmes multiples n'en font qu'un seul: non au sens de la synthèse, de l'originellement synthétique, mais toujours au sens de *l'Uebertragung*, de l'empiètement, du rayonnement d'être donc – Les choses me touchent comme je les touche et me touche: chair du monde – distincte de ma chair: la double inscription dehors et dedans. Le dedans reçoit sans chair: non "état psychique", mais intercorporel, envers du dehors que mon corps montre aux choses ». VI, p. 309.

¹¹⁰³ FLAJOLIET A., « La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie », *art. cit.*, p. 145.

la sienne. Bien que la chair de l'homme et la chair du monde partage *a fortiori* un même tissu sensible, une même origine sauvage et donnée, l'un et l'autre ne sauraient être chair de la même manière. La notion de chair est, par conséquent, à comprendre dans un sens analogique comme l'atteste cette note de travail:

« La chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair – Elle est sensible et non sentant – Je l'appelle néanmoins chair [...] pour dire qu'elle est *prégnance* de possibles, *Weltmöglichkeit* (les mondes possibles variantes de ce monde-ci, le monde en deçà du singulier et du pluriel), qu'elle n'est donc absolument pas objet, que le mode d'être *blosse Sache* n'en est qu'une expression partielle et seconde »¹¹⁰⁴.

Mon corps ou ma chair est le véritable signe – le signe vivant – de mon appartenance à un monde sensible ; monde duquel je proviens et avec lequel je communique, qui me touche et que je touche et dont je porte en moi la trace invisible de sa présence visible. Notre être corporel est notre mode d'« appartenance primordiale » au monde¹¹⁰⁵.

Mais qu'entend Merleau-Ponty sous le terme de « chair » ? Pour notre auteur, la notion de chair « n'a de nom dans aucune philosophie »¹¹⁰⁶. Elle n'est pas matière au sens de corpuscules ou d'atomes. Elle n'est pas non plus quelque « matériau psychique » ou spirituel: « Elle n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance, affirme-t-il »¹¹⁰⁷. Mais qu'est-elle enfin ? D'après le penseur français, la notion de chair, telle qu'il la conçoit, est à interpréter dans le sens attribué par la philosophie antique au terme d'« élément » ; autrement dit, « 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* »¹¹⁰⁸. Elle est, en conséquence, une sorte de masse générale « intérieurement travaillée »¹¹⁰⁹ à mi –chemin de l'individu

¹¹⁰⁴ VI, p. 299.

¹¹⁰⁵ BARBARAS R., *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 131.

¹¹⁰⁶ VI, p. 191.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 181.

¹¹⁰⁸ VI, p. 182.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 191.

spatio-temporel et de l'idée, une « sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle »¹¹¹⁰. La chair peut ainsi se comprendre plus communément comme un élément de l'Être. L'originalité du penseur français est d'avoir considéré la chair non comme une substance ou comme l'union de deux substances, mais comme un élément, une réalité générale spatio-temporelle « pensable par elle-même »¹¹¹¹. De cette façon, cette réalité générale qui englobe tous les êtres sensibles de la Nature, ce principe incarné, ne manque pas de nous rappeler le vieux principe de Schelling, le principe barbare, l'Être sauvage qui est à l'origine de tout ce qui advient, de tout ce qui naît.

Poursuivant son étude sur l'existence propre du corps humain, Merleau-Ponty observe que si la chair humaine est ouverte et en communication avec la chair universelle du monde, elle est aussi et particulièrement ouverte, tendue, attirée par la présence charnelle d'autrui.

3. Le corps comme structure libidinal

Le rôle de la sexualité et du désir dans le schéma corporel de l'homme est un thème qui a interpellé Merleau-Ponty dès le début de ses recherches. Ainsi, dans *La structure du comportement*, son analyse nous conduit à reconsidérer la sexualité comme une véritable structure de la personne, laquelle peut être radicalement modifiée suite à des lésions du cerveau, par exemple¹¹¹². Puis, dans la *Phénoménologie de la perception*, il développe plus longuement le rôle de la sexualité chez l'homme en lui dédiant un chapitre entier intitulé « Le corps comme être sexué »¹¹¹³. Dans celui-ci, il y soutient que la sexualité n'est pas « un automatisme périphérique, mais une intentionnalité qui suit le mouvement

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹¹¹¹ *Ibid.*, p. 183.

¹¹¹² SC, p. 20/162.

¹¹¹³ PhP, pp. 180-200.

général de l'existence et qui fléchit avec elle »¹¹¹⁴. Il nous invite par là à réviser les notions de sexualité, libido, désir à la lumière d'une phénoménologie de l'existence incarnée et, pour autant, tournée et tendue vers autrui. Mais c'est certainement dans les dix dernières années de sa vie que nous constatons un approfondissement certain de cette réflexion à partir d'une analyse retravaillée des concepts freudiens de libido, de désir. Il convient de mentionner ici la conférence prononcée en 1951 par le philosophe français aux Rencontres internationales de Genève, « L'homme et l'adversité »¹¹¹⁵, dans laquelle une grande partie est consacrée à cette thématique. La vie sexuelle y est décrite à nouveau comme une partie intégrante de l'existence humaine. De la sorte, les visions mécanicistes ou matérialistes de la sexualité n'ont plus de place dans une telle conception. Pour Merleau-Ponty, la sexualité n'est pas pure extériorité, elle est toujours doublée d'une intériorité. Elle est « un rapport de personne à personne », dira-t-il, notre manière charnelle « puisque nous sommes chair, de vivre la relation avec autrui »¹¹¹⁶. La sexualité nous est définitivement présentée comme une dimension anthropologique et comme un rapport à autrui, un rapport à un autre corps. Le désir, compris plus généralement comme ouverture à autrui, comme tension envers un congénère est une constante plus ou moins implicite dans la pensée merleau-pontienne, mais qui se cristallise d'une manière plus prononcée et peut-être plus originale dans son cours tardif sur la Nature. Nous allons donc tenter de définir, par conséquent, quelques lignes de réflexion sur la relation entre humanité, corporéité, désir et sexualité à partir des notes préparatoires que nous a laissées Merleau-Ponty.

En premier lieu, Merleau-Ponty commence par établir un lien logique avec l'argument précédent, avec le thème de la chair comme ouverture, comme connexion au monde. Ainsi, de même que le corps comme chair esthésiologique est ouverture, empathie avec le monde, avec les choses, la même chair sensible est désir, projection, introjection envers autrui: « Remarquons que le corps, comme schéma corporel, le corps esthésiologique, la chair nous ont déjà donné

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 183.

¹¹¹⁵ Cette conférence a été publiée en 1960 dans le livre *Signes*. Voir: S, pp. 284-309. Elle a également été publiée en 2010 par Claude Lefort dans *Œuvres*, pp. 1377-1397.

¹¹¹⁶ S, p. 292.

Einfühlung du corps avec l'être perçu et avec les autres corps. C'est-à-dire que le corps comme pouvoir d'*Einfühlung* est déjà désir, libido, projection-introjection, identification »¹¹¹⁷. Autrement dit, si le sentir nous ouvre sur les choses, le plaisir nous ouvre sur une réalité de semblables. L'étude du corps libidinal est donc, aux yeux de Merleau-Ponty, tout aussi importante que celle du corps esthésiologique en ceci qu'elle manifeste une dimension fondamentale de l'être humain: son enracinement naturel du pour autrui¹¹¹⁸. Dans le chapitre précédent, Portman nous avait montré que cet enracinement naturel était déjà présent chez l'animal. Avec l'étude du mimétisme, le corps de l'animal s'est révélé être bien plus qu'un simple socle matériel d'interactions physico-chimiques. Nous avons vu que son organisation extérieure était en partie conditionnée par le regard de ses congénères, car à partir du moment où l'animal, comme être sensible, se rend compte que son corps est un corps perçu, observé, il cherche, au travers de ses parures, de ses gestes, à s'identifier ou à se différencier. Le corps de l'animal, sa superficie se définit alors dans le sens d'un organe destiné à être vu, d'un organe enraciné dans un pour autrui l'insérant par là-même dans une communauté intercorporelle, interanimale.

Merleau-Ponty montre que ce phénomène d'enracinement pour autrui émerge de là, de ce terreau naturel, mais prend un sens nouveau avec l'apparition de la chair humaine. Reprenons comme point de départ l'expérience de la réversibilité. De la même manière que, lorsque je touche ma main gauche avec ma main droite, je sens ma main touchante être touchée, je perçois les autres me touchant: « La poignée de main aussi est réversible, affirme le philosophe dans *Le visible et l'invisible*, je puis me sentir touché aussi bien et en même temps que touchant »¹¹¹⁹. Cette expérience innée de recroisement sensible par laquelle je possède la capacité d'incorporer un autre corps au mien et, réciproquement, d'être incorporé à un autre corps, m'enseigne que mon schéma corporel n'est pas refermé sur lui-même, mais qu'il est, au contraire, en rapport avec d'autres schémas corporels semblables:

¹¹¹⁷ N, p. 272.

¹¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹¹⁹ VI, pp. 184-185.

« L'accouplement de ma main et de ma main = reconnaissance d'un "comportement" dans ce qui paraissait "chose", la main active vit à distance de l'autre. De même l'accouplement de ma main et de la main d'autrui: mon schéma corporel comme animal de conduites vit à distance dans le vivant extérieur. Il y a entre eux un rapport charnel, une extension du narcissisme du corps »¹¹²⁰.

Le narcissisme n'est pas à comprendre ici comme repli sur soi, mais plutôt comme ouverture à la généralité, c'est-à-dire comme attitude vitale par laquelle « je vis comme miens les comportements offerts et je les vois animés par un [même] schéma corporel »¹¹²¹. Avec l'expérience de la réversibilité, nous nous retrouvons embarqués dans un circuit intercorporel, nous aboutissons « à une seule *Einfühlung* »¹¹²². Ma main s'insère dans le circuit d'autrui et, inversement, la main d'autrui s'insère dans mon circuit de telle manière que l'une et l'autre cessent d'être des choses pour se convertir en organes de communication. Il y a une sorte d'accouplement ou d'annexion entre mon corps et le corps de l'autre qui est le résultat d'une tension, d'un désir antérieur. Mais quel sens Merleau-Ponty donne-t-il au désir ?

Tout d'abord, le désir – tout comme l'enracinement du pour autrui – est quelque chose de naturel¹¹²³. Les cérémonies d'amour que réalisent certains

¹¹²⁰ N, p. 287.

¹¹²¹ *Ibid.*

¹¹²² *Ibid.*, p. 288. Dans *Le visible et l'invisible*: « Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'incorporel, du moins un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement ». VI, p. 185.

¹¹²³ Naturel n'est pas à interpréter ici dans le sens d'un instinct non maîtrisé ou d'un mécanisme aveugle. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty soulignait que, déjà chez Freud, la vie sexuelle et la libido n'étaient pas conçues comme de simples modalités de la vie physiologique-instinctive:

« Chez Freud lui-même, le sexuel n'est pas le génital, la vie sexuelle n'est pas un simple effet des processus dont les organes génitaux sont le siège, la libido n'est pas un instinct, c'est-à-dire une activité orientée naturellement vers des fins déterminées, elle est le pouvoir général qu'a le sujet psychophysique d'adhérer à différents milieux, de se fixer par différentes expériences, d'acquérir des structures de conduite. Elle est ce qui fait qu'un homme a une histoire ». PhP, p. 185.

animaux comme le paon ou le crabe sont autant de manifestations du désir qui ne se laisse réduire ni à un acte purement physiologique, ni à un acte purement mécanique. Le désir s'inscrit toujours dans l'ouverture à l'autre, dans la rencontre avec un « *Umwelt* de congénères »¹¹²⁴, dans une démarche d'entrer en communication avec un partenaire. Ainsi, l'animal, reconnaissant un semblable dans l'être à conquérir, joue de son apparence, laquelle devient un véritable « organe de communication »: « L'apparence des animaux (robe, ornements) comme organe de communication, l'espèce n'est pas tellement derrière eux que devant eux comme *Ineinander* (Portmann) »¹¹²⁵. Dans cette perspective, le désir humain peut vraisemblablement émerger du désir animal. Le désir, compris comme faculté privilégiée de communication, est aussi naturel à l'homme que le fonctionnement des sens¹¹²⁶. Il permet de déchiffrer comme par inertie – Merleau-Ponty fait référence à plusieurs reprises à une sorte de « taximètre » que nous posséderions naturellement¹¹²⁷ ou de « prescience naturelle »¹¹²⁸ – des silhouettes, des gestes, des faces, des signatures. Dans le désir, cet « autre » que je perçois exprime une manière d'être qui, au-delà de ses particularités objectives, trouve une résonance particulière en moi:

« Une femme qui passe, ce n'est pas d'abord pour moi un contour corporel, un mannequin colorié, un spectacle en tel lieu de l'espace, écrit Merleau-Ponty dans *La prose du monde*, c'est "une expression individuelle, sentimentale, sexuelle", c'est une chair toute entière présente, avec sa vigueur et sa faiblesse, dans la démarche ou même dans le choc du talon sur le sol. C'est une manière unique de varier l'accent de l'être féminin et à travers lui de l'être humain, que je comprends comme je comprends

¹¹²⁴ N, p. 288.

¹¹²⁵ *Ibid.*

¹¹²⁶ Cela ne veut pas dire que le désir ou le sentir appartiendraient en exclusivité à un domaine de l'animalité en lui. Sentir ou désirer, pour Merleau-Ponty, c'est « déjà être homme » (N, p. 288). Car si le désir ou le sentir possèdent chez l'homme et l'animal une même origine naturelle, leur expression diffère grandement en raison du déploiement de la fonction symbolique chez l'homme.

¹¹²⁷ N, p. 288, 346, 279, 281.

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 344.

une phrase, parce qu'elle trouve en moi le système de résonateurs qui lui convient »¹¹²⁹.

La structure libidinale, tout comme la structure perceptive, signifie avant tout un « rapport d'être et non de connaissance »¹¹³⁰: un rapport de corps à corps. Dans la vision incarnée de Merleau-Ponty, ce n'est pas d'abord l'esprit qui désire ou qui perçoit, mais le corps. Le sujet du désir est donc le corps: « [L]e désir pose le même problème que la perception = un esprit ne désirerait pas plus qu'il ne percevrait. Quel est le Je du désir ? C'est évidemment le corps »¹¹³¹. Le corps n'est pas à comprendre ici comme un faisceau de fonctions préétablies ou anonymes, comme une cause ou une substance. Il n'est pas non plus un simple instrument « gouverné du dehors par un principe numériquement distinct dont il ne serait que moyen, occasion ou condition d'existence ou de réalisation »¹¹³². Il n'est, par conséquent, ni premier ni second. Le corps, par sa structure, par son schéma, désire autre chose que lui-même « comme la physico-chimie devient autre chose qu'elle-même dans la vie »¹¹³³. Il désire selon sa propre logique, par son propre arrangement, par sa propre pesanteur. Le plaisir et la douleur, d'ailleurs, plus qu'une « mosaïque d'états affectifs [...] fermés sur eux-mêmes »¹¹³⁴, sont des qualités du corps ouverts sur le monde et sur les autres ; ils sont là, nous dit encore Merleau-Ponty « pour nous aider à jouir et à souffrir du monde et des autres »¹¹³⁵. Hantés par la réalité¹¹³⁶, le plaisir et la douleur sont des révélateurs charnels d'une vie

¹¹²⁹ OPM,

¹¹³⁰ N, p. 272.

¹¹³¹ *Ibid.*, 273.

¹¹³² *Ibid.*, p. 288.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 273.

¹¹³⁴ PhP, p. 180.

¹¹³⁵ N, p. 273. Les organes sexuels doivent également être compris dans ce schéma d'ouverture à l'autre. Pour Merleau-Ponty ce n'est pas parce que les organes sexuels sont en partie extérieurs qu'ils sont moins respectables. Pour lui, il n'y a pas d'inférieur dans la vie humaine. Il ne s'agit pas là, dira-t-il, d'une spiritualisation du corps mais simplement de considérer que le corps a un dehors et que ce dehors est partie intégrante de son être. N, p. 349.

¹¹³⁶ « Le "Plaisir" est hanté par la réalité ». N, p. 288.

prépersonnelle, elle-même insérée dans « un courant d'existence donnée »¹¹³⁷. De cette façon, pour le philosophe français, le désir peut être considéré du point de vue transcendantal, en tant que « membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui »¹¹³⁸.

L'originalité de Merleau-Ponty est d'avoir pensé la libido du point de vue de son intentionnalité, c'est-à-dire de son rapport avec le monde extérieur, avec les autres êtres vivants. Car si la libido se rapporte au corps propre, lequel renvoie à un certain narcissisme, elle est avant tout le signe, l'expression d'un chiasme, d'un empiètement entre des existences incarnées. Désirer signifie dès lors être inséré dans des relations intercorporelles, « être à », se projeter, s'identifier « Mon schéma corporel se projette dans les autres et les introjecte, a des rapports d'être avec eux, recherche l'identification, s'apparaît comme indivis avec eux, les désire »¹¹³⁹. La sexualité se définit, par conséquent, certes comme rapport à soi, mais surtout comme rapport à autrui, un autrui avec lequel je tisse des systèmes circulaires de « projections et introjections, avec lequel j'allume « la série indéfinie des reflets reflétants et des reflets réfléchis qui font que je suis autrui et qu'il est moi-même »¹¹⁴⁰. Enfin, ces rapports sont possibles parce que nous percevons et que la perception (sensible, érotique) est une modalité de la chair. La chair, au final, est ce qui permet de résoudre le problème du désir et de la sexualité. C'est parce que nous sommes chair, c'est-à-dire une modalité de l'Être sensible naturel, que nous voyons, sentons, désirons.

¹¹³⁷ PhP, p. 199.

¹¹³⁸ N, p. 287. Dans une note de travail, Merleau-Ponty réaffirme l'idée selon laquelle les notions de plaisir, désir, perception, se comprennent dans une philosophie de la chair, de l'Être sensible: « Toute l'architecture des notions de la psychologie (perception, idée, - affection, plaisir, désir, amour, Eros) tout cela tout ce bric-à-brac s'éclaire soudain quand on cesse de penser tous ces termes comme des *positifs* (du "spirituel" + ou - épais) pour les penser, non comme des négatifs ou négativités (car ceci ramène les mêmes difficultés), mais comme des *différenciations* d'une seule et *massive* adhésion à l'Être qui est la chair (éventuellement comme des "dentelles") ». VI, p. 318.

¹¹³⁹ N, p. 287.

¹¹⁴⁰ S, p. 292.

4. Le corps comme structure symbolique

Dans ce dernier point du cours sur la Nature intitulé *Nature et Logos: le corps humain* (1959-1960), Merleau-Ponty cherche à penser le rapport entre symbolisme, corps et Nature. Pour ce faire, il part d'un postulat philosophique: avec l'émergence de l'esprit symbolique, l'homme semble s'être affranchi de la Nature, il paraît s'être élevé au-dessus d'elle en la définissant, en la catégorisant au moyen de mots et de concepts, c'est-à-dire au moyen du langage et de ses respectives représentations. Cette prise de position philosophique est soutenue principalement par l'intellectualisme pour qui la conscience est l'unique faculté capable d'intentionnalité, pouvant elle seule viser un autre objet qu'elle-même, en dégager le sens, en être la fonction symbolique – le terme « symbolique » étant pris ici dans le sens de « représentatif d'un autre » (*Auffassung als*), de pouvoir significatif. Or, nous dit Merleau-Ponty, si « c'est ainsi le symbolisme est survolé, il n'y a plus de corps »¹¹⁴¹. En effet, l'intentionnalité de représentations, afin d'accomplir dûment sa fonction, doit reposer « sur un certain sol », être ancrée dans « des matériaux dans lesquels elle se réalise »¹¹⁴². C'est pourquoi, sous l'intentionnalité de la conscience thétique, il est nécessaire de reconnaître une intentionnalité du corps (motrice, sensible), lequel se rapporte également à un objet – une chose, une personne, le monde – mais de manière différente. En ce sens, le corps n'est pas représentatif d'un autre, mais par sa structure, son organisation, il est « expressif d'un autre »¹¹⁴³. Sensible à

¹¹⁴¹ N, p. 273.

¹¹⁴² PhP, p. 145. Merleau-Ponty attribue à Husserl le mérite d'avoir pensé, sous l'intentionnalité d'acte (jugements, prises de position volontaires), une intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), laquelle réalise l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie: « On fait souvent honneur à Husserl de cette distinction [Merleau-Ponty parle ici de la distinction pour soi - en soi]. 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 ». PhP, p. 141.

¹¹⁴³ N, p. 281. Pour Merleau-Ponty, avant la conscience thétique et le sens signifié, il y a, par l'entremise de notre corps, des expériences expressives et un sens expressif, c'est-à-dire la prégnance symbolique d'une forme dans un contenu: « Il faut reconnaître avant les "actes de signification" (*Bedeutungsgebende Akten*) de la pensée théorique et thétique les "expériences expressives" (*Ausdrucksresultate*), avant le sens signifié (*Zeichen-Sinn*), le sens expressif (*AusdrucksSinn*), avant la subsomption du contenu sous la forme, la "prégnance" symbolique de

tous les objets, il recueille en lui les sons, les couleurs, les odeurs, les mouvements, les sensations tactiles en leur attribuant une signification et une structure propre à son schématisme, à son organisation: « Le corps n'est pas un simple réceptacle à impressions, commente Norbert Lebrument, mais opère aussi une expression dans un rapport originel au sensible, à l'être perçu qui le sollicite »¹¹⁴⁴. Le corps, contrairement à l'esprit, n'est pas dans un rapport frontal avec son objet, mais dans un rapport d'abandon, de coexistence, de communion par laquelle « le corps passe dans le monde et le monde dans le corps »¹¹⁴⁵.

Ce pouvoir d'intégration, de communication et d'expression rejoint, d'après Merleau-Ponty, une compréhension plus profonde de ce que signifie le terme « symbolisme »: « Corps et symbolisme. Tout ce qui précède pourrait se résumer: le corps humain est symbolisme = non pas au sens superficiel = un terme représentatif d'un autre, tenant lieu d'un autre, mais au sens fondamental de: expressif d'un autre »¹¹⁴⁶. Il suit que, dans cette perspective, le corps peut être considéré comme un véritable « symbolisme », un symbolisme naturel ou structurel ancré dans un socle de généralité qui exprime toujours ou renvoie, par nature, à autre chose qu'à lui-même. Ce symbolisme, pour autant, est naturel en tant qu'il se fait lui-même plutôt qu'il n'est fait conventionnellement, et structurel, en tant que l'organisation et le fonctionnement des parties d'un corps sont inscrites dans une dynamique de rassemblement pour une meilleure compréhension de l'autre. Cela est déjà vrai, développera Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, à un niveau purement interne, au niveau des organes des sens entre eux. Ces derniers, malgré la singularité et la structure propre non transposables qui les caractérisent, coopèrent et communiquent

la forme dans le contenu ». PhP, p. 337. Avant toute représentation objective du monde, il y a une expérience originaire à partir de laquelle le corps « exprime », « projette au dehors les significations en leur donnant un lieu, ce qui fait qu'elles se mettent à exister comme des choses, sous nos mains, sous nos yeux ». PhP, p. 171. Par conséquent, symboliser ne signifie pas d'abord *représenter* un sens appréhendé intellectuellement, mais *exprimer* au dehors une réalité expérimentée intérieurement

¹¹⁴⁴ LEBRUMENT Norbert, « Le corps comme pivot des rapports du langage et du sensible chez le premier Merleau-Ponty », in *Recherches qualitatives*, n°15, 2013, [pp. 381-396] p. 382.

¹¹⁴⁵ N, p. 273.

¹¹⁴⁶ N, p. 280.

entre eux en vue de la perception d'un objet et de ses multiples facettes¹¹⁴⁷. Pour ce faire, ils établissent une sorte de dialogue dans lequel chacun communique avec l'autre, se réfère à l'autre, empiète sur l'autre, en somme, participe d'un même système d'équivalences et de transpositions intersensorielles « qui rend possible [...], souligne le philosophe Xavier Escribano, le phénomène commun des synesthésies »¹¹⁴⁸. Ainsi, la vision peut renvoyer au toucher comme l'atteste l'expérience par laquelle un regard nous touche, nous caresse ; de là l'expression « caresser du regard ». De même, un son nous évoque une image, une personne, un paysage ; un trait de peinture, un mouvement, un son, une odeur. Toutes les modalités du sensibles sont recueillies par nos organes qui communiquent entre eux dans un « mouvement général de l'être au monde » :

« La vision des sons ou l'audition des couleurs se réalisent, affirme Merleau-Ponty, comme se réalise l'unité du regard à travers les deux yeux: en tant que mon corps est, non pas une somme d'organes juxtaposés mais un système synergique dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être au monde, en tant qu'il est la figure figée de l'existence »¹¹⁴⁹.

Dès lors, les sens, engagés dans le courant synergique du corps, forment une unité synestésique, se traduisent les uns les autres, se comprennent, se reconnaissent, se substituent « sans avoir à passer par l'idée »¹¹⁵⁰. Par leurs échanges et reprises mutuelles, les aspects sensoriels du corps deviennent les symboles les uns des autres. À nouveau, comme le relève justement Xavier

¹¹⁴⁷ Notons que c'est le corps comme totalité synergique qui opère cette unité interne en vue de la perception ou de l'action: « Ce n'est pas le sujet épistémologique qui effectue la synthèse, souligne Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie*, 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 ». PhP, p. 269.

¹¹⁴⁸ ESCRIBANO Xavier, « El cuerpo como simbólica general del mundo en el pensamiento de Merleau-Ponty, in Ion Copoeru, Pavlos Kontos et Agustín Serrano de Haro (éd.), *The Horizons of Freedom* (Phenomenology 2010. Volume 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area), Paris, Zeta Books- Bucharest Arghos-Diffusion, 2011, [pp. 127-139] p. 130. La traduction est personnelle.

¹¹⁴⁹ PhP, p. 270.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 271.

Escribano, c'est le corps comme système d'unité structurelle, comme schéma organisé qui permet cette confluence symbolique entre les différentes parties qui le constituent:

« Le style corporel qui œuvre dans le sens d'une unification de sa diversité – de résoudre son altérité constitutive ou interne – constitue un système synergique dont la loi de fonctionnement et d'organisation est symbolique. Cela peut se traduire en disant que chaque partie renvoie symboliquement au tout, ou, que le tout se trouve symboliquement présent dans chaque partie. Cette organisation systémique et cette contribution totale de l'ensemble du corps dans chacun de ses moments particuliers est ce à quoi Merleau-Ponty se réfère en première instance lorsqu'il parle de symbolisme »¹¹⁵¹.

Or, comme nous l'avons suggéré plus haut, cette organisation symbolique n'est pas fermée sur elle-même. Si le corps se schématise en équivalences et transpositions sensorielles, c'est fondamentalement parce que, comme sensible-sentant, il est *ouverture* à soi et aux autres dans la généralité. Dans cet ordre, il s'organise, frémit, vibre, raisonne au contact d'un dehors avec lequel il établit une véritable communion: « [T]oute perception est une communication ou une communion, argumente le philosophe français, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement de notre corps avec les choses »¹¹⁵². Notre corps, pris dans le tissu du sensible, s'organise dans le but de comprendre, de communier, de co-naître (à) un certain milieu, certaines choses, d'autres corps qui l'interpellent, le touchent, suscitent en lui des questions et des réponses: « Ainsi un sensible qui va être senti pose à mon corps une sorte de problème confus. Il faut que je trouve l'attitude qui *va* lui donner le moyen de se déterminer et de devenir du bleu, il faut que je trouve la réponse à une question mal formulée »¹¹⁵³. Le corps comme schéma synesthésique et

¹¹⁵¹ ESCRIBANO Xavier, « El cuerpo como simbólica general del mundo en el pensamiento de Merleau-Ponty, *art. cit.*, pp. 130-131. La traduction est personnelle.

¹¹⁵² PhP, p. 370.

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 248.

dynamique devient l'expression, le symbole d' « une sollicitation vague » du sensible – il en « dessine [...] la forme », le « fait exister pour soi »¹¹⁵⁴ – de telle manière que, en quelque sorte, il devient toutes ces choses qui se rassemblent et se recueillent en lui¹¹⁵⁵. Voilà pourquoi Merleau-Ponty soutient, dans la *Phénoménologie de la perception*, que le corps sentant est « la texture commune de tous les objets »¹¹⁵⁶. Nous retrouvons d'ailleurs cette même idée de « texture commune » dans les textes plus tardifs, mais sous la notion de chair cette fois. Ainsi, dans les notes préparatoires du cours sur la Nature, la chair du corps est définitivement conçue comme le corrélatif de la Nature sensible: « La chair du corps nous fait comprendre la chair du monde. Nous avons trouvé le corrélatif dans la Nature sensible (être statistique, macrophénomène) c'est le corps sentant »¹¹⁵⁷. Nous comprenons à présent pourquoi le philosophe parle d'une nature double en l'homme ; c'est justement en tant que « le monde et les autres deviennent notre chair »¹¹⁵⁸. Et ce mystère ne serait pas possible sans le caractère symbolique du corps: « 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 pouvons "fréquenter" ce monde, le "comprendre" et lui trouver une signification »¹¹⁵⁹.

Au vu de ces analyses, doit-on considérer qu'il existe deux formes de symbolismes, l'une naturelle, d'indivision, d'indifférenciation, avec un sens tacite, aveugle – le symbolisme du corps manifeste au travers de la perception – et l'autre, artificielle ou conventionnelle, de différenciation, avec un sens explicite, conscient – le symbolisme de l'esprit manifeste au travers du langage ? Quel est le rapport entre ces deux formes de symbolisme ? L'une

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 273.

¹¹⁵⁵ Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au-devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfoncé dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité ». *Ibid.*, p. 248.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 272.

¹¹⁵⁷ N, p. 280.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 273.

¹¹⁵⁹ PhP, p. 274.

dérive-t-elle de l'autre ? L'enjeu qui est en filigrane derrière ces questions n'est pas des moindres, puisqu'il s'agit de déterminer notre degré d'appartenance à la Nature. Sommes-nous *extra naturam* par notre esprit et *in naturam* par notre corps ? Est-ce que l'apparition de la pensée en nous et de ses conventions est la cause de notre sortie définitive du monde naturel ? Ou au contraire, sommes-nous enlisés dans une logique du monde naturel qui détermine jusqu'à notre modalité de penser et de parler ? Pour répondre à ces questions il faut, d'après Merleau-Ponty, interroger la notion de langage qui se trouve « entre le symbolisme d'indivision et le symbolisme artificialiste »¹¹⁶⁰. De la sorte, tout langage conventionnel suppose préalablement un langage plus concret, fait de relations avec soi-même, avec le monde, avec les autres. Le langage explicite recèle toujours un autre côté, un côté plus sauvage par rapport auquel il se détermine comme « variante ou écart »¹¹⁶¹. Le langage constitué ou symbolisme exact s'érige par un mouvement d'écart ou de variation sur un langage institué, un symbolisme naturel, c'est-à-dire sur « la communication silencieuse de la perception. [...] il y a toujours un langage avant le langage qui est la perception »¹¹⁶². Surgissant comme écart ou comme variation eu égard à l'Être naturel – il apparaît comme « creux ou pli dans l'Être », comme « creusement d'un point singulier », nous dira Merleau-Ponty – il constitue une « dimensionnalité nouvelle » irréductible au langage naturel et pourtant rendu possible, sous-tendu par celui-ci.

En conséquence, « il y a un Logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le Logos du langage »¹¹⁶³. Avant toute parole proférée (*Logos proforikos*), il y a une parole prononcée silencieusement (*Logos endiathetos*). Le langage proféré n'est en réalité que la pointe de l'iceberg d'un langage tacite, d'une communication dans le sensible, d'une interrogation silencieuse entre nous et le monde au travers de laquelle se déploie une myriade de fils intentionnels qui

¹¹⁶⁰ N, p. 289.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 274.

¹¹⁶² N, p. 282. En ce sens, un organe des sens peut être considéré comme « un langage car c'est une interrogation (mouvement) et réponse (perception comme *Erfühlung* d'un projet), parler et comprendre ». N, p. 273.

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 274.

constitue une sorte de Logos naturel. Il s'agit, affirme Merleau-Ponty, « de ce *λόγος* qui se prononce silencieusement dans chaque chose sensible »¹¹⁶⁴, « qui parle en nous plutôt que nous ne parlons »¹¹⁶⁵. La perception nous révèle donc un langage silencieux, une « parole avant la parole »¹¹⁶⁶, un « sens avant la logique »¹¹⁶⁷ par lequel mon « corps passe dans le monde et le monde passe dans mon corps ». Merleau-Ponty veut montrer ainsi que le silence perceptif n'est pas le contraire du langage¹¹⁶⁸. A l'inverse, il en est le berceau, le socle, le sous-bassement de telle manière que « la vie du langage reproduit à un autre niveau les structures perceptives »¹¹⁶⁹. En somme, ces analyses confluent vers une thèse que le penseur français a défendue depuis le début de ses recherches: il n'y a pas un acte humain – perception, désir, langage – qui ne trouve sa source dans l'être simplement naturel, animal et qui, en même temps, parce qu'il s'agit d'actes humains, « se dérobe à la simplicité de la vie animale, se détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un génie de l'équivoque qui pourraient servir à définir l'homme »¹¹⁷⁰.

5. Conclusions provisoires

Dans cette partie, nous avons commenté la deuxième (1957-1958) et la troisième (1959-1960) année du cours sur la Nature portant respectivement sur la vie animale (chapitre 1) et sur la corporéité humaine (chapitre 2). Pour Merleau-Ponty, en accord avec la source étymologique du mot, est « Nature » tout ce qui naît, vit et croît par soi-même: « Il y a Nature, disait-il, partout où il y a une vie qui a un sens, mais où cependant, il n'y a pas de pensée »¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁴ VI, p. 258.

¹¹⁶⁵ N, p. 274.

¹¹⁶⁶ VI, p. 252.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 220.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 230.

¹¹⁶⁹ N, p. 274.

¹¹⁷⁰ PhP, p. 221.

¹¹⁷¹ N, p. 19.

Autrement dit, « est naturel » tout ce qui possède un sens, une signification, une direction propre – de là la référence étymologique au végétal – sans que ce sens soit posé par une pensée. Par cette affirmation, le philosophe soutient que la signification des êtres de la Nature n'est pas à chercher ailleurs que dans la Nature même ; elle ne se trouve, par conséquent, ni en Dieu, ni en l'homme, mais dans la propre Nature qui est, par définition, le non-construit, le non institué, le primordial. De la sorte, la Nature existe en vertu d'un principe propre, d'un sens qui l'habite intérieurement, qui l'autodétermine, l'arrachant constamment du rang des simples choses. La Nature est donc un phénomène à part entière, avec une structure et un fonctionnement propre, investie au dehors par un dedans qui la travaille. C'est dans cette perspective que Merleau-Ponty cherche à comprendre la vie animale.

Ainsi l'animal, comme forme privilégiée de la Nature, répond aux critères mentionnés ci-dessus, tout en les dépassant, en leur donnant un sens nouveau, un sens original. Il n'est plus une simple chose naturelle, il devient l'« *Ineindander* » de la Nature par « un pli » ou un « repli » de la matière. En somme, le déploiement de la perception sensible est à saisir comme un « creux » au sein d'un morceau d'étendue ; creux par lequel cette étendue se met à sentir, à voir, à toucher, à avoir des conduites au-delà de la vie physico-chimique. L'animal possède un sens et un comportement irréductibles à la conception cartésienne de la matière. Voilà pourquoi Merleau-Ponty va orienter sa réflexion sur l'animalité selon deux axes: à partir d'une étude du comportement intérieur ou inférieur, soit du comportement simplement organique et à partir d'une étude du comportement extérieur ou supérieur, soit du comportement morphologique, de l'action extérieure de l'animal. De cette manière, hors de toute interprétation finaliste ou mécaniste, il conçoit l'organisme comme une structure dynamique, jamais figée dans l'espace et dans le temps, mais toujours, au contraire, orientée vers un avenir. L'organisme, par là, n'est pas une simple matière existante *partes extra partes*, mais une matière en mouvement, douée d'un certain pouvoir (je peux), dont les parties communiquent en relation à une totalité dynamique et indécomposable. Il résulte que l'agissement de l'organisme dénote un véritable comportement irréductible aux faits physico-chimiques, irréductible à toute théorie de l'information et qui est comme un deuxième corps pour lui. Pour autant, à un niveau simplement organique, nous

sommes déjà en présence d'un macrophénomène, d'un phénomène-enveloppe irréductible au domaine du quantifiable, du calculable.

En relation au comportement extérieur de l'animal – notons que cette analyse constituera, pour Merleau-Ponty, le noyau dur de son cours sur l'animalité – le philosophe français remarque qu'aucune théorie – mécaniste, finaliste, vitaliste – ne permet de rendre compte de ce qu'est véritablement le phénomène animal. Pour parvenir à le faire, il est nécessaire, selon lui, de revenir à une expérience plus subjective, plus phénoménologique de la vie animale. Autrement dit, il s'agit de comprendre l'animalité à partir de son apparaître pour moi ou plutôt à partir de son apparaître pour lui. L'étude du comportement des animaux supérieurs, au travers des analyses d'Uexküll, de Portmann ou encore de Lorenz, montrera que l'animal n'a pas seulement un monde, mais qu'il est son monde, qu'il s'investit corporellement en lui et l'investit de sa présence. Le moment phare de cette analyse est sans doute la réflexion sur le mimétisme de Portman. Au travers de celles-ci, nous avons déterminé que l'animal, parce qu'il se « sait » vu et perçu par les autres, module son corps et son comportement en interaction avec le monde. Le corps de l'animal – en particulier celui de l'animal supérieur – devient le lieu d'une interaction, d'un dialogue avec le monde, plus essentiellement d'un échange avec d'autres congénères. L'animal, par sa corporéité, par sa morphologie, par sa capacité perceptive tisse des liens intramondains, mais surtout intercorporels. Arrivés au terme de ces développements, nous devons reconnaître l'effort de Merleau-Ponty pour nous montrer que l'animal n'est pas un être soumis à un mécanisme déterminé, à des instincts figés. L'animal, par sa forme vitale corporelle particulière, manifeste un mode d'existence naturelle original proche de la nôtre en bien des aspects, son comportement peut être interprété à bien des égards comme une préfiguration du comportement humain. L'interanimalité, par exemple, est une préfiguration de l'intercorpéité humaine.

Enfin, et c'est là il nous semble tout l'intérêt de la troisième année du cours sur la Nature, Merleau-Ponty nous amène à réfléchir sur la corporéité humaine comme point d'insertion de l'homme dans la Nature. L'être humain n'est pas un corps animal coiffé d'une raison, il est une autre corporéité, une autre sensibilité. Pour autant, s'il est animal, ce ne peut être que comme un écho

lointain, un écho qui rappelle ses origines, son ascendance. Tout comme l'animal eu égard à la Nature, l'homme est l'*Ineinander* de l'animal. Il n'est pas dans un rapport de hiérarchie par rapport à lui, mais dans un rapport latéral, de « parenté étrange » ; d'où la possibilité d'une mutuelle empathie. Quant à la question de savoir si la fonction symbolique chez l'homme est ce qui le différencie essentiellement de l'animalité, Merleau-Ponty va montrer que cette fonction existe préalablement dans la Nature sous d'autres formes: de manière plus diffuse chez l'animal avec la notion d'instinct et de manière plus élaborée chez l'homme avec la notion de chair, de réflexivité charnelle. L'esprit, entendu comme fonction symbolique, n'est en réalité – de même que l'animal par rapport à la vie physico-chimique – qu'un repli de l'animalité, une nouvelle forme de complexion de la Nature. En définitive, l'animal n'est pas si déterminé que cela et l'humain n'est pas si détaché de la Nature que cela. L'être de l'un et l'autre, de par leur corporéité et leur capacité perceptive, naît dans un même courant d'existence donnée et l'un et l'autre s'en distancient par l'adoption d'une nouvelle structure de vie.

**PARTIE III: REPENSER LA NATURE AUJOURD'HUI: LE
CORPS VULNERABLE**

PARTIE III: REPENSER LA NATURE AUJOURD'HUI: LE CORPS VULNÉRABLE¹¹⁷²

Au travers de ses cours sur la notion de Nature, Merleau-Ponty a montré qu'il n'est pas seulement possible d'étudier un sujet de cette envergure, mais encore qu'une telle étude est valable et actuelle. Dans une perspective phénoménologique ou existentielle, « repenser la Nature » s'impose dès lors à nous comme une évidence: l'expérience vécue nous enseigne que nous ne sommes pas devant la Nature, elle n'est pas projetée au-devant nous, elle ne se tient pas non plus debout devant nous comme un objet quelconque. Elle nous entoure, nous habite, nous traverse. En ce sens, nous devons dire que non seulement nous nous trouvons *dans* la Nature, mais encore que, par notre corporéité, « nous en sommes ». La perception n'est-elle pas cette puissance qui réunit à nouveau ma chair et la chair du monde séparés par la concrescence de la matière? Notre corps se fait ainsi le véhicule, le pivot entre une vie prépersonnelle ou naturelle jetée dans le monde et une vie personnelle ou constituée, vouée au monde. Ce « courant d'existence donnée », qui soutient et sous-tend notre vie personnelle, n'est autre, dira Merleau-Ponty, qu'une modalité de l'Être sauvage, de la Nature primordiale, principe irréductible aux patrons de la raison. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, l'avènement du rationalisme, le progrès des techniques, l'invention de la machine ont transformé la vision de la Nature. La Nature n'est plus cette image

¹¹⁷² Nous avons réalisé cette partie dans le cadre d'un projet développé au sein de l'Institut d'éthique et des droits de l'homme de l'Université de Fribourg grâce à une bourse prédoctorale octroyée par le Service des relations internationales de cette même Université entre le 1er février et le 31 mai 2015.

archaïque d'une entité écrasante, dominante qu'il faudrait craindre. Au regard de la raison objective, elle devient un ensemble de choses matérielles, répondant à des lois mécaniques, existant *partes extra partes* que nous pouvons dominer et transformer à souhait. Ceci étant dit, il nous semble que quelque chose de similaire passe avec le corps humain. Analysé par la biologie actuelle depuis la perspective génétique-moléculaire, le corps humain ne possède pas plus de mystère qu'un autre corps animal. De plus, la mentalité interventionniste renforce l'idée que le corps, à l'instar des autres êtres de la Nature, est une réalité transformable, perfectible. Ainsi, pourquoi vivre serait apprendre à mourir ? Pourquoi ne pas modifier notre corps afin de nous permettre de dépasser les limites imposées par sa contingence ? Cette vision du corps « biologique » a rencontré une grande acceptation dans notre société occidentale qui privilégie, en bien des aspects, la capacité intrinsèque de décider plutôt que la soumission à un principe vulnérable. Par ailleurs, la philosophie ne traite guère du corps non plus. Reprenant les mots de Chantal Jacquet, « l'esprit luit, mais le corps brille par son absence »¹¹⁷³. Il est, en effet, difficile de trouver une réflexion profonde et poussée sur le corps dans l'actualité. Encore faudrait-il se mettre d'accord sur ce qu'il est. Est-il une structure moléculaire plus ou moins organisée ? Une réalité vulnérable à dépasser ? Ou, au contraire, est-il notre manière d'être au monde, le faisceau de nos actions ? Ces questions, au final, ne concernent pas seulement la philosophie ou la science, mais encore l'éthique. Car que deviennent les personnes qui ne peuvent se défaire des vicissitudes liées au corps ? Quel est le statut des personnes très handicapées ou très malades ?

Dans ce contexte de flou doctrinal, un nouveau courant, l'éthique de la vulnérabilité, s'impose peu à peu comme une nouvelle manière de réinterroger le sens du corps. En effet, dans les années 1970, un nouveau concept fait son apparition dans le milieu éthique et biomédical du monde occidental, celui de la vulnérabilité. Ce concept s'introduit d'abord à titre de critique envers une vision de l'homme perçu sous l'angle univoque de la rationalité (autonomie). Il s'imposera ensuite comme une revendication d'une dimension fondamentale de l'être humain: sa condition corporelle, naturelle et vulnérable. Les éthiciens

¹¹⁷³ JAQUET Chantal, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, p. 2.

de la vulnérabilité, s'appuyant notamment sur l'apport de la phénoménologie et des investigations de Merleau-Ponty sur le corps, vont tenter de faire valoir l'importance de la dimension corporelle (contingente et vulnérable) dans la définition de l'homme. Le domaine du corporel n'est pas d'abord, dans la perspective de l'expérience vécue, le domaine du biologique, du transformable et du perfectible. Il est aussi et avant tout notre ancrage dans un espace et un temps, dans une culture particulière, dans des réseaux de relations sociales, etc. En ce sens, la corporéité et son lot de contingence ne sont pas un accident de la personne, mais une dimension fondamentale et naturelle de l'existence. Cependant, comment penser et accepter une condition qui s'effrite et qui, d'une certaine manière, nous conduit à notre perte ?

Afin de répondre à ces questions, nous avons entrepris, toujours sous motif d'une réflexion sur la Nature aujourd'hui, de mettre en dialogue un auteur contemporain qui possède une renommée certaine dans le monde de la philosophie et qui s'est interrogé sur la dimension naturelle de l'homme – notamment dans son ouvrage *Dependent Rational Animals: Why human beings need the virtues* (1999) – il s'agit de l'éthicien écossais Alasdair MacIntyre, et Merleau-Ponty qui a porté son attention dans ses écrits, mais également dans ses cours, sur le thème de la nature et de son implication chez l'homme. L'un et l'autre, bien que poursuivant des objectifs différents – MacIntyre cherche à développer une nouvelle éthique alors que Merleau-Ponty demeure dans l'ontologie – s'intéressent à ce que signifie être naturel ou être naturellement pour l'être humain: « Il faut donc par exemple pour nous, dira Merleau-Ponty, que la Nature en nous ait quelque rapport avec la Nature hors de nous, il faut même que la Nature hors de nous nous soit dévoilée par la Nature que nous sommes »¹¹⁷⁴. MacIntyre, dans *Dependent Rational Animals*, engage lui aussi une réflexion sur la dimension naturelle de l'homme et ceci à partir d'un constat: nombreux sont les philosophes qui n'ont pas su avoir une vision adéquate de ce que signifie être corporel pour l'être humain ou, ce qui revient pratiquement au même pour lui, être animal¹¹⁷⁵. Lorsque nous nous penchons sur ce sol

¹¹⁷⁴ N, p.267.

¹¹⁷⁵ Parmi les rares philosophes qui, selon lui, sont parvenus à développer une réflexion sur ce sujet se trouve Merleau-Ponty dont il se réfère explicitement sans son livre: « C'est peut-être

biologique ou « animal » nous ne pouvons faire autrement, d'après lui, que de relever la vulnérabilité et la dépendance qui découlent de cette condition. Le naturel et ses clauses de vulnérabilité et de dépendance sont si liés à nous – d'une certaine manière ils sont au fondement de notre être – que MacIntyre juge qu'il est impossible de passer outre lorsqu'il s'agit d'entreprendre une étude sérieuse sur l'homme. Le texte *Dependent Rational Animals* débute d'ailleurs par l'affirmation suivante: « Nous, les êtres humains sommes vulnérables à une grande quantité d'afflictions diverses et la majorité d'entre nous souffre d'une maladie grave durant l'un ou l'autre moment de sa vie »¹¹⁷⁶. Dans un autre passage, il écrit encore qu'il existe une échelle de degrés d'invalidité dans laquelle chacun peut se retrouver pris à différents niveaux et à différents moments de sa vie: « Et à différentes périodes de notre vie nous nous trouvons, souvent sans le prévoir, en différents points de cette échelle »¹¹⁷⁷. Par le concept de vulnérabilité, le philosophe écossais a cherché à mettre en valeur un trait constitutif commun, « a common vulnerability » qui, s'il concerne quelques sujets de manière particulière, ne demeure pas moins une condition à laquelle nous sommes tous soumis de par notre corporéité. Son intérêt pour la dimension corporelle et naturelle de l'homme est ce qui le rapproche certainement de la pensée de Merleau-Ponty. Ce dernier, quant à lui, s'il n'a jamais fait de la vulnérabilité un thème explicite de ses recherches, traite néanmoins ce sujet dans l'ensemble de son oeuvre comme un thème inévitablement rattaché à la corporéité. Un dialogue entre les deux nous a paru dès lors une évidence.

une leçon que, pour nous qui nous définissons aujourd'hui comme Aristotéliens modernes, nous avons besoin de réapprendre, à partir peut-être des investigations phénoménologiques qui ont permis à Merleau-Ponty de conclure également que *je suis mon corps* »¹¹⁷⁵. "This is a lesson that those of us who identify ourselves as contemporary Aristotelitians may need to relearn, perhaps from those phenomenological investigations that enabled Merleau-Ponty also to conclude that I am my body". MACINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999, p. 175. La traduction est personnelle.

¹¹⁷⁶ "We human beings are vulnerable to many kinds of affliction and most of us at some time afflicted by serious ills". MACINTYRE A., *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999, p.1 (Traduction personnelle).

¹¹⁷⁷ "And at different periods of our lives we find ourselves, often unpredictably, at very different points on that scale". *Ibid.*, p.73.

La finalité de cette dernière partie ne consistera pas à répéter ce qui a été dit précédemment, ni à reformuler la pensée de Merleau-Ponty, sinon à laisser la parole à un penseur de notre temps sur un sujet tout aussi actuel et à confronter ses idées à celle du phénoménologue français ; le but étant de comprendre la nécessité d'une réflexion sur la nature aujourd'hui. Pour ce faire, dans un premier temps, nous analyserons, dans une perspective critique, l'état de la question du corps aujourd'hui au travers de l'opinion commune, de la science et de la philosophie. Nous parlerons également de la manière dont le concept de vulnérabilité a surgi en éthique en réaction, d'une part, à une vision réductrice de l'être humain conçu sous l'angle univoque de la rationalité et, d'autre part, à une vision négative du corps conçu comme le lieu d'une vulnérabilité non souhaitée. Enfin, nous développerons une discussion à mode de « dialogue » entre MacIntyre et Merleau-Ponty autour de deux grands thèmes en interrelation, celui de la vulnérabilité – que nous retrouvons de manière plus ou moins explicite chez l'un et l'autre penseurs – et celui de l'animalité – qui prendra un sens spécifique chez chacun d'entre eux. Ces deux concepts sont intimement liés à un autre grand concept: celui de la corporéité ou, pour reprendre les mots de Merleau-Ponty, de la nature dans l'homme. C'est pourquoi, nous avons intitulé chacune des parties de ce dialogue *corporéité et vulnérabilité* et *corporéité et animalité*.

1. Le corps en question au XXI^e siècle: opinion commune, science et philosophie

Dans une conférence prononcée en 1951 aux *Rencontres internationales* de Genève, Merleau-Ponty affirmait que le xx^e siècle était sans doute l'époque de l'effacement de « la ligne de partage du "corps" et de "l'esprit" »¹¹⁷⁸ et de la considération du corps comme sol, véhicule et point d'appui de la personne. Le corps ainsi perçu n'était plus « le morceau de matière » de la fin du xix^e siècle mais bien le pilier de nos existences, celui par qui nous agissons et sommes au monde. Au travers de son texte intitulé « L'homme et l'adversité », Merleau-

¹¹⁷⁸ OHA, p.1380.

Ponty propose à ses interlocuteurs de s'arrêter un instant sur les différents moments de la pensée du xx^e siècle. Ainsi, il dépeint une vision plutôt positive dudit siècle en louant l'effort des intellectuels pour surpasser tout clivage (matérialisme-spiritualisme) ou dualisme (corps-âme) et parler de l'humain avec une humilité sans précédent: « Ceux mêmes d'entre nous, aujourd'hui, qui reprennent le mot d'humanisme ne soutiennent plus *l'humanisme sans vergogne* de nos aînés »¹¹⁷⁹. Merleau-Ponty fait référence ici à ces prédécesseurs, c'est-à-dire aux philosophes qui ont distingué totalement le corps de l'esprit, l'intérieur de l'extérieur, les valeurs de la réalité. Un peu plus loin, il dit encore:

« Notre siècle a effacé la ligne de partage du "corps" et de l'"esprit" et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes. Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX^e siècle, le corps c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX^e siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé »¹¹⁸⁰.

Ce texte est pour le moins étonnant et, en son temps, il a également suscité de nombreuses controverses¹¹⁸¹. Il est certes vrai qu'un groupe de personnes,

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 1377-1397, p.1379-1380. Merleau-Ponty critique de manière répétée un certain type d'humanisme – « l'humanisme sans vergogne de nos aînés » – c'est-à-dire l'anthropologisme ou l'humanisme radical que l'on retrouve chez des auteurs comme Kant, entre autres, et qui consistent à considérer l'ensemble des phénomènes, naturels ou artificiels, comme un *constructum* avant tout. L'homme, en ce sens, est plus que jamais « mesure de toute chose ». Pour plus de détail sur cette notion d'« humanisme », lire l'excellente explication d'Emmanuel de Saint Aubert. Voir: DE SAINT AUBERT E., *Vers une ontologie indirecte, op. cit.*, p. 34.

¹¹⁸⁰ OHA, p. 1380.

¹¹⁸¹ En 1951, les Rencontres Internationales de Genève, rassemblant de nombreux intellectuels, écrivains, théologiens et philosophes de l'époque, se célèbrent autour du thème suivant: « La connaissance de l'homme au XX^e siècle ». La finalité de ces rencontres, instaurées en 1946, était de reprendre un dialogue autour de la problématique de l'homme après la période critique de la Deuxième Guerre mondiale C'est dans ce cadre que Merleau-Ponty présente, le 10 septembre de cette même année, une conférence intitulée « L'homme et l'adversité ». Une longue discussion suit cet exposé qui paraît avoir soulevé de nombreuses interrogations et confusions principalement à cause de l'utilisation par le philosophe français du concept d'« ambiguïté »: « En quoi consiste exactement cette ambiguïté ? », demandera le Père Dubarle. Merleau-Ponty reconnaît que l'idée d'appliquer ce concept comme valeur

philosophes, poètes, écrivains – parmi eux Paul Valéry, André Gide, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty – ont choisi, aux aurores du XX^e siècle, « la corporéité » comme thème central de leurs préoccupations contredisant ainsi la maxime qui dit « qu'on n'aime pas le corps dans l'histoire de la philosophie ». Est-ce que les événements historiques qui ont marqué l'Europe de la première moitié du XX^e siècle – positivisme à outrance, guerres, génocides, tortures, expérimentations humaines en laboratoire – sont la raison de cet intérêt soudain pour la dimension corporelle de l'homme ? C'est fort probable. Ce que nous pouvons dire avec certitude au jour d'aujourd'hui, un peu plus de soixante ans plus tard, c'est que le corps, comme nous allons le voir ci-dessous, peine toujours à être au centre des préoccupations et que la maxime que nous venons d'énoncer est malheureusement toujours valable.

En premier lieu, en ce qui concerne le corps sociologique, l'opinion commune révèle une vision pour le moins ambivalente à l'égard de cette réalité, car si, d'un côté, notre société occidentale prône une attention au corps, au soin de soi-même, d'un autre côté, il y a une méfiance générale, voire même un rejet envers tous les aspects liés à sa contingence, à sa vulnérabilité. Ainsi, la relation au corps propre oscille entre une adulation – soigner son corps tant extérieurement qu'intérieurement – et un mépris – nous aimons le corps dans ce qu'il a de beau, d'agréable et de bon, mais nous l'apprécions moins les vicissitudes qu'il nous fait traverser et encore moins « l'envers du décor », c'est-à-dire, la partie du corps que nous ne voyons pas, celle qui est plus fragile: la chair et tout ce qu'elle comporte, le sang, les organes, les nerfs, etc. De plus, les avancées en science, en médecine et dans les nouvelles technologies, renforcent l'idée que notre corps est une entité transformable, modifiable à souhait: « Vouloir modifier, vouloir mettre son propre corps en rapport avec son propre self, écrit l'artiste Helena Velena, n'est ni une maladie ni une chose dont on

métaphysique lui est venue à partir des choses auxquelles il pensait. Les choses, au contraire des pensées, ne sont pas claires et transparentes. Le concept d'ambiguïté s'impose lorsque, observant un objet avec profondeur, on se rend compte qu'il n'est pas exactement tel qu'on le pensait ou, plutôt, qu'il est une chose et l'autre à la fois. L'ambiguïté ne signifie donc pas pour lui scepticisme ou indécision mais plutôt l'existence de plusieurs rapports différents dans une même chose, un mouvement intérieur qui la fait participer de contraires. Pour plus d'information, voir: PC2, pp. 321-376. Il ne s'agit pas ici de la conférence de Merleau-Ponty mais de la discussion qui l'a suivie les 8 et 12 septembre 1951.

doive avoir honte »¹¹⁸². Mettre en adéquation son extérieur avec son intérieur, c'est-à-dire adapter son apparence physique à son idéal, est perçu comme quelque chose de naturel, mais aussi comme une réussite, un triomphe de la volonté sur la chair ou, pour reprendre les mots de Velena, comme « un hymne à la liberté ». Dès lors, pourquoi, si la possibilité m'en est offerte, ne pourrais-je pas rectifier mon corps de telle manière à ce que l'image qu'il me renvoie se rapproche au mieux de ce que je désire être, ou du moins de ce que je désire paraître ?

La science, aujourd'hui plus que jamais, possède une influence considérable sur notre vision du monde, de la nature et du corps. Ainsi, les avancées remarquables en biologie ces dernières décennies ont sans doute transformé notre manière de percevoir le vivant et, par extension, le corps humain. C'est pourquoi, bien qu'aucune définition définitive quant à l'identité et la place du corps n'ait été posée scientifiquement, les différentes remarques et attitudes envers le vivant font apparaître en filigrane une certaine image du corps que nous allons essayer de mettre en perspective. Dans un ouvrage autobiographique, le célèbre biologiste et Prix Nobel François Jacob (1920-2013)¹¹⁸³ insiste sur la spécificité de la science qui se distingue des autres disciplines par « son style »¹¹⁸⁴, c'est-à-dire par la manière dont elle traite et considère le monde, et plus particulièrement, dans le cas de la biologie, le monde du vivant. Sa façon de regarder la nature, de l'interroger, de s'en approcher et de l'interpréter n'appartient qu'à elle. Déjà Merleau-Ponty la qualifiait de « pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolte »¹¹⁸⁵, un parti pris pour traiter les choses selon son propre style. Et pourtant, cette vision ou pensée, qui se veut particulière, est considérée, dans l'actualité, comme l'une des plus objectives. En effet, le critère « scientifique » est contemplé comme une marque de qualité: « Si forte est, en général, la confiance dans la capacité de

¹¹⁸² VELENA Helena, *Dal cybersex al transgender. Ecologie, identità e politiche di liberazione*, Rome Castelvecchi, 1995, p. 191.

¹¹⁸³ Pour cette réflexion sur la vision du vivant par la biologie contemporaine, nous avons choisi de suivre la pensée de quelques scientifiques comme François Jacob ou François Gros dont l'influence, encore aujourd'hui, est considérable.

¹¹⁸⁴ JACOB François, *La statue intérieure*, Paris, Editions Odile Jacob, 1987, p. 323.

¹¹⁸⁵ OOE, p. 1591.

prévision de la science, affirme Jacob, que mages et voyantes n'hésitent pas à qualifier leurs prédictions de "scientifiques" »¹¹⁸⁶. Ce qui lui octroie une telle crédibilité a trait vraisemblablement à son caractère de concrétude, de tangibilité, de visibilité: « Les scientifiques s'attaquent aux questions dont ils peuvent apporter des réponses »¹¹⁸⁷. Ainsi, les problèmes en biologie se présentent au fur et à mesure des avancées de l'investigation et recouvrent une certaine importance en ce sens où une résolution est non seulement imaginable, mais surtout possible. La biologie peut, de la sorte, se vanter de ne posséder que peu de théories et, par conséquent, que peu de contact avec des domaines « abstraits ». Elle se dépeint elle-même comme résolutive et concrète, d'où sa puissance de crédibilité. Les questions métaphysiques comme « qu'est-ce que la vie ? » ou « dans quel but ? », à cause de leur caractère abstrait, n'ont pas de place dans l'univers concrets des laboratoires: « C'est pourquoi on interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires, dira encore Jacob. On ne cherche plus à en cerner les contours. On s'efforce seulement d'analyser des systèmes vivants, leurs structures, leurs fonctions, leur histoire »¹¹⁸⁸.

Et c'est peut-être là le début de la science contemporaine, « date du moment où aux questions générales se sont substituées des questions limitées »¹¹⁸⁹. Les choses, si bien peuvent-elles être observées et décrites, ne sont cependant plus analysées depuis une perspective métaphysique. La fonction du scientifique doit consister simplement, d'après Jacob, à décrire les phénomènes vivants sans tenter d'en comprendre le sens profond, lequel ne peut pas être compris véritablement. Le laboratoire devient alors le nouveau terrain favorable à la mise en lumière des secrets intimes du vivant. L'expérimentation se présente comme méthode légitime de dévoilement de la vérité: nouvelle ἀλήθεια¹¹⁹⁰ scientifique. Ce qui était donné par nature et non par la raison

¹¹⁸⁶ JACOB F., *La souris, la mouche et l'homme*, Paris, Editions Odile Jacob, 1997, p. 24.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁸⁸ JACOB F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 320-321.

¹¹⁸⁹ JACOB F., *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981, pp. 27-28.

¹¹⁹⁰ Vérité en grec qui a le sens de dévoilement. Alors que l'accès à la vérité avait une dimension « invisible » précédé d'une recherche qui pouvait être argumentative, la science actuelle revendique une recherche réaliste, matérielle et réductionniste basée sur l'expérimentation.

humaine devient aujourd'hui accessible à cette dernière. La vie organique qui paraissait mystérieuse parce qu'inconnue ou mal connue se découvre à présent au travers du langage génétique. Pour le scientifique François Gros, la biologie a expérimenté une telle évolution au cours du xx^e siècle que nous pouvons parler de « révolution ». En effet, les avancées en biochimie, la naissance de la biologie moléculaire, l'intervention de la génomique ont « constitué autant d'étapes fondamentales pour la connaissance du vivant »¹¹⁹¹. Tout d'abord, la biochimie a permis de mieux cerner les grandes fonctions physiologiques ainsi que le métabolisme de la cellule. Une série de techniques sont déployées avec la finalité de décrire et d'éprouver les réactions des cellules et de mettre à jour leurs constituants.

Mais ce sera surtout dans la deuxième moitié du xx^e siècle, avec l'essor de la biologie moléculaire et l'aide de nouvelles technologies, conçues en grande partie par des physiciens¹¹⁹², que la structure de la cellule à l'échelle moléculaire va sérieusement être étudiée et que la vie va enfin révéler ses secrets. La découverte de la structure de l'ADN par Watson et Crick en 1953 marque un tournant dans l'histoire de la biologie, de même que le fait de comprendre les propriétés qui étaient jusqu'alors cachées et résoudre ainsi l'énigme de l'hérédité: « Avec l'arrivée de la biologie moléculaire, souligne Jacob, la biologie a vécu une époque d'optimisme fantastique, comme si toutes les questions posées depuis l'Antiquité allaient soudain se trouver résolue par la magie de la double hélice ».¹¹⁹³ Cette connaissance inespérée, accès à « la boîte noire » du vivant, ouvrira un monde nouveau à explorer et à exploiter. L'apparition du génie génétique représente cette volonté de la part des scientifiques de manipuler, contrôler et transformer les paramètres de l'ADN. Il va s'en dire que l'accès aux « entrailles » de la cellule du vivant et la possibilité d'un interventionnisme toujours plus performant supposera un changement radical dans la représentation de l'organisme et, par conséquent, de ce que nous

¹¹⁹¹ GROS François, *Les mondes nouveaux de la biologie*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 9.

¹¹⁹² Il s'agit de des procédés techniques tels que l'ultracentrifugation analytique, l'électrophorèse et l'étude cristallographiques qui vont orienter les biologistes sur les configurations macromoléculaires à l'échelle tridimensionnelle.

¹¹⁹³ JACOB F., *La souris, la mouche et l'homme*, op. cit., p. 138.

entendons par corps humain. La découverte de la structure de l'ADN et la possibilité d'intervenir au sein de cette structure ont ouvert un nouveau monde à la science. « Nous avons trouvé le secret de la vie »¹¹⁹⁴, s'exclamera Francis Crick, fasciné d'avoir trouvé, suite à de nombreuses années de recherche, la structure du vivant, l'explication ultime du pourquoi d'une existence particulière. La vie dépendrait d'un arrangement de la matière soutenu et élaboré lui-même par un « ordre existant qui se maintient »¹¹⁹⁵: le matériel génétique. La tâche du biologiste va consister dès lors à décoder ce matériel génétique considéré comme source d'information: « [L]a notion de code [le code représente ici le moyen de transmission physico-chimique de l'hérédité] renvoie à l'idée d'un langage universel qu'il suffit de comprendre et de déchiffrer pour ensuite le maîtriser, précise la sociologue Céline Lafontaine »¹¹⁹⁶. Le phénomène vivant est perçu, par notre monde contemporain, comme une boîte à messages. Nous assistons ainsi à un changement de paradigme où l'homme de science, dans son intention de cerner tous les contours de la vie, adopte l'algorithme et langage informatique pour ses investigations. L'union récente entre science et informatique – reconnaissable au travers de la volonté de décryptage, de manipulation et de reconstitution virtuelle du matériel génétique humain – amène des penseurs, parmi eux, le sociologue-anthropologue David Le Breton, à exprimer de sérieuses inquiétudes à l'égard d'une tendance humaine toujours menaçante de réduire la vie à un simple calcul ou à un message plus ou moins complexe:

« La biologie devient à son tour une science de l'information. Le sujet se dissout dans ses composantes élémentaires, il est un faisceau d'informations. Les anciennes perspectives de l'humain se dissolvent ne trouvant plus de sujets sur le chemin

¹¹⁹⁴ Francis Crick cité par David F. Noble. Voir: NOBLE David F., *The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York, Penguin Books, 1999, p.181.

¹¹⁹⁵ SCHRÖDINGER Erwin, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points Sciences », 1993, p.167.

¹¹⁹⁶ Céline Lafontaine se référant à l'argumentation de l'historienne des sciences Lily Kay. Voir: LAFONTAINE Céline, *La société post-mortelle*, Paris, Editions du Seuil, 2008, p.105.

mais des gènes ou des informations, une nébuleuse signifiante
mais dont le visage est indifférent »¹¹⁹⁷.

Les anciennes perspectives paraissent se dissoudre face à la connaissance des gènes, car ce sont eux qui sont porteurs ultimement de l'assurance ou de la mise en danger de notre futur biologique. Si avant nous recourions aux dieux pour connaître notre futur, à présent notre regard est tout tourné vers les gènes. D'où la nécessité d'entreprendre une folle course au séquençage des génomes, ainsi que le relève François Gros: « L'initiative dite du génome humain implique un effort de recherche mondial dont le but est d'analyser la structure de l'ADN humain et de déterminer la localisation de tous les gènes de l'homme »¹¹⁹⁸. Le projet génome, mis en place notamment grâce aux moyens informatiques, devrait faire avancer la médecine vers des directions inespérées en permettant de détecter de futures maladies, d'améliorer notablement la santé et enfin, d'atteindre une plénitude corporelle. L'identification des milliards d'éléments¹¹⁹⁹ qui composent la structure de l'ADN et la localisation de tous les gènes de l'homme serait peut-être la clé de notre salut terrestre, un salut se résumant en quelques sentences négatives: ne plus souffrir, ne plus mourir, ne plus être soumis aux fragilités du corps. Car le corps véritable, en science, n'est pas cet être « familier » qui se laisse voir, qui se laisse toucher, qui paraît triste ou joyeux. Le véritable corps est le corps biologique, celui qui, monté de manière un peu imparfaite par la nature, offre la possibilité d'être corrigé et rectifié.

De cette façon, le scientifique distingue deux types différents d'organismes: l'un accessible à tous les regards et l'autre uniquement au regard du scientifique. François Jacob, dans l'intention de défendre cette thèse, prend l'exemple du chien. Il existe, d'après lui, deux sortes de chiens, le chien familier – qui serait le chien phénoménal – et le chien biologique – qui serait le chien

¹¹⁹⁷ LE BRETON David, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999, p.98.

¹¹⁹⁸ GROS F., *Mémoires scientifiques*, Paris, Odile Jacob, 2003, p.247.

¹¹⁹⁹ Il faut savoir que plus de 95 % du génome a vu sa séquence établie et ceci notamment avec l'aide de grandes entreprises informatiques ayant créé des ordinateurs capables, grâce à des millions de processeurs, de simuler le repliement d'une protéine à partir de sa séquence.

objectif: « Le premier est le “chien familial”, celui que l’on siffle pour aller se promener. Le second, le “chien biologique”, est une sorte de créature abstraite, construite en fonction des théories en vigueur et qui change à mesure que se modifient celles-ci »¹²⁰⁰. Selon le biologiste, au début du xx^e siècle, le « chien biologique » était surtout « colloïdal » ; c’est-à-dire un clone, une collection de cellules (différenciées et produites à partir d’un même œuf fécondé), de muscles, de nerfs, etc. Au milieu du xx^e siècle, « le chien biologique » devient le chien « moléculaire », perçu au travers du prisme de la double hélice, des protéines et des gènes. Le prix Nobel en biologie affirme ainsi que pour la science, le véritable chien est « le chien moléculaire » et que « le chien familial » n’est en réalité qu’un pâle reflet du premier. Avec nos yeux de chair, c’est-à-dire « l’équipement dont nous a dotés l’évolution »¹²⁰¹, nous voyons le corps apparent (la tête, la croupe, les pattes). Le corps réel, quant à lui, est perçu unique et exclusivement grâce aux techniques propres du scientifique. « Les grappes de cellules » et « les paquets de molécules » ne sont accessibles, par conséquent, qu’à un regard initié, soutenu lui-même par les nouvelles découvertes tant au niveau biologique que technologique. Au fond, seul le regard initié a de l’importance car lui seul peut nous apporter des réponses efficaces quant à notre survie et notre bien-être: « Mais si nous voulons comprendre le fonctionnement du chien, savoir d’où il vient, comment le soigner quand il est malade, c’est le chien moléculaire qu’il nous faut considérer »¹²⁰².

Cette vision de la corporéité animale sera inévitablement transposée à la corporéité humaine. Le corps phénoménal dont nous parlait Maurice Merleau-Ponty, ce corps qui peut se dire de plusieurs manières, que nous expérimentons sensiblement et qui sous-tend toutes nos actions, semble mis à mal par une vision proximale qui se veut concrète et pragmatique. La dépréciation de la dimension vécue du corps et la valorisation excessive de sa dimension biologique ne vont pas seulement avoir un effet sur la manière de percevoir le corps humain, mais également sur la façon dont le phénomène vivant, en

¹²⁰⁰ JACOB F., *La souris, la mouche et l’homme*, op. cit., p.122.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p.123.

¹²⁰² JACOB F., *La souris, la mouche et l’homme*, op. cit., p. 123.

général, sera appréhendé. En effet, la focalisation sur le corps objectif, c'est-à-dire sur sa composition purement matérielle, révélera qu'il existe, entre les différents corps animaux, plus de similitudes que de dissonances. Le scientifique montrera ainsi que, sous le microscope, tous les corps sont formés des mêmes éléments biologiques et obéissent, selon des degrés de plus et de moins, aux mêmes mécanismes.

« Tous les êtres vivants apparaissent constitués des mêmes modules qui sont distribués de manières différentes, ponctue Jacob. Le monde vivant est une sorte de combinaison d'éléments en nombre fini et ressemble au produit d'un gigantesque meccano résultant d'un bricolage incessant de l'évolution. C'est là un changement de perspective dans le monde de la biologie au cours de ces dernières années »¹²⁰³.

Il n'y a donc plus de différence spécifique entre un homme, un chien ou une mouche. La vision moléculaire a découvert une vérité incontestable: les structures protéiques de nombreux organismes se ressemblent étrangement. La biologie contemporaine a su démontrer l'immense parenté qui pouvait exister entre eux. C'est comme, dira Jacob, si la nature avait joué à lancer les mêmes Lego des milliers de fois obtenant ainsi la pluralité d'êtres peuplant le monde. D'une certaine manière, nous sommes tous cousins eut égard à l'équipement biologique:

« Car il apparaît bien que toutes les espèces des plus humbles aux plus complexes, sont encore plus semblables, encore plus proches les unes des autres qu'on n'avait pu le croire jusqu'ici. Comme si l'évolution utilisait toujours les mêmes matériaux pour agencer en formes toujours différentes. Comme si les espèces étaient produites par une combinatoire, par une sorte de jeu de Lego ou de Meccano »¹²⁰⁴.

¹²⁰³ *Ibid.*, p.12.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p.141.

De cette manière, nous assistons ici non seulement à un renouvellement de notre vision du vivant (et de l'homme en particulier), mais également à l'apparition de nouveaux domaines d'applications où le scientifique tente d'imiter, d'améliorer et de transformer, dans l'espace singulier du laboratoire, la force productive de la nature. Pour ce faire, la biologie s'est associée à d'autres disciplines telles que la physique, la mécanique, la chimie ou encore l'informatique et ceci principalement dans la perspective d'un même objectif: celui de contribuer au bien-être personnel et communautaire. Ainsi la biotechnologie se présente comme la réalisation matérielle de ces diverses fusions qui dénotent un parti pris pour une certaine vision de l'homme, de sa corporéité et de sa place dans le monde. Les découvertes scientifiques effectuées ces dernières décennies ont révélé que le corps au sens biologique est une réalité « bien » structurée. Cette structure manifeste, en plus d'une complexité extrêmement perfectionnée, toutes les ressources dont les vivants disposent pour leur survie, leur formation, leur reproduction. Au travers de ces ressources qui sont la puissance du vivant, ou la force vital pour reprendre les mots de Bergson, transparaît également une immense fragilité: un donné naturel qui s'effrite, s'use, se gâte et, qui plus est, se transmet par hérédité. Ainsi des maladies génétiques passent de père en fils.

Avec l'essor de la science expérimentale, la matière organique apparaît comme une réalité avant tout transformable, perfectible. On l'observe, la décortique, l'analyse, la fusionne. La prise de conscience de son fonctionnement, au niveau cellulaire et moléculaire, et, par là même, de son extrême vulnérabilité, va susciter une nouvelle attitude chez un grand nombre de chercheurs: une attitude interventionniste qui n'est plus simplement celle de guérir mais de perfectionner, d'arranger, de remodeler. C'est au moment où on découvre *le secret de la vie* qu'on commence à vouloir la transcender. En outre, l'avancée des technologies et de la machinerie en général renforce l'idée que le corps est une machine d'une précarité extrême. Le corps fonctionne par une série de lois pas du tout incompatibles avec les lois de la mécanique. Dès lors, les différentes parties du corps peuvent être remplacées par des imitations issues de l'ingénierie humaine. Aujourd'hui, nous ne parlons plus seulement de prothèses ou d'atèles, mais de membres bioniques, c'est-à-dire de véritables jambes ou bras de substitution. La fusion machine-chair ne semble pas imposer de limites et les perspectives qu'offrent les nanotechnologies, par exemple, ne

font qu'élargir ce champ de possibilités. De cette manière, pour un certain courant idéologique, les nouvelles technologies devraient permettre de surmonter les « fléaux » naturels comme la mort ou la maladie. Les partisans d'une telle vision, parmi eux les transhumanistes¹²⁰⁵, se placent alors dans une logique de transformation du corps et même d'affranchissement de ses limites ; d'où l'effacement des frontières entre humain et machine ou encore vivant et non-vivant. L'homme, grâce à son savoir – qui devient un biopouvoir¹²⁰⁶ – se rend capable de corriger les erreurs de la nature et de proposer un modèle plus perfectionné¹²⁰⁷. Edgar Morin, philosophe et sociologue, dénote ainsi une « tendance à révolutionner l'homme dans sa nature même »¹²⁰⁸.

Enfin, malgré son évolution spectaculaire, il nous semble que la science – ici la biologie, ainsi que ses différents domaines d'applications, le transhumanisme, une partie de la médecine, etc. – semble fomenteur une vision ambivalente du corps avec, d'un côté, le corps vécu ou apparent, peu intéressant comme objet d'étude ou même comme réalité en elle-même et, de l'autre, le corps biologique ou moléculaire, particulièrement intéressant pour l'amélioration de la vie personnelle. Malgré un monisme latent – tout proviendrait de la matière – deux dimensions en l'homme sont clairement différenciable dans cette vision: une dimension biologique ou corporelle et une dimension volitive par laquelle nous pouvons comprendre la matière et la transformer. Cette dernière, volonté décidante ou autonomie, constitue, en fin de compte, la dimension la plus importante de l'homme. Sans réflexion, il n'y a pas de possibilité de guérison, d'amélioration, de transcendance. Le corps, considéré dans sa pure matérialité, devient, quant à lui, un simple support

¹²⁰⁵ Pour plus d'informations sur le transhumanisme, voir: SCHUMACHER Bernard, « Le désir d'immortalité: enjeux anthropologiques », in *Nova et Vetera*, vol. 90, n°2, avril-mai-juin, 2015, pp. 207-225. CORTINA Albert y SERRA Miquel-Àngel (éd.), *¿Humanos o posthumanos ?*, Barcelona, Fragmenta, 2015. BROCHIER Emmanuel, « La fin de l'évolution dans le grand récit transhumaniste. Penser la nature avec ray Kurzweil, Giordano Bruno et Thomas d'Aquin », in *Revue thomiste*, n°2, 2017, 42 p.

¹²⁰⁶ Michel Foucault utilise ce concept pour signifier l'impact de la biologie dans le politique. Voir: FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité*, t.I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1976, p. 188.

¹²⁰⁷ Par exemple, l'humanité augmentée h+ conçue par les transhumanistes.

¹²⁰⁸ MORIN Edgar, *l'Homme et la Mort*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Points Essais », 2002, p.348.

perfectible. Il apparaît (ou disparaît) mais en filigrane, sans être clairement thématiqué, comme l'être-non-être de l'être humain. La vision du corps fournie par un certain courant de la biologie paraît donc également réductionniste. Les recherches portant sur le corps biologique appuient un certain aspect de celui-ci: l'aspect purement matériel. Or le corps, nous l'avons vu dans la deuxième partie de notre thèse, est bien plus que cela, il est totalité, et la dimension de la chair (*der Leib*), le corps vécu, mérite d'être étudiée comme partie fondamentale de l'être humain. N'est-ce pas par cette chair que nous communiquons avec les autres, le monde extérieur et avec nous-même ? Parce qu'elle est avant tout vécue, est-elle pour autant moins réelle ? Moins objective ? Qu'en dit la pensée philosophique d'aujourd'hui, comment pense-t-elle le corps ?

Là encore, la réflexion sur le corps semble être problématique. Nous trouvons en effet au cours de ces dernières années plusieurs contestations de cette absence d'étude. A la fin du XX^e siècle, Michel Onfray (philosophe hédoniste) dans *L'Art de jouir* écrivait: « Il est vrai que le corps est le grand absent, le grand méprisé de la tradition philosophique en général »¹²⁰⁹. En 2006, Barry Hoffmaster, philosophe américain de droit et d'éthique biomédicale, écrivait à son tour: « La philosophie morale occidentale ignore le corps »¹²¹⁰. Et en 2011, Nathalie Maillard, philosophe suisse qui a fait sa thèse sur le thème de la vulnérabilité, rejoignait Hoffmaster en disant: « L'impensé de la vulnérabilité, tant au niveau anthropologique que moral, est intimement lié à l'oubli du corps »¹²¹¹. Quel sens accorder à ces revendications ? Sont-elles justifiées ? Alors que dans nos sociétés le thème du corps est omniprésent, « il faut prendre soin de son corps », « il faut s'écouter », nous prenons conscience, d'autre part, du véritable malaise qui existe lorsqu'il s'agit de définir son sens anthropologique, « *qu'est-ce que le corps ?* » et son sens éthique « *quel est son statut ?* ». Car si nous aimons le corps dans ce qu'il nous permet de réaliser, nous l'aimons moins dans ce qui a trait à sa pure matérialité. Le psychanalyste Jacques Lacan décrivait de

¹²⁰⁹ ONFRAY Michel, *L'Art de jouir*, Paris, Le livre de Poche, coll. « biblio essais », 1991, p. 94.

¹²¹⁰ HOFFMASTER Barry, « What does Vulnerability Mean ? », in *Hastings Centers Report*, vol. 36, n°2, mars-avril, 2006, [pp. 38-45], p. 38.

¹²¹¹ MAILLARD Nathalie, *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2011, p. 201.

la manière suivante le sentiment de rejet que nous pouvons éprouver face au côté plus fragile, plus brut de notre corps:

« Il y a là une horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, la chaleur dans tout son sort, au plus profond du mystère, la chair en tant qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse (...) Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernières révélations du tu es ceci – Tu es ceci, qui est le plus loin de toi, qui est le plus informe »¹²¹².

Il semblerait que la distinction entre le corps (le corps n'étant, dans la description de Lacan, rien d'autre qu'une masse matérielle relevant de relations physico-chimiques plus ou moins complexes) et l'esprit (l'esprit étant ce qui caractérise véritablement la vie humaine, ce qui est le « plus proche » de nous), plus connu en philosophie sous le nom de dualisme, est la raison éternelle de ce malaise lié au corps. Nous retrouvons un tel malaise sous la plume d'un certain nombre de philosophes contemporains qui définissent la personne comme un être rationnel conscient de lui-même et comme un sujet moral, et où la corporéité ne figure en aucun cas comme un principe constitutif de la personne. Que l'on pense aux transhumanistes pour qui le corps est une déficience à guérir ou encore au philosophe australien Peter Singer qui soutient que « si ce qui a de la valeur pour nous c'est la vie avec conscience plus que la vie-même » alors « ce qui compte – et ce qui doit être important pour nous – c'est la personne plus que le corps »¹²¹³ ; dans les deux cas, le corps n'a pas de valeur en lui-même. Il fait partie de notre identité lorsque son activité est accompagnée par la vie de la conscience comme s'il s'agissait de deux éléments distincts en l'homme: l'esprit et le corps. Sans la conscience, le corps n'est plus qu'un objet, un objet certes humain et vivant, mais un objet tout de même. Le corps, ainsi

¹²¹² LACAN Jacques, *Le Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 186.

¹²¹³ SINGER Peter, *Unsanctifying Human life. Essays on Ethics*, Helga Kuhse (éd), Oxford, Blackwell, 2002, p. 252: « if it is life with consciousness, rather than life itself, that we value (...). On this view, what we really care about – and ought to care about – is the person rather than body ». La traduction est personnelle.

perçu, n'est autre chose que l'image dépeinte par une partie de la science, la plus mécaniciste, c'est-à-dire un objet matériel composé de relations physico-chimiques plus ou moins complexes. De même, Michel Onfray, qui revendique, comme nous l'avons vu plus haut, le rôle fondamental du corps, offre une image non moins mécaniste du corps: « L'organisme est une machine à produire d'autres machines. Le corps est une machine, un composé de machine »¹²¹⁴. Et un peu plus loin: « La leçon du matérialisme hédoniste est qu'il n'y a que du corps et que ce dernier est exclusivement matériel, chose atomique, organisme composé d'éléments connus »¹²¹⁵.

Et parmi les penseurs qui défendent la dignité des vies humaines les plus vulnérables – c'est-à-dire, la vie des personnes en situation de handicap ou de maladie grave – et pour qui la vulnérabilité et par conséquent le corps sont considérés comme un principe, certains ne considèrent pas non plus qu'une vie corporelle humaine sans conscience soit une vie humaine. Il semblerait que ce soit le cas de Martha Nussbaum. En effet, cette philosophe américaine de renom a proposé une série de capacités¹²¹⁶ à mode de liste de droits fondamentaux pour les êtres humains ; liste qui ne semble pourtant pas appropriée à tout le monde. En effet, la liste de capacités détermine un seuil ou un minimum qui garantit la dignité des personnes. L'absence d'un nombre de ces capacités ne permettrait alors ni de soutenir l'existence d'une vie humaine, ni, par conséquent, d'attester un statut de dignité: « Certains types de déficiences sont si aigus, dit-elle, qu'il semble sensé de dire que la vie qu'il y a là n'est pas du tout une vie humaine, mais une forme différente de vie »¹²¹⁷. Ce qui retient notre

¹²¹⁴ ONFRAY M., *L'Art de jouir, op. cit.*, p. 83.

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²¹⁶ Les capacités définissent, pour être, un mode d'être et de faire pour la personne humaine. Ces capacités sont au nombre de 10: (1) la vie, (2) la santé physique, (3) l'intégrité physique, (4) le sens, l'imagination, la pensée, (5) les émotions, (6) la raison pratique, (7) l'affiliation, (8) les autres espèces, (9) le jeu, (10) le contrôle de son environnement. Bien que cette liste se retrouve dans de nombreux ouvrages de, une analyse détaillée de celle-ci peut être lue dans: NUSSBAUM Martha, *Capacités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, tr. Solange Chavel, Paris, Climats, 2012.

¹²¹⁷ NUSSBAUM M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press, 2006, p. 187: « Some types of mental deprivation are so acute that it seems sensible to say that the life there is simply not a human life at all, but a different form of life » (la traduction est personnelle).

attention est le fait que le corps vivant et la filiation naturelle à des parents humains ne sont pas des éléments suffisants pour parler en bon droit de vie humaine: « Naturellement, le fait qu'elle ait un corps humain et qu'elle soit fille de deux parents humains, ajoute Nussbaum, joue un grand rôle ici et peut induire en erreur notre pensée »¹²¹⁸. La philosophie consensuelle de Martha Nussbaum fait reposer l'être de l'homme (et sa dignité) sur une série de capacités qui, ensemble, le constituent en tant que tel. Cette énumération évaluative, bien qu'ouverte à des degrés de plus et de moins selon les cultures, l'époque, la situation socio-politique, ne comprend pas la pure corporéité comme élément ou dimension suffisante pour la reconnaissance d'une vie humaine. Cela signifie, concrètement, laisser de côté du monde humain (avec toute ce que cela comprend, lois, droits, soins, etc.) quelques cas particuliers:

« Pour Nussbaum, certaines vies, parce qu'elles ne possèdent presque aucune des capacités requises, ou que certaines capacités déterminantes sont absentes, ne sont pas des vies humaines. C'est le cas notamment des enfants anencéphales et des personnes dans un état végétatif persistant, qui ne présentent plus les qualités d'une vie consciente. Au-delà de ces cas marginaux, les vies handicapées n'en sont pas moins des vies humaines qui possèdent la même dignité que les autres »¹²¹⁹.

¹²¹⁸ *Ibid.* « Of course the fact that she has a human body and is the child of two human parents plays a large role here, and may distort our thinking. ». Dans ce même chapitre, Martha Nussbaum affirme que l'idée d'une nature humaine, chez elle, est purement évaluative, c'est-à-dire que, parmi les aspects qui définissent une forme de vie caractéristiquement humaine, il faut retenir ceux qui nous paraissent (à l'ensemble de la société) les plus révélateurs (de ce qui nous paraît être justement une « nature humaine ») et qui, à ce titre, peuvent servir à la fois de normes éthique, sociales, juridiques. Si un être humain se voit affecter par l'impossibilité d'un nombre suffisant de ces aspects (ou capacités) alors nous devons conclure qu'il ne s'agit pas d'une vie proprement humaine et que, par conséquent, il ne peut accéder au statut de dignité. De là, sa position ontologique et anthropologique clairement non métaphysique, mais plutôt consensuelle: « C'est une liste (celle des capacités) ouvertement non métaphysique, soutient-elle, dans la mesure où elle prétend servir de base pour un consensus entrecroisé dans une société pluraliste » (*Ibid.*, p. 182). Texte original: « And because the list is designed to be the basis of an overlapping consensus in a pluralistic society, it is explicitly nonmetaphysical ».

¹²¹⁹ MAILLARD N., La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale ?, op. cit., pp. 156-157.

A nouveau, un clivage est creusé entre une vie humaine considérée comme « normale », c'est-à-dire ayant la capacité de se développer selon des caractéristiques (capabilités) qui, au fond, sont liées à une forme de signification rationnelle et une vie « dépourvue » de cette signification qui, bien qu'elle provienne d'êtres humains et qu'elle manifeste également une corporéité humaine, ne peut être considérée, à cause de ce manque, comme une véritable vie humaine. Le dualisme chez Martha Nussbaum paraît, dès lors, plus radical encore que chez Peter Singer, car d'après cette pensée nous devrions être amenés à reconnaître qu'un corps vivant sans pensée n'est pas même un corps humain. Qu'est-il alors ? Pure matérialité ? Accident ? Erreur de la Nature ?

Ne pourrions-nous pas penser, *a contrario*, que ces cas marginaux dont parle Nathalie Maillard sont eux-aussi de grands handicapés ? A partir de quel moment le corps humain arrête d'être sujet pour n'être plus qu'un objet ? Quelle est cette propriété du corps qui lui permet d'être tantôt sujet tantôt objet ? La vulnérabilité est-elle *la* caractéristique déterminante pour ranger le corps du côté des choses et, par là-même, de l'écarter de la définition de l'être humain ? Peut-on concevoir la vulnérabilité de façon positive ? Existe-t-il une possibilité de réconciliation avec la dimension vulnérable de notre être de telle manière à ce que nous acceptions d'insérer la finitude dans la définition de notre essence ? L'éthique de la vulnérabilité s'inscrit dans cette problématique dans le but d'apporter des réponses à ces questions.

2. Vers l'idée de corps vulnérable

2.1 Émergence de la notion de vulnérabilité dans le contexte éthique contemporain

La notion de vulnérabilité est apparue dans le contexte éthique et biomédical de la deuxième partie du XX^e siècle comme un concept-critique visant à remettre en question une vision de l'homme perçu sous l'angle univoque de la rationalité, c'est-à-dire de ses facultés cognitives (connaissance, auto-conscience), d'une part, et de sa capacité d'autonomie (volonté, liberté), d'autre part. En particulier, la capacité d'autonomie comprise dans le sens

d' » autonomie décisionnelle »¹²²⁰ va être considérée comme *la* valeur fondamentale à respecter d'une existence dite humaine:

« Depuis deux ou trois décennies, écrit Nathalie Maillard, l'idée de vulnérabilité s'installe de manière de plus en plus franche dans le champ de la réflexion éthique. Cette notion s'est imposée, et continue à s'affirmer depuis, comme un concept critique visant à remettre en cause une certaine manière de définir ce qui fait de nous des patients moraux – j'entends par "ce qui fait de nous des patients moraux" les qualités ou attributs qui nous rendent dignes de considérations morale – ; une manière qui fait fond, pour le dire rapidement, sur une notion devenue, depuis la modernité, incontournable pour notre conception de l'homme et la manière dont nous pensons devoir le respecter: l'autonomie »¹²²¹.

L'autonomie est une valeur spécialement revendiquée dans nos sociétés occidentales en tant qu'elle implique non seulement un pouvoir de connaître, de comprendre, de réaliser une situation – l'autonomie présuppose toujours la conscience de soi et de l'autre – mais avant tout un pouvoir de choisir, de vouloir par soi-même, de décider, entre autres, de sa vie et de sa mort. Ainsi, l'autonomie, telle qu'on l'entend aujourd'hui, désigne la capacité que possède une personne pour se « gouverner soi-même », se donner et agir selon ses propres lois, rejoignant par là son sens étymologique premier¹²²². En somme, la

¹²²⁰ « Le concept d'autonomie prédominant dans l'éthique médical principaliste, soutient le philosophe Bernard Schumacher, que nous baptisons autonomie décisionnelle, a été construit en vue de répondre à des exigences bien précises en lien avec un contexte historique particulier ». SCHUMACHER Bernard et MEYER Pierre-Yves, « Démence, autonomie décisionnelle et autonomie du Soi », in *Ethica Clinica* (Revue francophone d'éthique des soins de santé), vol. 77, n°1, Mars, 2015, [pp.43-50] p. 44.

¹²²¹ MAILLARD N., *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, op. cit., p. 13.

¹²²² Etymologiquement, le mot « autonomie » vient du grec: *autos*, qui signifie « soi-même », et *nomos*, entendu comme règle, gouvernement, loi. Être autonome, c'est avoir ses propres règles, se gouverner soi-même. En d'autres termes, jouir d'autonomie, c'est être libre. Nous comprenons de la sorte la signification de ce concept dans le contexte politique de la Grèce Antique où une cité était indépendante (autonome) à l'égard d'un autre Etat. Ce terme va être également utilisé à d'autres époques, notamment aux XVII^e et XVIII^e siècles, en politique, pour signifier la capacité d'un Etat, mais aussi d'une collectivité ou d'une corporation, à se gouverner par eux-mêmes. En Allemagne, il est utilisé d'une manière particulière dans le cadre des

liberté de choisir, de décider, de se gouverner est reconnue comme un bien absolu, comme « une valeur et même une source de valeur », dira Corine Pelluchon, en ceci que « les décisions individuelles doivent être respectées, quel que soit leur contenu ou leur degré de sagesse, parce qu'elles émanent du sujet »¹²²³.

Cette notion d'autonomie – qui possède déjà une longue tradition philosophique¹²²⁴ – connaît un essor considérable à partir de 1970 aux États-Unis avec l'émergence de l'éthique biomédicale, appelée par la suite bioéthique¹²²⁵. Ladite discipline, mise en place à cause des débordements de la recherche biomédicale¹²²⁶, va établir quatre principes permettant d'assurer la

discussions autour de la Réforme et des thèmes touchant à la liberté religieuse. Pour plus d'informations, voir: POHLMANN Rosemarie, « Autonomie », in J. Rither (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart, Schwabe & co, 1971, pp. 702-719.

¹²²³ PELLUCHON Corine, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, coll « Leviathan », 2008, p. 27.

¹²²⁴ Emmanuel Kant (1724-1804) et Stuart Mill (1808-1873) sont reconnus par les sympathisants de l'éthique médicale principlaliste comme les pionniers d'une théorie morale fondée à partir des notions d'autonomie, de liberté, d'individualité, d'intérêt. Pour plus d'informations, lire l'article d'Agata Zielinski « Le libre choix. De l'autonomie rêvée à l'attention aux capacités ». ZIELINSKI Agata, « Le libre choix. De l'autonomie rêvée à l'attention aux capacités », in *Gérontologie et société*, n°131, décembre, 2004, [pp. 11-24] pp. 17-20.

¹²²⁵ La bioéthique comme discipline intégrant le discours éthique dans les domaines de recherche sur la vie (bio-) est apparue dans le contexte susmentionné mais le terme en tant que tel a été inventé par l'oncologue américain Van Rensselaer Potter qui a publié, en 1971, le fameux article « Bioethics. Bridge to the Future ». Voir: POTTER Van Rensselaer, *Bioethics. Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall Pub., 1971. Pour une étude épistémologique de la notion de bioéthique, consulter l'article de Josep Corcó Juvina: CORCÓ JUVIÑA Josep et ROQUÉ SÁNCHEZ María Victoria, « El estatuto epistemológico de la bioética », in *Cuadernos de Bioética*, XXIV, 2013, pp. 463-474.

¹²²⁶ En 1972, Le New York Times dénonce en première page une étude menée dans une ville d'Alabama par le Service fédéral de la Santé Publique sur un groupe d'indigents de couleur souffrant de la syphilis, et ceci sans interruption depuis 1932. L'étude consistait à comparer la longévité de patients souffrant de la syphilis avec la longévité d'un groupe témoin ne souffrant pas des affections de cette maladie. Les patients malades ne recevant pas le traitement approprié n'étaient pas au courant des ressorts de ces investigations. Suite à cet incident, des comités d'éthiques et de réflexions seront mis en place en vue de trouver une forme de réguler la recherche biomédicale et de faire respecter la dignité des patients. Le fruit de ses discussions menées par de nombreux philosophes tels qu'Alasdair Macintyre, Kurt Baier, Tom Beachamp, James Childress, Tristram Engelhardt, Leroy Walters se retrouvent dans un Rapport publié en 1978, « Le Rapport Belmont ». Pour plus d'informations, voir: BENAROYO Lazare, *Ethique et responsabilité médicale*, Genève, Editions Médecine et Hygiène, coll. « CMS », 2006, pp. 42-45.

protection des individus et de guider les décisions médicales: le principe d'autonomie, le principe de bienfaisance, le principe de non-malfaisance et le principe de justice¹²²⁷. En d'autres termes, le respect de l'autonomie, de la bienfaisance et de la justice composeront, dès lors et dorénavant, les fondements éthiques de toute recherche expérimentale sur les êtres humains. Malgré le caractère hétéroclite des réflexions proposées sur le sujet, l'accent est clairement mis sur le pouvoir d'autonomie décisionnelle, c'est-à-dire sur les facultés exprimant une intelligence et une volonté libre. Ainsi, Tom Beauchamp et James Childress, dans *Les Principes de l'éthique biomédicale*, analysent l'action autonome de la manière suivante: « Nous analysons l'action autonome d'agents normaux [capables normalement de choix] en tant qu'ils agissent intentionnellement, avec compréhension et sans être influencé dans ce qui détermine leurs actions »¹²²⁸. L'autonomie et la faculté par laquelle son exercice est rendu possible, la liberté, vont devenir, aux Etats-Unis particulièrement, mais dans la pensée occidentale en général, les signes révélateurs d'une présence humaine ou personnelle:

« La bioéthique séculière des Lumières, écrit le penseur Daniel Callahan, est depuis quelques décennies dominée par la valeur de l'autonomie. Une telle domination définit un certain paradigme de ce que signifie être un être humain et de ce que les sociétés devraient promouvoir dans leur politique publique »¹²²⁹.

De cette façon, la prédominance du concept d'autonomie et, acte suivi, du respect qu'il doit inspirer, est révélateur de ce qui, aux yeux du monde occidental, constitue la véritable valeur de l'homme ; sa dimension rationnelle

¹²²⁷ BEAUCHAMP Tom ET CHILDRESS James, *Principles of biomedical ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹²²⁸ BEAUCHAMP T. ET CHILDRESS J., *Principles of biomedical ethics*, *op. cit.*, p. 94. La traduction est personnelle.

¹²²⁹ CALLAHAN Daniel, « The Vulnerability of the Human Condition », in P. Kemp, J.D Rendtorff et N. Mattson Johansen (éd.), *Bioethics and Biolaw*, vol. II, *Four Ethical Principles*, Copenhagen, Rhodos International Science and Art Publishers and Center for Ethics and Law in Nature and Society, 2000, [pp. 115-122] p. 118.

et décisionnelle: « C'est la possession des capacités cognitives, dira Callahan, qui détermine la valeur de l'homme »¹²³⁰.

Or le sujet, présenté dans son accomplissement comme un être rationnel, paraît à la fois indépendant, désincarné et atemporel. De plus, que deviennent les individus humains qui ne semblent jouir d'une rationalité complète, ni d'une indépendance complète, ni d'une facilité ou d'une rapidité à exprimer leurs désirs ? Sont-ils, de par leur condition, moins dignes ? Quelle est la place du corps et des autres dimensions de la vie humaine qui ne se résument pas à l'autonomie ? L'introduction du concept de vulnérabilité ou principe de vulnérabilité en éthique se veut précisément une critique de la notion d'autonomie, mais également une révision de l'anthropologie actuelle:

« Par le biais du concept de vulnérabilité, souligne Nathalie Maillard, il s'agit donc, premièrement, de réviser une anthropologie qui, depuis l'époque moderne, a mis l'accent sur les capacités rationnelles et la spontanéité de l'homme, et, deuxièmement, d'argumenter sur le plan éthique cette fois, le sens du double statut moral de l'homme: comme être autonome et comme être vulnérable »¹²³¹.

Avec la prépondérance du concept d'autonomie utilisé abondamment dans les milieux bioéthiques et les conséquences que cette vision va avoir tant du point de vue éthique qu'anthropologique, certains penseurs ont eu le souci de proposer de nouveaux principes qui tiendraient compte de la globalité de la personne y compris des dimensions les plus fragiles de son être. Le principe de vulnérabilité a justement été élaboré dans cette intention: « Mais l'idée qui est apparue plus récemment dans le champ de la bioéthique, assure Maillard, est qu'il est nécessaire d'articuler l'autonomie des personnes à la protection de leur vulnérabilité »¹²³². Car bien que nous soyons tous vulnérables en tant qu'êtres vivants, certains d'entre nous le sont d'une manière particulière. C'est pourquoi, le philosophe et médecin Peter Kemp, comprenant que les personnes

¹²³⁰ *Ibid*, p. 117.

¹²³¹ MAILLARD N., *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale, op. cit.*, pp. 14-15.

¹²³² *Ibid.*, p. 166.

les plus vulnérables sont celles dont l'autonomie, la dignité et l'intégrité sont menacées, a créé, au début des années 1990, la notion de « principe de vulnérabilité ». Celle-ci devrait prescrire « au fondement de l'éthique le respect, le souci et la protection d'autrui [...] sur la base du constat universel de la fragilité, de la finitude et de la mortalité des êtres¹²³³ ». En 1998, Kemp participe à un projet européen connu sous le nom de *Déclaration de Barcelone* et dont l'objectif est d'interroger les principes fondamentaux en bioéthique et en biodroit. Le travail effectué lors de quatre meetings (Copenhague, Sheffield, Utrecht et Barcelone) aura pour finalité d'offrir une réflexion sur l'impact de l'avancée des biotechnologies et des biomédecines, principalement en génétique, dans les sociétés européennes depuis une cinquantaine d'années, ainsi que d'interroger la place des vivants (hommes, animaux, plantes) dans le monde naturel. Dans cette perspective, quatre principes sont proposés: le principe d'autonomie, de la dignité, de l'intégrité et de la vulnérabilité. L'articulation de ces principes, de même que l'ensemble des idées formulées au court des différents meetings, se concrétiseront en une publication *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*¹²³⁴ qui aura pour but d'ouvrir le débat sur les questions bioéthiques fondamentales de notre temps.

Dans le deuxième volume de cet ouvrage, les quatre principes susmentionnés sont développés plus amplement, de même que leur importance dans la considération de la personne humaine et de sa dignité. Bien qu'il ne s'agisse pas de règles morales à proprement dit, ces principes expriment des aspects cruciaux de la vie sur lesquels les normes morales devraient se fonder¹²³⁵. Le principe d'autonomie ne permettant pas une protection suffisante de la personne humaine, il a besoin, d'après Kemp, d'être complété par d'autres principes. La dignité (second principe proposé) fait référence à la valeur

¹²³³ KEMP Peter et RENDTORFF J. D., « Principe de vulnérabilité », in G. Hottois et J.N Missa (éd.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, Deboek, 2001, pp. 869-876.

¹²³⁴ KEMP P., RENDTORFF J. D. et MATTSON JOHANSEN Niels (ed.), *Bioethics and Biolaw. Volume II: Four ethical principles*, Rhodos, Copenhague, 2000.

KEMP P., RENDTORFF J. ET MATTSON JOHANSEN N. (ed.), *Bioethics and biolaw. Volume I: Judgment of life*, Rhodos, Copenhague 2000.

¹²³⁵ KEMP P., « Quatre principes éthiques: l'autonomie, la dignité, l'intégrité, la vulnérabilité », *Le discours bioéthique*, Paris, Cerf, 2004, p. 101.

intrinsèque de l'être humain. Pour Kant la dignité était essentiellement liée à l'autonomie et, consécutivement, à l'exercice de la liberté. Or, une telle vision ne permet pas de différencier la dignité de l'autonomie. C'est pourquoi, Kemp tente de donner au concept de dignité une extension plus large. Il rappelle que chez les stoïciens la dignité était liée à l'accomplissement d'une vie vertueuse. De cette manière, le concept de « dignité » se comprend, à ses débuts, comme « un événement social »¹²³⁶ plutôt que comme une focalisation sur les capacités rationnelles propres. Pour Aristote, nous rappelle l'éthicienne Anne Mette Maria Lebech, la dignité serait une vertu qui requiert une reconnaissance de la part de la société¹²³⁷. Dès lors, un sujet est digne parce qu'il a obtenu cette reconnaissance de l'État qui le considère comme un bon fonctionnaire en accord avec la charge qu'il occupe. Une telle perspective révèle, dans un premier temps, que la dignité désignait autrui, tandis que l'autonomie s'enfermait dans le Soi. Ainsi, si l'idée de la dignité comme vertu est transformée en un principe universel de compréhension de la véritable valeur de l'homme, alors tous les êtres humains, même ceux qui n'auraient pas encore ou n'auraient plus une volonté autonome, posséderaient tout de même une dignité intrinsèque. Toutefois, reconnaît Kemp, « cette conception de la dignité n'est pas évidente »¹²³⁸ et a besoin d'être complétée par un autre principe, celui de l'intégrité.

Le principe d'intégrité, contrairement au deux premiers, embarque l'ensemble du monde vivant. Car tout être vivant manifeste une unité indécomposable d'où le fait qu'on puisse parler d'intégrité du vivant. Comme le relève l'auteur danois dans *Quatre principes éthiques : l'autonomie, la dignité, l'intégrité, la vulnérabilité*, le terme latin *integrare* se compose du verbe *tangere* qui signifie toucher et de la particule privative *-in*. Littéralement l'intégrité est ce qu'on ne peut pas toucher ou endommager, ou, inversement, ce qu'on doit protéger et respecter. Mais pourquoi ce principe doit-il être respecté ? Qu'apporte-t-il de plus que la dignité ? Comme nous l'avons dit plus haut en

¹²³⁶ LEBECH Anne Mette Maria, « Dignity vs. Dignity. The Significance of the Notion of Human Dignity in the Human Rights Tradition and its use in Bioethics », in *Studies in Ethics and Law*, Copenhague, vol.7, Centre for Ethics and Law., 1998, [pp. 29-38] p. 36.

¹²³⁷ KEMP, P., « Quatre principes éthiques : l'autonomie, la dignité, l'intégrité, la vulnérabilité », *op. cit.*, p. 108.

¹²³⁸ *Ibid.*, p. 109.

référence aux vivants, l'intégrité se rapporte à ce qui forme une totalité, une unité indécomposable, une cohérence (*Lebenszusammenhang*). Par le terme « cohérence », Kemp entend non seulement la considération de la dimension physique d'un patient, mais aussi la dimension narrative de sa vie: « Cette cohérence narrative d'un récit de vie – *lifestory* – constitue le fondement des convictions du patient, ponctue Kemp, de ce qui est le plus important dans la vie, de ses attentes et de ses espérances »¹²³⁹. Cela implique, de la part des médecins et des aides-soignants, de prendre du temps pour connaître les patients dans leur intégralité. De cette manière uniquement, l'intégrité des plus faibles peut être préservée. Le principe d'intégrité a besoin d'être défendu et n'a de sens que dans la mesure où la vie est vulnérable. Le dernier principe est donc le principe de vulnérabilité.

Le principe de vulnérabilité est un principe relativement moderne qui se trouve intimement lié au principe d'intégrité. C'est parce que la vie d'un être vivant est fragile et vulnérable que son intégrité doit être protégée. Dans le cas de l'homme, ce principe est constitutif de sa nature – en ce sens, il est légitime de parler de principe anthropologique – et peut se comprendre biologiquement, socialement ou culturellement¹²⁴⁰. La vulnérabilité sociale met en lumière l'importance des autres et de la communauté dans la réalisation d'une vie humaine comme cohérence narrative. La vulnérabilité culturelle, quant à elle, met en avant la fragilité des traditions culturelles et des valeurs qui sont établies localement ; les cultures et coutumes pouvant être détruites, il faut les protéger et en prendre soin. La vulnérabilité biologique ou corporelle, enfin, met en lumière la fragilité et la précarité de la vie organique humaine, ce qui implique une attention particulière à tout ce qui est en mesure de perturber l'équilibre du corps humain (interventions délicates, pollution, mauvaise alimentation, etc.). Ce dernier point est celui que nous allons développer maintenant, car le principe de vulnérabilité rappelle, en premier lieu, que la vie humaine, parce qu'elle est naturelle et contingente, est précaire et fragile. Elle l'est d'autant plus lorsque cette dernière est touchée par les vicissitudes de l'existence: la maladie, le handicap, un accident. Le principe de vulnérabilité privilégie donc une

¹²³⁹ *Ibid.*, p. 110.

¹²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

réflexion sur la place du corps chez la personne humaine et sur ce que cela implique dans la manière de le traiter notamment dans les milieux médicaux. En somme, quelles sont le statut, la valeur et la nature du corps humain ? Qu'apporte l'éthique de la vulnérabilité dans la réflexion sur le corps ? Qu'entend-on par corps vulnérable ?

2.2 La notion de corps vulnérable

Comme nous venons de le suggérer plus haut, la notion de vulnérabilité, telle qu'elle est utilisée en éthique, renvoi certainement et avant tout à la fragilité de nos existences physiques. Tout acte conscient ou autonome est soutenu par une existence corporelle donnée. En conséquence, l'autonomie se construit et est conditionnée, d'une certaine manière, par la précarité et la contingence de notre structure corporelle. Elle ne se déploie et se développe que dans le contexte concret du temps, de l'espace, de la chair, des cultures et des relations sociales. D'une certaine manière, notre autonomie, aussi nécessaire soit elle, pend aux fils de notre corporéité et de notre condition d'être-au-monde. Ainsi, pour la plupart d'entre nous, cette autonomie est, à des moments précis de notre vie, inexistante (dans la petite enfance) et, à d'autres moments, nettement diminuée (la vieillesse). Sans compter les aléas de la vie qui peuvent nous affecter comme la maladie, un accident, une période de grandes épreuves personnelles. Dans ces moment-là de l'existence, la présence des autres est essentielle voir salutaire:

« Penser la vulnérabilité de la personne autonome, affirme Maillard, revient à penser une autonomie conditionnée par notre nature corporelle – une autonomie qui évolue et décline dans le temps et qui peut être entamé par l'irruption de la maladie – et dont le maintien et le développement sont dépendants de relations réussies au niveau intersubjectif et social ainsi que de la satisfaction de besoins fondamentaux¹²⁴¹ ».

¹²⁴¹ MAILLARD N., *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, op. cit., p. 212.

Les éthiciens ont voulu montrer par là que la vulnérabilité n'est pas le lot de quelques personnes spécialement fragiles, mais qu'elle est ancrée dans la nature même de tous les êtres humains, autonomes ou moins autonomes. C'est justement ce qu'a voulu exprimer Paul Ricoeur dans *Autonomie et Vulnérabilité* lorsqu'il affirme que la vulnérabilité, parce qu'elle est nous est naturelle, n'est pas d'abord pathologique. Elle est, au contraire, le terreau sur lequel va se forger notre autonomie: « [L']autonomie est celle d'un être fragile, vulnérable. Et la fragilité ne serait qu'une pathologie, si elle n'était pas la fragilité d'un être appelé à devenir autonome »¹²⁴². Force est de constater, à l'instar de Nathalie Maillard, qu'il y a, dans notre société actuelle, un refus d'accorder de l'importance aux vicissitudes du corps, « refus qui serait l'expression d'un manque d'intérêt plus général pour la dimension naturelle de notre existence »¹²⁴³. Ce refus de la vulnérabilité ou de la dimension naturelle de l'existence démontre en réalité une peur du non-maîtrisable, du contingent, du hasard et de la différence – « Enfin, relève Merleau-Ponty, la peur de la contingence est partout, jusque dans les doctrines qui ont contribué à la révéler »¹²⁴⁴, – tout autant de caractéristiques¹²⁴⁴ qui proviennent de la condition naturelle, donnée de l'homme: « La contingence ne marque pas seulement notre naissance que nous ne choisissons pas, affirme Corine Pelluchon, mais elle caractérise aussi l'équipement biologique que nous recevons et les qualités ou dons qui sont les nôtres »¹²⁴⁵.

Mais comment accepter ou reconnaître un équipement biologique « donné » qui ne garantit pas notre intégrité physique ou psychique ? Dans l'opinion commune, la maladie ou le handicap sont perçus comme des désordres, des imperfections, des échecs de la nature qu'il faut combattre et dépasser¹²⁴⁶. De la sorte, tandis que nos sociétés occidentales proclament de

¹²⁴² RICŒUR Paul, « Autonomie et Vulnérabilité », in D. Salas et A. Garapon (éd.), *La justice et le mal*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 88.

¹²⁴³ MAILLARD N., *La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale ?*, op. cit., p. 162.

¹²⁴⁴ OHA, p. 1396.

¹²⁴⁵ PELLUCHON C., *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, op. cit., p. 140.

¹²⁴⁶ Pour une lecture critique de cette vision négative du handicap, lire: QUENTIN Bertrand, *La philosophie face au handicap*, Toulouse, Erès, 2013. MURPHY Robert F. *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1993. NUSS Marcel, « Altérité et handicap », in Simone Korff-

toutes parts l'importance du soin du corps, de l'équilibre personnel, parallèlement, celui-ci n'a pas rencontré le même succès dans les théories philosophiques ou éthiques qui ont été élaborées ces cinquante dernières années. Préférant s'appuyer sur des conceptions qui postulent la rationalité comme étant la seule source de dignité et d'identité de la personne, les théories morales du XX^e et du début du XXI^e siècle ont laissé de côté des aspects nécessaires de l'existence: la corporéité, l'importance de la vie relationnelle, l'interdépendance, l'amour, etc.

L'éthique de la vulnérabilité apparaît alors comme une tentative renouvelée de prendre le corps comme point de départ et de proposer, de cette manière, une anthropologie prenant en compte des existentiels ne relevant pas uniquement du domaine de la rationalité:

« La réflexion philosophique qui prend le corps comme point de départ, précise la philosophe féministe Alison M. Jaggar, a tendance à éclairer des aspects de la nature humaine tout à fait différents de ceux mis en Lumière par le cartésianisme: l'inscription dans le temps et dans l'espace plutôt que le détachement par rapport à ces facteurs ; la croissance et le vieillissement, plutôt que l'immutabilité ; [...] et la dimension sociale plutôt que l'isolation du moi »¹²⁴⁷.

Car c'est bien de la nature humaine dont il s'agit. Qui sommes-nous vraiment ? Qu'est-ce qui nous caractérise fondamentalement ? Comme le dira Hoffmaster, n'est-ce pas en « reconnaissant la profondeur et l'étendue de notre vulnérabilité que nous pouvons affirmer notre humanité »¹²⁴⁸ ? Le corps est certes ce qui de soi, par la diversité de ses parties, est vulnérable –

Sausse (éd.), *La vie psychique des personnes handicapées*, ERES, 2009, pp. 11-23. Sur la maladie: PELLUCHON C., *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, les Editions du Cerf, 2011. PELLEGRINO Edmund D., « Toward a reconstruction of medical morality: The primacy of the act of profession and the fact of illness », in *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol.4, n°1, mars, 1979, pp. 32-56. LE BRETON D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.

¹²⁴⁷ JAGGAR Alison Mary, « Ethique féministe », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 605.

¹²⁴⁸ HOFFMASTER B., « What does Vulnerability Mean ? », *art. cit.*, p. 38.

étymologiquement ce qui peut être touché, ce qui peut être blessé – mais il possède aussi, à côté de cette vulnérabilité, la capacité de « se rassembler », de réunir ses parties pour comprendre un monde, en devenir le symbole, réaliser de nombreuses tâches, leur donner un sens jusqu'alors inédit: « Malgré la diversité de ses parties, qui le rend fragile et vulnérable, le corps est capable de se rassembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait »¹²⁴⁹. Cette vision, défendue par Merleau-Ponty n'est pas le résultat d'une analyse scientifique ou expérimentale, elle provient d'une toute autre méthode: l'étude phénoménologique du corps tel qu'il apparaît dans l'expérience sensible. Plusieurs éthiciens et philosophes – se réclamant, par ailleurs, héritier de la démarche réflexive de Merleau-Ponty¹²⁵⁰ – voient dans cette méthode la seule manière de parvenir à dissoudre les différentes formes de dualisme et, dans le cas qui nous concerne, de cerner le plus authentiquement possible la valeur et le statut du corps. Pour ce faire, Husserl proposait de revenir au monde de l'expérience vécue (*Lebenswelt*) grâce à la réduction phénoménologique afin de décrire les phénomènes – ici la corporéité et la vulnérabilité – tel qu'ils apparaissent dans les couches pré-théorétiques du vécu :

« Non seulement la réduction signifie une mise entre parenthèses des représentations métaphysiques, explique Pelluchon, mais, de plus, la remontée radicale à la conscience, à la manière dont elle vise les objets (intentionnalité), permet de décrire les phénomènes tels qu'ils apparaissent dans les couches du vécu antérieures à la réflexion et à la science »¹²⁵¹.

¹²⁴⁹ S, pp. 85-86.

¹²⁵⁰ « Plusieurs d'entre elles [des stratégies pour dissoudre le dualisme] viennent de la phénoménologie et concernent le statut et la valeur du corps, le travail de Merleau-Ponty est un des plus importants, reconnaît Gilbert Hottois. Depuis *La structure du comportement* jusqu'au *Visible et l'invisible* en passant par la *Phénoménologie de la perception* et *L'œil et l'esprit*, le thème du corps est présent universellement ». HOTTOIS Gilbert, « Dignity of the Human Body. A Philosophical and Critical Approach », in P. Kemp, J. D. Rendtorff et N. Mattson Johansen (éd.), *Bioethics and Biolaw*, vol. II, Copenhague, Rhodos International Science and Art Publishers and Center for Ethics and Law in Nature and Society, 2000, p. 88.

¹²⁵¹ PELLUCHON C., *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, op. cit., p. 165.

La méthode phénoménologique, utilisée par de nombreux penseurs de la vulnérabilité – parmi eux Corine Pelluchon ou Gilbert Hottois, – est particulièrement révélatrice lorsqu'il s'agit de comprendre ce qu'est une personne, un être vivant ou des phénomènes tels que la maladie, la vieillesse ou la douleur¹²⁵². En ce sens, que peut nous révéler la *Lebenswelt* de notre corporéité ? La science, par exemple la biologie, regarde le corps avant tout dans son aspect objectif. Sa tâche consistera principalement à découvrir et à décrire les relations physico-chimiques qui composent l'organisme. Et cette vision est légitime si, nous dira Merleau-Ponty dans *La Nature*, le but est de parler de l'organisme depuis une perspective strictement matérielle ou objective: « Un organisme en un sens n'est que physico-chimie. Dès qu'on veut préciser ce qui se passe en lui, abstraction faite de notre vue globale, en tel point et à tel instant, il ne reste que la physico-chimie »¹²⁵³. Mais cette vue est proximale – « il n'est que cela » – et non globale. L'organisme n'est pas qu'une somme d'évènements microscopiques instantanés et ponctuels ; il est bien plus que cela: il est macroscopique¹²⁵⁴.

Le retour à l'expérience vécue nous enseigne, dès lors, que le corps est le point de départ de toutes nos expériences: « Au commencement était la faim »¹²⁵⁵, écrivait Levinas dans *Les Carnets de captivité*. De même, il nous montre que nous ne sommes pas liés à notre corporéité comme au reste des choses: « Originellement, affirme Hottois, mon corps ne m'apparaît pas et, par conséquent, il n'est pas comme un objet ou comme un ustensile que je possèderais: je *suis* mon corps »¹²⁵⁶. Je ne peux pas en faire le tour et je ne puis pas m'en séparer non plus. La meilleure manière de le connaître est donc de le vivre. De cette manière, le corps propre n'est pas d'abord une « machine à information » ; il est mon corps, celui par qui je vis et suis-au-monde. Cela

¹²⁵² *Ibid.*

¹²⁵³ N, pp. 268-269.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 268.

¹²⁵⁵ LEVINAS Emmanuel, *Les Carnets de captivité*, in *Œuvres*, t.I, Paris, Grasset, 2009, p. 193.

¹²⁵⁶ HOTTOIS G., « Dignity of the Human Body. A Philosophical and Critical Approach », *art. cit.*, p. 88. "Originally, my body does not *appear* to me – and thus is not – like an object or a tool that I got: I *am* my body" (Traduction personnelle).

signifie qu'avant d'être conçu comme idée ou représentation, le corps est à tout moment impliqué dans mon action, là, debout au milieu des choses. La conscience que nous avons de notre corps, disions-nous au début de ce travail, est un sentiment de pouvoir, un *ich kann*. Notre corps, ainsi que nos organes, nos yeux, nos mains, sont ouverture, direction, intentionnalité vers la réalité qui se tient devant nous. Nous *pouvons* prendre un stylo, nous *pouvons* nous retourner vers notre voisin, nous diriger vers la sortie, lever la main pour nous adresser au conférencier. Dans tous les cas, ce n'est pas notre corps objectif que nous mouvons, mais notre corps phénoménal, celui que nous expérimentons comme intimement nôtre ou plutôt comme authentiquement nous. Dans un sens, dirons-nous, nous sommes notre corps et notre corps est la puissance d'un certain monde.

Le drame survient lorsque ce pilier, support de nos possibilités, se brise, dans la maladie par exemple. Ce *ich kann* sur lequel s'appuyait notre volonté devient un *ich kann nicht* produisant une transformation dans notre être et dans notre rapport au monde. Le corps se présente alors comme le lieu d'une vulnérabilité extrême. Il en va de même dans une situation où un sujet est affecté par le handicap. Une autre forme de vie a lieu alors, une forme d'existence plus vulnérable. Ce qui était porte ouverte d'une intentionnalité vers l'extérieur, devient une limite infranchissable. Ce qui était garent de notre identité, devient menace pour notre sécurité. Dans la maladie, ce sont nos piliers qui s'effondrent. Mais n'est-ce pas le propre du corps d'être à la fois possibilité positive, *ich kann*, et possibilité négative, *ich kann nicht* ? Ne s'agit-il pas de l'envers d'une même médaille dont la potentialité et la force, parce qu'elles sont naturelles, sont également fragiles et convertibles ? La maladie, par exemple, peut-être un enseignement, soutiendra Maillard: « On en revient moins sûr de soi, mieux informés et plus attentif à la vulnérabilité des autres »¹²⁵⁷. La maladie ou le handicap sont souvent le lieu d'émergence des ressources et des richesses d'un être humain: courage, persévérance, espérance, dépassement de soi-même, ouverture à l'autre, générosité sont les vertus qui caractérisent tant les personnes touchées par la maladie ou le handicap comme celles qui sont auprès d'elles dans le service et le soutien.

¹²⁵⁷ MAILLARD N.: *La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale ?*, op. cit., p. 163.

Dès lors, la vulnérabilité peut être perçue comme le lieu privilégié de la rencontre entre moi et l'autre : tout être humain en tant que corporel et naturel a besoin d'un autre – famille, amis, société, mais aussi ressources naturelles, eau, terre, aliments, etc. – pour exister ; cela est particulièrement vrai dans les situations de spéciale vulnérabilité (maladie, handicap) et c'est ce qui fera dire à Pelluchon, reformulant l'idée de Levinas, qu' » au chevet d'un malade, la réponse s'impose avec évidence : l'homme couché n'a que des droits et moi que des devoirs »¹²⁵⁸. Dans l'être « couché » je reconnais un autre moi-même (*un alter ego*) qui pourrait, si les circonstances eussent été différentes, occuper ma place et moi la sienne. Cette reconnaissance ontologique, réalisée au travers de la vulnérabilité du corps, ouvre à une autre dimension de l'homme non moins importante : la dimension morale. Comment vais-je me comporter avec cet être devant moi qui souffre ? Comment vais-je considérer sa vie aussi diminuée me paraisse-t-elle ?

Nous comprenons que ces questions – qui touchent à la structure même de notre être – ne relèvent pas uniquement de l'ordre personnel mais concernent l'ensemble de la société. C'est pourquoi les éthiciens de la vulnérabilité insisteront sur l'importance de traiter la vulnérabilité comme un principe afin de promouvoir la mise en place de structures et de soins adaptés, d'une part, et de garantir les droits de toute personne en situation de fragilité. Rappelons qu'il y a plusieurs manières de comprendre la notion de « principe ». Dans un certain sens, il fait référence à l'origine, au commencement ; le principe serait ce qui vient en premier chronologiquement. En un autre sens, il est ce qui compose l'être dans son essence ; ce qui est au fondement. Le principe, d'après cette acception, est ce qui est premier ontologiquement. La vulnérabilité doit, d'après cette pensée, être reconnue comme un principe en tant que trait fondamental ou structural de l'être, c'est-à-dire, primordialement, dans le sens ontologique. La vulnérabilité étant la caractéristique de l'être naturel ou corporel, la tâche revient alors aux penseurs de démontrer que la corporéité appartient à l'essence de la personne ou, pour le dire d'une autre façon, que nous sommes notre corps – ce qui revient à dire que nous sommes fondamentalement naturels ; tâche menée à bout par des philosophes-phénoménologues tels que Merleau-Ponty et

¹²⁵⁸ PELLUCHON C., *L'autonomie brisée*, op. cit., p. 167.

cités par de nombreux éthiciens de la vulnérabilité. Nous nous trouvons donc au point où éthique et anthropologie se rencontrent. Les problèmes éthiques ramènent aux questions ontologiques et ces dernières, lorsqu'elles sont résolues, impliquent à leur tour des attitudes éthiques. C'est dans cette perspective que nous serons amenés à faire dialoguer un éthicien de la vulnérabilité, MacIntyre, et Maurice Merleau-Ponty et ceci, dans le cadre de notre travail, afin de mieux comprendre la place du corps et de la dimension naturelle chez l'homme.

3. Merleau-Ponty et MacIntyre: discussion autour de la vulnérabilité du corps

3.1 Corporéité et vulnérabilité

a. Importance de la dimension corporelle

MacIntyre, de la même manière que Merleau-Ponty, accorde une importance considérable au corps. Être attentif à la vulnérabilité, pour lui, c'est en même temps être conscient que notre vie est traversée par certaines conditions liées à notre corporéité. C'est pourquoi, le philosophe communautarien, se plaçant depuis une perspective éthique, est amené à reconnaître qu'une théorie qui tendrait vers un oubli voir un rejet des afflictions du corps – notamment de la maladie et du handicap – exprimerait, en réalité, une intention plus ou moins consciente de dévaloriser la dimension corporelle: « [P]our autant, les habitudes de pensée qui exprimeraient une attitude de négation du handicap et de la dépendance impliquent en fait une incapacité pour reconnaître l'importance de la dimension corporelle de l'existence, voir même son rejet »¹²⁵⁹. La question sous-jacente derrière ces réflexions concerne l'identité de l'homme. Est-ce que le corps fait partie intégrante de notre identité ou, au contraire, devons-nous imaginer à l'instar de Descartes ou autres

¹²⁵⁹ “[A]nd how therefore habits of mind that express an attitude of denial towards the facts of disability and dependence presuppose either a failure or a refusal to acknowledge adequately the bodily dimensions of our existence”. *Ibid.*, p. 4.

penseurs dualistes que notre véritable moi est l'âme intelligente et que le corps en est seulement le support ou le membre surnuméraire ? Rappelons-nous de cette phrase de Descartes tirée des *Méditations*: « Je ne suis pas cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain »¹²⁶⁰. Pourtant, mon corps n'est jamais d'abord un assemblage de membres ou une machine à informations: « [N]ous ne connaissons pas notre corps, la puissance, le poids et la portée de nos organes, comme un ingénieur connaît la machine qu'il a construite pièce à pièce, dira Merleau-Ponty »¹²⁶¹.

Il n'est pas devant moi et je ne le possède pas non plus comme je possèderais un objet. Il est toujours avec moi, présent à chaque moment de mon existence, au point de départ de toutes mes actions de telle façon que le moi n'est pas distinct du corps et que je dois admettre avec Merleau-Ponty que « je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps »¹²⁶². Sur ce point, MacIntyre rejoint le penseur français puisque dans *Dependent Rational Animals* il affirme à son tour que « l'être humain n'a pas simplement un corps, il est son corps »¹²⁶³. Il va même jusqu'à le citer explicitement lorsqu'il envisage la possibilité que les aristotéliens modernes – parmi lesquels il se reconnaît – utilisent la méthode phénoménologique avec l'objectif d'arriver à la fameuse conclusion que « nous sommes notre corps »: « C'est peut-être une leçon que, pour nous qui nous définissons aujourd'hui comme Aristotéliens modernes, ponctue MacIntyre, nous avons besoin de réapprendre, à partir peut-être des investigations phénoménologiques qui ont permis à Merleau-Ponty de conclure également que *je suis mon corps* »¹²⁶⁴. L'identité humaine est donc, tant pour l'un comme pour l'autre,

¹²⁶⁰ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, p. 59.

¹²⁶¹ PP, p. 363.

¹²⁶² *Ibid.*, p. 175.

¹²⁶³ “we do not merely have, but are our bodies”. MACINTYRE A., *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 6.

¹²⁶⁴ “This is a lesson that those of us who identify ourselves as contemporary Aristotelians may need to relearn, perhaps from those phenomenological investigations that enabled Merleau-Ponty also to conclude that I am my body”. *Ibid.*

fondamentalement corporelle¹²⁶⁵. Et ce qui nous la révèle comme telle c'est l'expérience vécue ; d'où l'importance de se tourner vers les investigations phénoménologiques. A ce propos, Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, observe qu'il n'y a pas d'autres moyens de connaître le corps si ce n'est au travers de l'expérience personnelle, c'est-à-dire de l'expérience vécue : « Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui. Je suis donc mon corps »¹²⁶⁶. Le drame qui le traverse est cette ambivalence – que Ponty appellera bien des fois ambiguïté – entre le corps comme source de possibilités et le corps comme source d'impossibilités, le corps comme sujet et le corps comme objet. Mais voyons d'abord ce que signifie le corps comme source de possibilités.

b. Le corps comme organe du ich kann, comme source de possibilités

Dans les cours sur *la Nature* qui traitaient de la pensée husserlienne, Merleau-Ponty souligne une idée qu'il a reprise tout au long de son parcours en tant que philosophe et écrivain. Il s'agit de l'idée du corps comme organe du *ich kann*, du je peux¹²⁶⁷. Le corps se place face au monde et aux choses dans une position de pouvoir :

« Lorsque j'aperçois un objet, j'ai conscience des possibilités motrices qui sont impliquées dans la perception de celui-ci. La conscience que j'ai de mon corps est une conscience glissante, le sentiment d'un pouvoir. J'ai conscience de mon corps comme

¹²⁶⁵ MacIntyre ira un peu plus loin en exprimant clairement que l'identité corporelle est animale et que, par conséquent, l'identité humaine est fondamentalement – bien que pas seulement [elle est aussi spirituelle] – animale. Merleau-Ponty, lui, manifestera une opinion plus nuancée sur cette identité corporelle. Nous choisissons de développer ce débat dans le point intitulé *corporéité et animalité*.

¹²⁶⁶ PP., p. 231.

¹²⁶⁷ Dans la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty affirme que l'idée du « je peux » apparaît fréquemment dans les inédits de Husserl. Voir: *Ibid.*, p. 160.

d'une puissance indivise et systématique d'organiser certains déroulements d'apparence perceptive »¹²⁶⁸.

Notre structure corporelle nous place face au monde dans un rapport de possibilités. Je sais, parce que j'en ai la possibilité, que je peux me lever, traverser cette pièce, saisir tel objet: « Mon corps m'apparaît, dit Merleau-Ponty, comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible »¹²⁶⁹. Le philosophe français l'a toujours soutenu: notre corps est notre moyen d'être au monde. Il en est « le pivot »¹²⁷⁰. C'est pourquoi, la connaissance que nous pouvons avoir du monde n'est pas d'abord intellectuelle mais corporelle ou pratique: « Si j'ai l'habitude de conduire une voiture, fait remarquer Merleau-Ponty, je l'engage dans un chemin et je vois que « "je peux passer" sans comparer la largeur du chemin à celle des ailes, comme je franchis une porte sans comparer la largeur de la porte à celle de mon corps »¹²⁷¹. Cette possibilité d'action m'est donnée avant tout parce que ma structure corporelle est en adéquation avec la structure du monde. Mon corps occupe une place dans le monde du fait même qu'il en est ; il provient de lui et, d'une certaine manière, lui appartient. Il est, en quelque sorte, fait de la même pâte que lui, bien que doté de puissances particulières qui lui permettent, comme nous l'avons vu précédemment, de l'investir d'une manière qui lui est propre et lui donner ainsi un sens nouveau¹²⁷². Dans un essai dédié à Husserl, Merleau-Ponty décrit ainsi cet extraordinaire rapport: « Entre les mouvements de mon corps et les "propriétés" de la chose qu'ils révèlent, le rapport est celui du "je peux" aux merveilles qu'il est en son pouvoir de susciter »¹²⁷³.

MacIntyre, dans *Dependent Rational Animals*, ne s'intéresse pas aussi clairement à cette notion de corporéité comme source de possibilités. Il en parle

¹²⁶⁸ N, pp. 106-107.

¹²⁶⁹ PP, p. 116.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹²⁷¹ Merleau-Ponty fait référence ici à Grünbaum. Voir: *Ibid.*, p. 167.

¹²⁷² Le concept de chair est celui qui viendra éclairer cette relation entre moi et le monde comme nous l'avons vu dans la partie dédiée au corps.

¹²⁷³ OPO, p. 1274.

toutefois dans un autre ouvrage *The Tasks of Philosophy* et plus précisément dans un essai – « *What is a human body ?* » – dédié au corps humain. A la question « qu'est-ce qu'un corps humain ? », il répondra que le corps humain est doué de certains pouvoirs de mouvements et d'expressions:

« Quelles sont les capacités et les pouvoirs spécifiques d'un corps humain ? Ce sont, en premier lieu, les capacités pour exercer certains mouvements de bras et de mains pour attraper ou cueillir, des mouvements de jambes pour marcher, s'agenouiller et donner des coups de pieds, des mouvements de tout le corps ou tout du moins d'une grande partie pour se tenir debout ou être assis, se coucher ou s'asseoir, des mouvements de la tête et des mouvements faciaux »¹²⁷⁴.

Après une série de distinctions entre les mouvements volontaires ou involontaires, le penseur américain insiste, dans ledit essai, sur le fait qu'un corps est un noyau de significations et d'expressions parce qu'il est uni à un esprit ; esprit qui imprègne nos actes de sens et de finalité: « Si un corps humain est un esprit incarné, un esprit humain correspondant est un ensemble de pouvoirs qui s'expriment eux-mêmes au travers d'un corps, dit-il »¹²⁷⁵. De cette manière, le corps détient une série de pouvoirs qui orientent notre existence personnelle. De même, la présence d'un esprit (*a mind*) marque et dirige notre moi corporel. Nous retrouvons chez MacIntyre, dans ce texte mais également dans *Dependent Rational Animals*, une tendance réitérante à vouloir maintenir unifiés le corps et l'esprit. Pour cet auteur, il est possible de distinguer intellectuellement, c'est-à-dire dans une démarche perspective analytique, le

¹²⁷⁴ "What then are the capacities and powers specific to a human body ? They are in first instance capacities for exercising movement, movements of arms and hands in reaching and picking, movement of legs in walking, kneeling, and kicking, movement of the whole body or of a large parts of it in standing or sitting up, lying or sitting down, movements of the head, and facial movements". MACINTYRE A., « What is a human body », in *The Tasks of Philosophy*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo Cambridge University Press, 2006, [pp. 86-103] p. 87.

¹²⁷⁵ "If a human body is an embodied mind, a human body correspondingly is a set of powers that express themselves through a body". *Ibid.*, p. 96.

mouvement corporel de l'intention qui le motive, mais dans la réalité (*in re*) il s'agit en fait d'une seule et même chose:

« [L]orsque quelques mouvements du corps sont l'expression d'une certaine pensée, sentiment, attitude ou décision, nous pourrions distinguer, dans une perspective analytique, le mouvement corporel effectué de ce qu'il exprime, mais, en réalité, précise-t-il, il n'y a pas deux événements distincts ou états des choses »¹²⁷⁶.

Pourtant, la prédominance de l'esprit sur le corps – bien que celui-ci soit « nature » au même titre que celui-là – est bien présente chez MacIntyre et se justifie par le choix anthropologique pour lequel il s'est décanté: celui de définir l'homme à partir de la fameuse proposition aristotélicienne « L'homme est un animal rationnel »¹²⁷⁷; la rationalité étant la différence spécifique, la marque distinctive. C'est pourquoi, dans « What is a human body », il ne peut faire autrement que de reconnaître la spécificité et l'autonomie de l'intelligence par rapport au corps:

« Néanmoins, bien que la pensée commence toujours à partir de et se fonde sur les matériaux issus du monde extérieur public, elle acquiert une véritable autonomie. Elle établit ses propres fins, elle se trouve elle-même enchevêtrée dans une grande variété de problèmes et d'obscurités, elle identifie les contraintes imposées par les nécessités logiques et conceptuelles, et, comme elle se déplace au travers et au-delà de ses fins, elle est toujours distinctement ma pensée, la pensée de ce penseur particulier. Pour dire qu'il s'agit de ma pensée, il faut dire d'abord que ma pensée commence à partir de et se fonde sur les conditions matérielles issues des expériences fournies par mon corps propre. Mais ma pensée acquiert une

¹²⁷⁶ “[W]hen some bodily movements is the expression of some thought, feeling, attitude, or decision, we may distinguish the bodily movement from what expresses for a certain analytical purposes, but there are not two distinct occurrences or states of affairs”: *Ibid.*, p. 91.

¹²⁷⁷ Nous retrouvons cette définition dans le titre même de son ouvrage *Dependent Rational Animals*.

identité comme mienne qui est dérivée de, mais devient d'une certaine manière indépendante de mon corps »¹²⁷⁸.

Cette inclination philosophique est certainement ce qui retient MacIntyre de développer, par ailleurs, une réflexion plus approfondie sur le rôle propre du corps humain comme a pu le faire en son temps Merleau-Ponty. Il terminera donc son essai en insistant sur le caractère énigmatique du corps:

« A la question "qu'est-ce qu'un corps humain" nous avons besoin de répondre, après avoir fourni l'explication la plus adéquate qu'il nous a été possible de faire jusqu'à présent, qu'il semble demeurer une énigme, une source de perplexité pour nous qui sommes des corps humains, conclut MacIntyre »¹²⁷⁹.

Le corps est une énigme en raison de l'ambivalence – ou, pour reprendre un thème pontien, de l'ambiguïté – qu'il manifeste en se présentant tantôt comme sujet, tantôt comme objet, tantôt comme source de possibilités, tantôt comme source d'impossibilités. Le corps est énigmatique ou ambigu avant tout pour un sujet qui le vit, car c'est bien dans l'expérience quotidienne que nous nous retrouvons confrontés aux problèmes liés à notre corporéité: « Car, affirme Merleau-Ponty, devant la pensée, étant un objet, le corps n'est pas ambigu ; il ne le devient que dans l'expérience que nous en avons »¹²⁸⁰. Un des problèmes majeurs qui traverse notre existence – et que MacIntyre ainsi que d'autres éthiciens ont voulu rendre compte – est celui du corps fragile, du corps

¹²⁷⁸ "Nonetheless, although thinking always begins from and relies upon materials drawn from the external public world, it does acquire a genuine autonomy. It sets its own goals, it finds itself entangled in a variety of problems and unclaritys, it identifies the constraints imposed by logical and conceptual necessities, and, as it moves towards and beyond its goals, it is always distinctively my thought, the thought of this particular thinker. To say that it is my thought is initially to say that is thought beginning from and relying upon materials drawn from the experiences afforded by my particular body. But my thought acquires an identity as mine that is derived from, but becomes in a significant way independent of the identity of my body". *Ibid.*, p. 98.

¹²⁷⁹ "To the question « What is a human body ? » we therefore need to respond that, when we have provided the most adequate account that we now can, it seems to remain an enigma, a source of puzzlement to all those of us who are human bodies". *Ibid.*, p. 101.

¹²⁸⁰ PP, p. 195.

vulnérable. La difficulté réside ici dans le fait qu'il nous semble effectivement que nous sommes notre corps, qu'il nous permet d'être « nous » et d'être voués à nos tâches dans le monde jusqu'à ce qu'un beau jour « tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire »¹²⁸¹. Notre drame existentiel commence certainement par la prise de conscience d'une corporéité présente à la fois comme force et faiblesse du vivant, véhicule de l'être-au-monde et herse infranchissable lorsque survient « un accident », une maladie, un handicap, la mort. Telle est l'ambiguïté du corps qui se présente comme source de possibilités, organe du *ich Kann* et source d'impossibilités, organe du *ich kann nicht*. C'est ce dernier point que nous allons développer maintenant toujours à l'occasion d'une mise en discussion entre Merleau-Ponty et MacIntyre.

c. Le corps vulnérable comme expérience du ich kann nicht

MacIntyre, à l'instar d'autres éthiciens de son temps, regrette la place qui a été accordée dans les théories morales actuelles aux facultés rationnelles – parmi elles, l'autonomie qui a été érigée en principe premier de la personne humaine – au détriment de la corporéité et de ses clauses de vulnérabilité et de dépendance. En ce sens, il remarque que la maladie ou le handicap sont traités par les personnes « en bonne santé » comme des afflictions qui toucheraient un groupe particulier de gens, autre, qui ont besoin d'une prise en charge extérieure plus ou moins conséquente:

« Lorsqu'on parle dans les livres de philosophie morale des malades, des personnes qui souffrent une lésion ou un handicap, remarque MacIntyre, on les traite presque exclusivement comme des individus qui peuvent être l'objet de bienveillance de la part des agents moraux qui apparaissent, quant à eux, comme sujets continuellement et constamment rationnels, doués de bonne santé et qui ne souffrent aucune altération. De cette façon, lorsque nous sommes invités à penser sur les afflictions du corps ou sur le handicap, nous les pensons comme "eux" différents de "nous", comme un groupe de personnes distinctes et non comme des individus similaires à nous et dans une situation dans laquelle nous avons pu nous

¹²⁸¹ OOE p. 1596.

voir quelques fois ou dans laquelle nous nous voyons maintenant ou nous nous verrons probablement dans un futur »¹²⁸².

Outre les enjeux éthiques liés à l'absence d'une réflexion sérieuse sur les thèmes concernant les afflictions du corps, MacIntyre pointe du doigt une question anthropologique indéniable: celle de notre identité en tant qu'êtres humains. Lorsque nous nous référons aux personnes en situation de handicap ou de maladie grave comme à un groupe *à part* ou quand, en accord avec une mentalité utilitariste, nous ne les considérons pas comme une priorité dans l'échelle de nos inquiétudes éthiques ; en réalité, nous dira MacIntyre, nous refusons de reconnaître que la vulnérabilité et la dépendance sont des traits fondamentaux de la condition humaine et que la situation particulière dans laquelle se trouve tel individu malade ou handicapé pourrait ou pourra être la nôtre: « Considérant ceux qui ont une lésion cérébrale ou qui subissent une grave incapacité de mouvement ou sont autistes, analyse MacIntyre, nous devons dire: ça aurait pu être nous. Leur infortune aurait pu être la nôtre et notre chance aurait pu être la leur »¹²⁸³. L'affirmation « j'aurai pu être lui » n'a donc pas seulement une résonance éthique. Elle a également ou même fondamentalement une résonance anthropologique qui consiste en la reconnaissance d'un autre moi-même dont la structure vitale est corporelle et, par conséquent, vulnérable.

Se pencher sur le thème de la vulnérabilité, c'est accepter d'ancrer la personne humaine dans le sol de sa contingence. Ainsi, être vivant, pour un être humain, implique la possession d'un éventail de potentialités (corporelles et intellectuelles), mais pas toujours et pas tout le temps. Tous les êtres humains

¹²⁸² "And when the ill, the injured and the otherwise disabled are presented in the pages of moral philosophy books, it is almost always exclusively as possible subjects of benevolence by moral agents who are themselves presented as though they were continuously rational, healthy and untroubled. So we are invited, when we do think of disability, to think of "the disabled" as "them", as other than "us", as a separate class, not ourselves as we have been, sometimes are now and may well be in the future". MACINTYRE A., *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 2.

¹²⁸³ "Of the brain-damaged, of those almost incapable of movement, of the autistic, of all such we have to say: this could have been us. Their mischances could have been ours, our good fortune have been theirs". *Ibid.*, pp. 100-101.

sont plus ou moins vulnérables selon les moments de l'existence – dans la petite enfance ou dans la vieillesse – mais quelques-uns le seront plus particulièrement – dans la maladie ou le handicap, par exemple. L'humanité est imprégnée d'une vulnérabilité commune¹²⁸⁴ (*a common vulnerability*) qui fait que nul n'est à l'abri de souffrir une détérioration due à l'âge, à la maladie ou à un accident. Merleau-Ponty rejoint cette idée lorsque, dans la *Phénoménologie*, il dit que mon « corps est ce noyau significatif qui se comporte comme une fonction générale et *qui cependant existe et est accessible à la maladie* »¹²⁸⁵. Le corps est source de possibilités, noyau significatif, véhicule de l'être-au-monde, mais parce qu'il est vivant – autrement dit parce qu'il est chair – il est sujet aux différentes vicissitudes de l'existence. L'incarnation est proprement, d'après Merleau-Ponty, une modalité d'être qui comprend ce mélange d'essence et d'existence¹²⁸⁶ ; le corps est le lieu de la rencontre entre la manifestation d'une puissance qui tend vers son accomplissement et une existence naturelle qui oriente, délimite et, dans un certain sens, freine cet accomplissement. De cette manière, le corps se comporte comme un être ambigu, un « être à deux faces » ou à « deux feuillets », « responsable de beaucoup d'absurdités, mais aussi de nos accomplissements les plus sûrs »¹²⁸⁷. En réalité, il s'agit pour Merleau-Ponty des deux côtés d'une même médaille. Le corps est à la fois sensible et sentant, enclin au plaisir et à la souffrance, source de possibilités et source d'impossibilités.

Nous devons dire maintenant que Merleau-Ponty n'a jamais fait de la vulnérabilité un objet d'étude dans ses cours sur la Nature. Nous ne trouverons aucun chapitre, en parcourant l'ensemble de son oeuvre, qui porte le nom « la vulnérabilité du corps ». Et pourtant, dès *La structure du comportement*, le philosophe français nous donne l'assurance que dans sa démarche phénoménologique toutes les dimensions de l'humain seront prises au sérieux y

¹²⁸⁴ KNIGHT Amber, « Disability as Vulnerability: Redistributing Precariousness in Democratic Ways », *The Journal of Politics*, vol. 76, n°1, January, 2014, [pp.15-26] p. 17.

¹²⁸⁵ PP, p. 172. Le surlignage de la deuxième partie de la phrase est de nous.

¹²⁸⁶ Merleau-Ponty parlera du corps comme du lieu où se laisse entrevoir le nœud de l'essence et de l'existence. Voir: *Ibid.*

¹²⁸⁷ Merleau-Ponty se référant à Valéry. Voir: OHA, p. 1385.

compris et surtout celles qui proviennent de la contingence du corps. En d'autres termes, la vulnérabilité est une problématique sous-jacente dans toute l'œuvre du philosophe. Problèmes de langage (aphasie), de relations avec le monde (schizophrénie), de membre fantômes (amputation) sont autant de thèmes qui le pousseront à tenter de saisir les relations existantes entre vie physique et vie personnelle. Pour ce faire, il aura recourt à la méthode phénoménologique¹²⁸⁸. De la sorte, le retour à l'expérience vécue nous révèle que nous ne sommes pas un esprit pur face à un monde à explorer intellectuellement mais que, au contraire, il nous est possible « de vivre (*erleben*) tel ou tel monde »¹²⁸⁹ parce que primordialement nous vivons (*leben*) ; nous respirons, nous nous alimentons, nous sommes ouverts aux couleurs, aux lumières, aux sons, aux corps d'autrui. L'existence humaine se définit dans une expression réciproque entre la vie corporelle et la vie spirituelle. Conforme à cette vision, Merleau-Ponty, dans une note de travail rapportée dans *Le visible et l'invisible*, signifiera comme cela cette réciprocité ou empiètement:

« Nous n'avons pas idée d'un esprit qui ne serait pas *doublé* d'un corps, qui ne s'établirait pas sur ce sol [...], cet autre côté est vraiment l'autre côté *du corps*, *déborde* en lui, empiète sur lui, est caché en lui et en même temps, a besoin de lui, se termine en lui, *s'ancre* en lui. Il y a un corps de l'esprit et un esprit du corps et un chiasme entre eux »¹²⁹⁰.

L'esprit s'ancre dans le corps – de même, la vie de l'esprit déborde, empiète, donne un sens nouveau à la vie du corps –, il a besoin de lui car il est son sol, son socle. Ce dernier n'est donc pas un simple objet devant la pensée. Il est notre « être primordial », notre mode d'être-au-monde avec toutes les qualités que nous lui avons prêté antérieurement, mais corporel quand même, c'est-à-dire naturel, matériel, soumis à la contingence, vulnérable. D'où

¹²⁸⁸ Pour de plus amples informations sur l'utilisation de la méthode phénoménologique de Merleau-Ponty se référer à l'article suivant: PERRUCHOU Stéphanie, « La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacia las cosas », in *Revista de filosofía*, vol. 42, n°1, 2017, pp. 59-76.

¹²⁸⁹ PP, p. 186.

¹²⁹⁰ VI, p. 307.

l'exclamation de Merleau-Ponty – qui est presque une revendication: « Oui ou non avons-nous un corps, c'est-à-dire non pas un objet de pensée permanent, mais une chair qui souffre quand elle est blessée, des mains qui touchent ? »¹²⁹¹.

L'attitude du Maître de conférences face à la vulnérabilité du corps est au fond la même que celle de MacIntyre. Elle consiste, d'une part, en l'acceptation de « ce côté » de notre être qui, parce qu'il est existant et naturel, est également vulnérable ; d'autre part, dans le dépassement personnel des afflictions liées au corps. Ce dépassement provient du sujet même quand il en a la capacité et des autres le cas échéant. L'importance de l'autre sera traitée dans le point suivant. Nous nous pencherons à présent sur la capacité de dépassement personnel mentionnée par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* puis dans la *Phénoménologie*. Dans *La structure*, plus précisément dans la partie dédiée à l'union entre l'âme et le corps, il évoque l'expérience de la maladie comme une découverte pour la conscience de la résistance du corps propre. Dans la maladie, celui-ci devient « une masse matérielle » qui s'interpose entre l'esprit et le monde:

« Mais la conscience découvre d'autre part, en particulier dans la maladie, une résistance du corps propre. [...] Puisqu'une maladie suffit à modifier le monde phénoménal, argumente Merleau-Ponty suivant un raisonnement cartésien, c'est donc que le corps fait écran entre nous et les choses. [...] Le monde se dédouble: il y aura le monde réel tel qu'il est hors de mon corps, et le monde tel qu'il est pour moi, numériquement distinct du premier ; [...]. Le corps propre est devenu une masse matérielle et corrélativement le sujet s'en retire pour contempler en lui-même ses représentations »¹²⁹².

Cette vision est vraie pour une pensée dualiste ou substantialiste mais pas pour une pensée qui concevrait un organisme comme une unité composée par des structures intégrées les unes aux autres. Il n'est pas question d'une substance (*la res cogitans*) qui s'opposerait ou s'imposerait à une autre substance

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 1762.

¹²⁹² SC, pp. 204-205.

(*la res extensa*). Le vivant est pour ainsi dire le résultat d'une « dialectique » entre différents niveaux qui empiètent les uns sur les autres. Dans la maladie, on assiste alors à une « désorganisation » de la structure physique qui affecte les autres dimensions de l'être (le vital et le psychique). Mais justement le fait de posséder différents niveaux, structures ou formes permet à l'homme de dépasser « ses handicaps » ou plutôt de les intégrer dans une nouvelle manière d'être-au-monde de telle façon qu'ils n'agissent plus en lui en vertu de cause. L'exemple choisi par Merleau-Ponty pour illustrer ses propos est celui du peintre Le Greco. Ce peintre aurait réussi à intégrer admirablement, dans sa manière même de peindre, le trouble visuel qui lui était attribué afin d'exprimer des versants de l'existence humaine jusqu'alors inconnus ou inexplorés¹²⁹³:

« Quand les particularités corporelles irrémédiables sont intégrées à l'ensemble de notre expérience, elles cessent d'avoir en nous la dignité de cause. [...]. Les accidents de notre constitution corporelle peuvent toujours jouer ce rôle de révélateurs, à condition qu'au lieu d'être subis comme des faits purs qui nous dominent, ils deviennent, par la conscience que nous en prenons, un moyen d'étendre notre connaissance. A la limite, le trouble visuel supposé du Greco a été conquis par lui et si profondément intégré à sa manière de penser et d'être qu'il apparaît enfin comme l'expression nécessaire de son être beaucoup plus que comme une particularité imposée du dehors »¹²⁹⁴.

Ce qui est mis en évidence ci-dessus, c'est la faculté que possède l'être humain pour transformer en atout ou intégrer à la totalité de sa vie un conditionnement ne dépendant pas de sa volonté ; tel est le cas plus récemment des sœurs Pleyne qui, frappées par une maladie orpheline, ont su inventer une nouvelle forme de frapper les touches du piano et d'interpréter la musique:

¹²⁹³ Les corps peints par le Greco ont souvent une forme allongée ou serpentine. Une des interprétations de cette caractéristique singulière consiste à accuser les troubles de vision du peintre. Merleau-Ponty n'est pas totalement d'accord avec cette vision. Là où certains voient une faiblesse, le philosophe voit plutôt un exemple d'intégration et de dépassement des conditions purement physiologiques.

¹²⁹⁴ *Ibid.*, p.219.

« Les évènements corporels, ajoute encore Merleau-Ponty, ont cessé de constituer des cycles autonomes, de suivre les schémas abstraits de la biologie et de la psychologie, pour recevoir un sens nouveau »¹²⁹⁵.

La maladie, la douleur, la fatigue changent notre manière d'être au monde: « Sommeil, réveil, maladie, santé ne sont pas des modalités de la conscience ou de la volonté, ils supposent un "pas existentiel" »¹²⁹⁶. Ces affections du corps troublent notre existence et nous obligent parfois à changer nos habitudes. Outre le poids réel que nous portons au travers des difficultés – « elles deviennent insupportables en effet, reconnaîtra Merleau-Ponty »¹²⁹⁷ – l'attitude que nous adopterons est influencée à chaque instant par nos préférences vitales. Nous « n'aimons pas » être fatigués ou malades, devoir freiner notre rythme de vie, devoir limiter nos actions. Nous n'avons pas choisi cette manière d'être au monde. De plus, la présence des autres et du monde qui demeurent les mêmes renforcent encore plus le sentiment que, dans l'état de fatigue ou de maladie, quelque chose nous a été enlevé. Pourtant, notre condition corporelle et vulnérable n'est-elle pas « le prix que nous payons pour être au monde »¹²⁹⁸ ? Etre libre, pour Merleau-Ponty, ne consiste pas à alimenter un fossé entre le corps et l'âme au profit de cette dernière par le rejet ou la peur de la contingence. Au contraire, nous sommes véritablement libres que lorsque nous assumons notre situation naturelle et contingente, lorsque nous vivons le présent. En définitive, lorsque nous épousons le sens d'une « vie toute nue »¹²⁹⁹. Ainsi et seulement ainsi, nous avons la possibilité de la dépasser et de progresser:

« C'est en étant sans restrictions ni réserves ce que je suis à présent que j'ai chance de progresser, soutient le phénoménologue français, c'est en vivant mon temps que je

¹²⁹⁵ SC, p. 219.

¹²⁹⁶ Merleau-Ponty citant Binswanger. Voir: PP, p. 191.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 504.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 496.

¹²⁹⁹ Expression utilisée par Merleau-Ponty pour définir l'attitude existentielle de Montaigne. Faire le choix d'une vie toute nue, c'est assumer et accepter la vie dans toutes ses facettes avec ses degrés de contingence et d'absurdité. Voir: OLM, p. 1353.

peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assumant ce que je suis par hasard [...] que je peux aller au-delà »¹³⁰⁰.

C'est pourquoi, l'homme admirable ne sera jamais pour Merleau-Ponty celui qui soutient la raison contre le corps, ni celui qui considère ce dernier comme le fardeau de notre existence humaine. Le héros, c'est le vivant, celui qui sait se reconnaître vulnérable, mais qui, en même temps, est capable de se dépasser, de donner un sens nouveau à la situation qu'il traverse.

« Le petit "homme qui est dans l'homme" [une raison dans un corps], ce n'est que le fantôme de nos opérations expressives réussies, et l'homme qui est admirable c'est celui qui, installé dans son corps fragile, dans un langage qui a déjà tant parlé, dans une histoire titubante, se rassemble et se met à voir, à comprendre, à signifier »¹³⁰¹.

L'homme admirable est aussi celui qui reconnaît la nécessité d'être inséré dans un réseau de relations humaines ou, pour reprendre les mots de MacIntyre, qui se reconnaît comme un être profondément dépendant des autres. L'autre n'est pas d'abord, comme chez Sartre, l'être qui limite ma liberté. Il est un autre moi-même qui peut m'aider, me soutenir, m'aider à me réaliser. De cette façon, Merleau-Ponty achèvera la *Phénoménologie de la perception* en reprenant les mots de Saint-Exupéry: « L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme »¹³⁰².

d. Autrui

MacIntyre, dans *Dependent Rational Animals*, propose de reconnaître la dépendance comme un autre trait constitutif de la personne humaine. Il part pour cela d'un fait indéniable: tous les hommes dépendent des autres pour leur survivance et leur développement personnel, cela est d'autant plus vrai dans les

¹³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 519-520.

¹³⁰¹ OHA, p. 1394.

¹³⁰² Merleau-Ponty citant Saint-Exupéry. Voir: PP, p. 520.

situations de maladie et de handicap. Ainsi, dans les premières lignes de son texte nous pouvons lire: « Le plus habituel est que tout individu dépende des autres pour sa survivance, [...] lorsqu'il est confronté à une maladie ou une lésion corporelle, à une mauvaise alimentation, des troubles mentaux, des agressions ou des négligences humaines »¹³⁰³. L'analyse de l'éthicien est percutante dans le sens où il ne perçoit pas la dépendance de façon négative, mais plutôt comme une caractéristique liée à notre condition naturelle, animale. C'est pourquoi, son raisonnement nécessite passer des mœurs à la nature afin de montrer que tant la vulnérabilité comme la dépendance ne sont pas des fléaux sinon des particularités naturelles que nous possédons en commun avec les animaux. Tout animal est plus ou moins dépendant des autres selon les différents moments de sa vie. Cela est évident dans les premières (l'enfance) et les dernières (la vieillesse) années de toute existence¹³⁰⁴. Ainsi, les êtres humains ont besoin des autres pour se réaliser et être heureux autant que le corps a besoin d'aliments pour continuer de vivre. Toutefois, pour certains, cette dépendance se prolongera dans le temps à cause des raisons évoquées plus haut. Ces situations particulières de vulnérabilité nous procurent le sentiment que la dépendance – entendue comme perte d'autonomie – ne concernent qu'un nombre réduit de personnes et que l'attitude face à elles doit être celle d'un élan purement humanitaire:

« Nous reconnaissons habituellement et en termes généraux, la dépendance des autres, normalement comme quelque chose de nécessaire pour atteindre des objectifs positifs, mais en général il y a un manque de reconnaissance de l'importance de cette dépendance et du fait que, de plusieurs manières, elle provient de la vulnérabilité et des afflictions »¹³⁰⁵.

¹³⁰³ "It is most often the others that we owe our survival, [...], as we encounter bodily illness and injury, inadequate nutrition, mental defect and disturbance, and human aggression and neglect". MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 5.

¹³⁰⁴ *Ibid.*

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 3.

MacIntyre fait alors appel à la reconnaissance d'une nature corporelle commune, vulnérable et dépendante. Cette reconnaissance qui résulte d'un effort moral d'acceptation est, pour autant, de l'ordre de la vertu. Pour éprouver une réelle compassion, nous devons accepter premièrement que l'homme véritable n'est pas l'homme magnanime d'Aristote¹³⁰⁶ – c'est-à-dire celui qui donne plus qu'il ne reçoit – mais l'être potentiellement vulnérable et dépendant qui peut se briser autant qu'il est capable des plus grands exploits et qui, par conséquent, a besoin de recevoir grandement avant d'être capable de donner à son tour. La prise de conscience d'être fondamentalement un donné qui se construit en recevant est la clé qui permettra à l'homme d'expérimenter une véritable empathie envers les plus défavorisés. Nous avons tous été, nous sommes et nous pourrions tous devenir plus dépendants les uns des autres. De cette manière, la réponse morale correcte est celle de la générosité et de l'amour : en cherchant le bien de l'autre, je cherche également mon propre bien. Dans une telle pensée, le sentiment de compassion n'est pas suffisant. MacIntyre proposera alors en substitution un concept thomasien pour le moins étonnant: celui de la miséricorde comme vertu. La vertu de miséricorde implique la reconnaissance d'une misère qui pourrait être la mienne et qui me pousse à agir peu importe la personne affectée ou le degré de souffrance¹³⁰⁷.

Bien que Merleau-Ponty ne traite pas du thème de la dépendance de manière aussi explicite que son congénère¹³⁰⁸ –rappelons que l'éthique n'est pas son domaine propre – « l'autre », qui apparaît régulièrement comme « Autrui », occupe une place tout aussi fondamentale dans sa pensée. Sa philosophie a d'ailleurs souvent été décrite comme une philosophie de la relation ou une philosophie du lien: « Nous avons à faire à une philosophie de la relation, affirme la philosophe Agata Zielinski à du "*pas sans l'autre*" – prolongement du

¹³⁰⁶ MacIntyre critique l'image du modèle de vertu d'Aristote: l'homme magnanime. L'homme magnanime est celui qui donne justement et qui n'aime pas reconnaître son besoin d'aide ou de consolation de la part des autres. « Il a honte de recevoir de l'aide car c'est le propre du supérieur d'offrir de l'aide et le propre de l'inférieur de la recevoir » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, IV, 1124b 9-10). Voir: *Ibid.*, p. 7.

¹³⁰⁷ Pour plus d'informations, voir : *Ibid.*, p. 121.

¹³⁰⁸ Comme pour le thème de la vulnérabilité, nous considérons que le thème de la dépendance à l'autre entendue comme interdépendance est très présent dans l'œuvre de Merleau-Ponty.

“*nicht ohne*” heideggerien, avec une insistance sur la réciprocité »¹³⁰⁹. Entre Autrui et moi, il y a une appartenance à un même mode d'être qui justifie sinon la dépendance, du moins l'interdépendance. Le philosophe français reprend justement le concept husserlien d'*Einfühlung* pour signifier la communion (l'empathie) qui nous lie aux autres. Nous sommes en circuit avec les autres parce que nous sommes faits de la même « chair » ; vibration de notre être pour autrui et vibration d'autrui pour nous. Rappelons cette note préparatoire des cours sur la Nature de Merleau-Ponty:

« Parmi les choses, il y a des corps vivants “semblables”. Ceux-ci vont s'insérer dans le circuit de ma main à ma main. L'accouplement de ma main et de ma main = reconnaissance d'un “comportement” dans ce qui paraissait “chose”, la main active vit à distance de l'autre. De même l'accouplement de ma main et de la main d'autrui: mon schéma corporel comme animal de conduites vit à distance dans le vivant extérieur. Il y a entre eux un rapport charnel, une extension du narcissisme du corps. Ce narcissisme est aussi ouverture à la généralité: je vis comme miens les comportements offerts et je les vois animés par un schéma corporel. [...] Mon schéma corporel se projette dans les autres et les introjecte, a des rapports d'être avec eux, recherche l'identification, s'apparaît comme indivis avec eux, les désire »¹³¹⁰.

L'autre est un prolongement de moi-même¹³¹¹. Il apparaît de « mon côté » et la relation avec lui est plutôt latérale que frontale: « Tout autre est un autre moi-même, argumente Merleau-Ponty. Il est comme ce double que tel malade sent toujours à son côté, qui lui ressemble comme un frère, qu'il ne saurait jamais fixer sans le faire disparaître, et qui visiblement n'est qu'un prolongement au dehors de lui-même puisqu'un peu d'attention suffit à le

¹³⁰⁹ ZIELINSKI A., « Chair et empathie: Quelques éléments pour penser l'incarnation comme compassion », in *Transversalités*, vol. 4, n°112, octobre-décembre, 2009 [pp. 187-199], p. 187.

¹³¹⁰ N, p.287.

¹³¹¹ Merleau-Ponty parle même, dans ses cours sur la Nature, « d'enracinement naturel du pour autrui ». *Ibid.*, p. 272.

réduire »¹³¹². L'*Einfühlung* qui nous lie aux autres est, pour le phénoménologue français, de l'ordre de « l'intuition » plutôt que de l'ordre de la vertu, mais tant chez lui comme chez MacIntyre une dépendance positive est inévitable – dépendance entendue comme interdépendance – en raison d'une « passivité primordiale »¹³¹³. « Chair », « corps vivant », « corps vécu », « animalité »: c'est bien une présence corporelle qui nous rend à la fois vulnérables et solidaires devant les mêmes événements du monde: « Je ne me contente pas de reconnaître que le monde a des effets sur autrui, commentera encore Zielinski ; je prends part au poids du monde sur l'autre »¹³¹⁴.

L'attitude humaine que défend Merleau-Ponty dans cette reconnaissance de partage d'une même condition corporelle, vulnérable et dépendante, n'est pas si différente de celle de MacIntyre: c'est par l'amour que je rejoins l'autre. Dans une Conférence à Mexico intitulée « Autrui » et prononcée en 1949, il parle ainsi de ce que, selon lui, signifie aimer: « Dans amour il y a " passage de moi en autrui et d'autrui en moi " et encore « Je passe en autrui et autrui passe en moi »¹³¹⁵. L'amour consiste en un passage de l'un à l'autre, un empiètement positif justifié par la reconnaissance d'un autre soi-même à la fois semblable et différent. Aimer c'est accepter de ne pas être seul – Merleau-Ponty s'oppose tant à la conception cartésienne du Cogito solitaire qu'à celle de Sartre lorsqu'il considère que « l'enfer c'est les autres – et que l'autre puisse avoir une influence sur moi: « Aimer c'est accepter de subir une influence de la part de l'autre et d'exercer aussi sur lui une influence »¹³¹⁶. Il n'y a pas de perte de liberté ou d'autonomie dans une perspective d'acceptation et de respect. Au contraire, l'amour et le soutien d'autrui sont le moteur qui permet à un homme de poser les actes les plus héroïques. Le penseur français prend justement l'exemple, dans

¹³¹² OPM, pp. 1528-1529.

¹³¹³ ZIELINSKI A., « Chair et empathie : Quelques éléments pour penser l'incarnation comme compassion », *art. cit.*, p. 195.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

¹³¹⁵ Inédit recueilli par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: De SAINT AUBERT E., *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 69,

¹³¹⁶ Merleau-Ponty cité par Emmanuel de Saint Aubert. Voir: *Ibid.*, p. 62.

la *Phénoménologie*, d'un homme que l'on torture et qui refuse de parler au nom de ceux qu'il aime:

« On torture un homme pour le faire parler. S'il refuse de donner les noms et les adresses qu'on veut lui arracher ce n'est pas par une décision solitaire et sans appuis ; il se sentait encore avec ses camarades, et, encore engagé dans la lutte commune, il était comme incapable de parler (...). Ce n'est pas finalement une conscience nue qui résiste à la douleur, mais le prisonnier avec ses camarades ou avec ce qu'il aime et sous le regard de ce qu'il vit, ou enfin la conscience avec sa solitude orgueilleusement voulue, c'est-à-dire encore un certain mode du *Mit-sein* »¹³¹⁷.

Le *Mit-sein* qu'expérimente l'être humain provient en premier lieu – nous l'avons vu tant chez Merleau-Ponty comme chez MacIntyre – d'une constitution avant tout corporelle et, pour MacIntyre, animale. Pour ce dernier, notre inclination pour la vie en communauté s'explique par une nature animale. Merleau-Ponty a également manifesté un grand intérêt pour la vie animale dans ses cours sur la Nature parlant même d'un *Ineinander* entre les animaux et les hommes. Le débat autour de l'animalité va donc constituer une pièce centrale de ce dialogue où les questions phares touchent essentiellement à l'identité humaine: qu'est-ce qui nous constitue comme êtres humains ?

3.2 Corporéité et animalité

Derrière la question de la vulnérabilité, nous l'avons vu, se trouve la question de la corporéité et derrière celle-là se trouve une question encore plus profonde: celle de l'identité humaine. Que signifie être « homme » ? Que sommes-nous ou plutôt qui sommes-nous ? Pour MacIntyre, la réponse est claire: « L'identité humaine est fondamentalement corporelle (bien qu'elle ne

¹³¹⁷ PP, p. 517.

soit pas que cela¹³¹⁸) et est, par conséquent, identité animale »¹³¹⁹. En précisant ce qu'il entend par identité corporelle, il nous semble qu'il souhaite, dans un premier temps, mettre l'accent sur notre provenance naturelle¹³²⁰: l'identité humaine est fondamentalement corporelle ou, ce qui revient au même pour lui, animale. En ce sens, il rejoint Merleau-Ponty lorsque ce dernier considère que le sol de toute existence humaine est naturel. Rappelons que le corps est, pour le philosophe français, « un moi naturel, un courant d'existence donnée »¹³²¹ qui sous-tend toutes nos actions de telle façon que nous sommes incapables de discerner si les forces qui nous poussent en avant proviennent de lui ou de notre volonté consciente. MacIntyre paraît s'écarter toutefois de Merleau-Ponty quand, dans un deuxième temps, il insiste sur le fait qu'être « corporel » et être « animal » sont une seule et même chose offrant ainsi la perspective d'un homme composé d'une nature animale d'un côté, et d'une nature rationnelle, de l'autre. A continuation, nous allons tenter de comprendre comment « l'animalité » concerne ontologiquement l'homme chez l'un et l'autre penseur.

a. L'animalité chez MacIntyre

Pour MacIntyre, les hommes sont vulnérables à toutes sortes d'afflictions en raison de leur condition corporelle. La corporéité fait partie de l'identité de la personne comme nous l'avons exposé dans la première partie de ce dialogue (corporéité-vulnérabilité) de telle manière que, pour nos auteurs, nous devons dire que « nous sommes notre corps ». De la sorte, la vulnérabilité est également un critère constitutif et identitaire ; ce qui implique, au niveau moral, une attention particulière envers les plus fragilisés. Mais le penseur écossais ne s'arrête pas là dans son argumentation. Il va un peu plus loin dans la réflexion anthropologique en affirmant que l'identité corporelle est avant tout une

¹³¹⁸ Ici MacIntyre tient à préciser que l'identité humaine est fondamentalement animale, mais pas seulement. Elle est également rationnelle. L'homme est donc à la fois animal et rationnel.

¹³¹⁹ "Human identity is primarily, even if not only, bodily and therefore animal identity [...]". MACINTYRE A., *Dependent Rational Animals*, op. cit., p. 8.

¹³²⁰ Rappelons que *Dependent Rational Animals* est composé de trois conférences que MacIntyre a prononcées en hommage au Docteur Paul Carus et qui s'inscrivaient dans une série de conférences tournant autour des thèmes touchant à *l'expérience et à la nature*.

¹³²¹ PP, p. 199.

identité animale. Selon lui, l'attention démesurée de la part des différentes théories éthiques et philosophiques envers la rationalité humaine provient d'un manque de reconnaissance de l'importance de la dimension animale-corporelle de l'homme qui est à la fois fragile et vulnérable: « [N]ous nous considérons et nous nous imaginons nous-mêmes comme différents des animaux, libres des dangers d'une condition de "simple" animalité »¹³²² Le corps humain est un corps animal parce qu'il possède « l'identité et la cohésion de tout corps animal »¹³²³, c'est-à-dire, l'unité propre à un organisme, la capacité de sentir, d'éprouver du plaisir ou de la douleur, d'avoir un début et une fin, de croître, de se nourrir, de se reproduire, etc.

MacIntyre soutient, par ailleurs, que certaines capacités qui ne relèvent pas de la simple corporéité – et qui sont généralement considérées comme proprement humaines – se retrouvent cependant chez certains animaux supérieurs¹³²⁴. Il établit ainsi un lien de parenté étroit entre les animaux et les hommes en démontrant qu'il n'y a pas tant de différences entre le comportement des uns et des autres. Il s'agit plutôt d'une question de degrés ou de niveaux entre eux. En accord avec cette vision, nous retrouverions quelques préconfigurations de certains traits proprement humains – parmi eux la rationalité – dans le comportement animal: « Reconnaître qu'il existe des préconditions animales pour la rationalité humaine oblige à penser la relation entre les êtres humains et les animaux en termes d'échelle ou de spectre, et non à partir d'une ligne divisoire entre "eux" et "nous" »¹³²⁵. L'homme, d'après

¹³²² "[W]e conceive of ourselves and imagine ourselves as other than animal, as exempt from the hazardous condition of "mere" animality". MACINTYRE A., *Dependent Rational Animal*, op. cit., p. 4.

¹³²³ "They have underestimated the importance of the fact that our bodies are animal bodies with the identity and continuities of animal bodies". *Ibid.*, p. 6.

¹³²⁴ MacIntyre arbore une longue analyse du chapitre 2 au chapitre 6 pour démontrer qu'un grand nombre d'attitudes et de comportements se retrouvent pareillement chez les hommes et chez certains animaux comme par exemple la capacité de reconnaître une intention (un chien sait reconnaître l'intention d'un ordre), la capacité d'apprentissage, la capacité d'élaborer des stratégies (des moyens) avec d'autres membres de la même espèce pour atteindre une certaine fin (chez les dauphins, pour chasser ou pour éviter un danger), la réalisation de jeux, etc.

¹³²⁵ "To acknowledge that there are these animal preconditions for human rationality requires us to think of the relationship of human beings to members of other intelligent species

MacIntyre, occuperait une position supérieure dans cette échelle à cause de l'usage particulier et original qu'il donnerait à ses capacités. Il faut donc distinguer en lui aussi les fonctions ou dimensions purement animales – ce sont celles qui ne changent pas – des fonctions qui ont été « humanisées ». Dans tous les cas, il reste un animal humain:

« [L']être humain se convertit en un animal reconduit et refait, mais pas en autre chose. La seconde nature de l'homme, sa nature culturelle formée comme être parlant un langage, est un ensemble de transformations partielles, mais seulement partielles, de sa première nature animale. L'être humain continue d'être un être animal avec une identité animale »¹³²⁶.

Cette origine animale se constate tout particulièrement dans la petite enfance où le passage n'a pas été complètement réalisé entre une simple animalité et une animalité rationnelle. L'enfant passe, notamment grâce à l'éducation, par diverses phases d'évolution où il apprend à reconnaître que certains biens – moins liés à sa nature animale – sont supérieurs à d'autres. Par l'éducation et l'apprentissage de jeux toujours plus élaborés, il vivra petit à petit une transition entre une recherche motivée uniquement par la satisfaction de ses besoins immédiats et une recherche des biens moraux et intellectuels:

« [L']enfant [pour devenir un raisonneur moral] a dû apprendre à se distancier de ses propres désirs et à se demander si la satisfaction du ici et maintenant de l'un ou l'autre de ses désirs était le meilleur pour lui ; de cette manière, l'enfant passe d'un état animal initial *qui a des raisons pour agir d'une manière déterminée* à une condition spécifiquement

in terms of a scale or a spectrum rather than of a single line of division between "them" and "thus". *Ibid.*, p. 57.

¹³²⁶ "[W]e thereby become are redirected and remade animals and not something else. Our second culturally formed language-using nature is a set of partial, but only partial, transformations of our first animal nature. We remain animal selves with animal identities". *Ibid.*, p. 49.

humaine où il est capable d'évaluer ces raisons, les réviser ou les rejeter et les remplacer par d'autres »¹³²⁷.

L'enfance est peut-être l'étape humaine qui exprime le mieux notre origine corporelle et animale. MacIntyre s'appuie donc plus que jamais sur la définition aristotélicienne de l'être humain comme « animal rationnel » comprise comme une continuité entre les animaux et les hommes et non comme une addition contingente externe d'une nature animale et d'une nature rationnelle¹³²⁸. Selon cette vision, l'homme est à la base un animal dont certaines de ses fonctions ont été sublimées, transcendées mais sans être moins animal et dépendant pour autant.

b. Animalité chez Merleau-Ponty

Merleau-Ponty, tout comme MacIntyre, s'est opposé à une vision appauvrissante de l'animalité. Il n'y a pas l'animal d'un côté, mû uniquement par des instincts et des relations physico-chimiques et la rationalité humaine de l'autre, qui donnerait du sens à une dimension corporelle trop fragile. Autant l'homme que l'animal expriment, au travers de leurs agissements, *un comportement*¹³²⁹: « On dit d'un homme ou d'un animal qu'il a un comportement, affirme Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*, on ne le dit d'un acide, d'un électron, d'un caillou ou d'un nuage que par métaphore »¹³³⁰. En ce sens et parce que l'un comme l'autre présentent des formes de vie qui se ressemblent, leurs comportements méritent d'être étudiés plus attentivement. C'est d'ailleurs ce que va faire le phénoménologue français dans *La structure du comportement*¹³³¹ et c'est ce qu'il réitérera dans ses cours sur la Nature¹³³².

¹³²⁷ "For what the child has had to learn in order to be so educable is how to stand back from its own desire is one which it is best for it to satisfy here and now and so the child moves beyond its initial animal state of *having reasons for acting in this way rather than that* towards its specifically human state of *being able to evaluate those reasons, to revise them or to abandon them and replace them with others*". MACINTYRE A., *Dependent Rational Animal*, *op. cit.*, p. 91.

¹³²⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

¹³²⁹ A ce titre, la rationalité n'est ni plus ni moins qu'une nouvelle forme de comportement.

¹³³⁰ SC, p. 2.

¹³³¹ Dans cet ouvrage, Merleau-Ponty distingue entre les comportements inférieurs et les comportements supérieurs et entre les différentes formes de vie (syncrétiques, amovibles, symboliques). Les niveaux supérieurs transcendent et subliment les niveaux inférieurs.

Dans les cours sur l'animalité (1957-1958), il décrit divers comportements animaux qui s'apparentent aux comportements humains comme le fait d'avoir un *Umwelt*, de tendre vers un optimum, d'utiliser certains moyens pour atteindre quelques fins, de savoir interpréter des signaux de l'extérieur et d'y répondre avec des actions plus ou moins fines, d'élaborer des éléments pré-culturels¹³³³. Toutes ces similitudes ou ressemblances semblent bien révéler une « parenté étrange homme-animaux »¹³³⁴. Etienne Bimbenet interprète l'analyse de Merleau-Ponty comme une descente vers l'archéologie naturelle qui fonde toute vie humaine: « On peut dire qu'ici, explique Bimbenet, Merleau-Ponty va dans le sens de sa pente la plus naturelle, sa pente archéologique ou descendante, qui enracine notre humanité dans "une Nature primordiale", ou encore dans un "principe barbare" »¹³³⁵. Cette « nature primordiale » ou « principe barbare » est ce « courant d'existence donné » que nous partageons avec les autres êtres de la nature et plus particulièrement avec les êtres vivants organisés: « Par là il y a "parenté" des vivants et de nous avec eux »¹³³⁶. C'est parce que nous sommes vivants nous-mêmes avec tout ce que cela implique – perception, désir, sensations – que nous comprenons « par sympathie » les autres vivants. Le rapport de l'homme avec l'animal ou la nature doit, pour autant, être étudié à partir du concept *Ineinander*¹³³⁷: « De même qu'il y a *Ineinander* de la vie-physico-chimie, réalisation de la vie comme pli ou singularité de la physico-chimie – ou structure – de même l'homme est à prendre dans l'*Ineinander* avec animalité et Nature »¹³³⁸. Nous partageons une même situation sensible, un passé naturel commun qui fait que s'il existait

¹³³² Dans les cours sur la Nature dédiés à l'animalité, Merleau-Ponty opère diverses classifications entre les animaux inférieurs (animaux inférieurs de type machines-animaux inférieurs organisateurs) et les animaux supérieurs.

¹³³³ Nous retrouvons tous ces éléments dans les cours sur la Nature. Voir: N, pp. 220-237.

¹³³⁴ *Ibid.*, p.277.

¹³³⁵ BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », *art. cit.*, p. 173.

¹³³⁶ N, p.318.

¹³³⁷ Rappelons que Merleau-Ponty entend l'*Ineinander* comme une adhérence ou inhérence de l'un à l'autre: « [L]inhérence du soi au monde ou du monde au soi, du soi à l'autre et de l'autre au soi, ce que Husserl appelle l'*Ineinander* ». Voir: RC, p. 89.

¹³³⁸ *Ibid.*, p. 269.

quelqu'un pour lire le premier être animal, nous dira Merleau-Ponty, on pourrait y voir en lui comme la préfiguration de tous les êtres animaux et humains¹³³⁹.

Mais cette parenté reste « étrange », car étant hommes – avec tout ce que l'humanité suppose – nous ne comprenons réellement l'animalité que par « projection-introjection »¹³⁴⁰. C'est pourquoi, pour Merleau-Ponty, seule la pensée mythique peut rendre compte du rapport homme-animal. L'homme est à la fois proche et éloigné de l'animal, car il s'en est détaché avec l'apparition chez lui de la fonction symbolique

« Notre rapport à l'animal est donc un rapport contradictoire, précise Bimbenet, à la fois intime et lointain ; l'animal est à la fois le plus familier, en vertu d'une expressivité charnelle que nous partageons avec toute vie – et le plus étrange, en vertu d'un pouvoir d'objectiver le milieu qui s'appelle la fonction symbolique, et qui nous sépare à jamais de la simple animalité »¹³⁴¹.

Dans les cours sur la Nature, Merleau-Ponty insiste sur cette séparation ou détachement à plusieurs reprises. Ainsi la corporéité humaine qui pourrait être la dimension qui s'apparente le plus à l'animalité est, en réalité « une nouvelle manière d'être corps »¹³⁴². D'après le philosophe, l'évolution a opéré la transition entre l'animalité et le corps humain. Par conséquent, autant l'un comme l'autre représentent différentes façons de se comporter et d'être au monde. Nous saisissons dès lors pourquoi Ponty utilise les termes « projection-introjection » pour qualifier les rapports que nous pouvons établir

¹³³⁹ *Ibid.*, p. 338.

¹³⁴⁰ Projection de qualités humaines chez l'animal et introjection de traits animaux chez l'homme. D'où certaines expressions comme « futé comme un renard », « sournois comme un serpent ». Pour plus d'informations voir la partie dédiée au corps dans *La Nature*.

¹³⁴¹ BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », *art. cit.*, pp. 173-174.

¹³⁴² N., p. 269.

entre nous et les animaux. De fait, « la ressemblance n'a peut-être de sens que pour l'œil humain »¹³⁴³.

Il est donc nécessaire de parler de corps humain et de corps animal, de vie humaine et de vie animale¹³⁴⁴. L'homme n'est pas l'addition d'une raison à l'animalité comme s'il s'agissait de deux substances distinctes: « Réciproquement l'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison – Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps: avant d'être raison l'humanité est une autre forme de corporéité »¹³⁴⁵. Merleau-Ponty veut signifier par-là que les rapports entre l'homme et l'animal ne sont pas de l'ordre de la hiérarchie, mais de l'*Ineinander*, de la latéralité. L'homme est devenu homme par échappement de la condition animale et non par « acquisition » verticale d'une raison: « On étudie l'homme dans son corps pour le voir émerger différent de l'animal, mais non par addition de raison, bref dans l'*Ineinander* avec l'animal (étranges anticipations ou caricatures de l'homme chez l'animal), par échappement et non par superposition »¹³⁴⁶. Nous trouvons déjà dès *La structure du comportement* un rejet de la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal raisonnable » comprise – la précision sera faite dans les cours sur la Nature – comme animalité +raison: « L'esprit n'est pas une différence spécifique qui viendrait s'ajouter à l'être vital ou psychique pour en faire un homme. L'homme n'est pas un animal raisonnable. L'apparition de la raison ne laisse pas intacte en lui une sphère des instincts fermée sur soi »¹³⁴⁷.

Il ne s'agit donc pas de deux substances qui doivent communiquer l'une avec l'autre ou dominer l'une sur l'autre mais de l'intégration de certaines fonctions (animales) par des fonctions supérieures (catégoriales). L'apparition d'un nouvel ordre a transformé les ordres jusqu'ici présents (vital, animal): « Il vaudrait mieux dire dans ce cas que le fonctionnement corporel est intégré à un niveau supérieur à celui de la vie et que le corps est vraiment devenu corps

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 247.

¹³⁴⁴ SC, pp. 195-196

¹³⁴⁵ N, p. 269.

¹³⁴⁶ *Ibid.*, p. 277.

¹³⁴⁷ SC, p. 196.

humain »¹³⁴⁸. L'homme est donc différent de l'animal mais déjà dans sa corporéité. Bimbenet, dans son article « L'homme ne peut jamais être un animal », fait référence au concept de chair qui apparaît dans l'ontologie terminale de Merleau-Ponty: « [L]a chair n'est pas une corporéité simplement animale: la chair est spécifiquement humaine, comme dit Merleau-Ponty, elle est "une autre manière d'être corps". Elle est l'animalité transformée par la raison, sublimée par l'esprit »¹³⁴⁹. Ainsi, sentir, marcher, respirer, se nourrir, « c'est déjà être homme, dira Merleau-Ponty. Être chair, c'est déjà être homme¹³⁵⁰ ». En définitive, pour l'homme, accomplir les fonctions les plus basiques, les plus corporelles c'est le faire de manière humaine.

c. Mise en discussion

Bien que les deux penseurs cherchent à revaloriser la place du corps chez la personne et à offrir une conception plus large de ce que signifie « être animal », leurs visions finales restent néanmoins très différentes. Alors que pour MacIntyre l'identité corporelle humaine est une identité animale, pour Merleau-Ponty elle demeure plus que jamais une identité humaine. Même la chair, le fait de sentir est une capacité proprement humaine. Cela ne signifie pas un refus de reconnaître l'origine commune de l'homme et de l'animal. Au contraire, il voit même des adhérences (c'est pourquoi on parlait d'*Ineinander*) chez l'un et chez l'autre qui sont la preuve qu'ils ont en partage un même passé, une même archéologie¹³⁵¹. Les hommes et les animaux reçoivent une existence naturelle, des capacités ressemblantes pour être au monde qui font qu'une véritable empathie est possible entre eux: « Il est apparu, affirme Merleau-Ponty, que toute zoologie suppose de notre part une *Einfühlung* méthodique du comportement animal, avec participation de l'animal à notre vie perceptive et participation de notre vie perceptive à l'animalité »¹³⁵².

¹³⁴⁸ *Ibid.*, p. 218.

¹³⁴⁹ BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », *art. cit.*, p. 178.

¹³⁵⁰ N, p. 288.

¹³⁵¹ Il reste des traces animales chez l'homme comme il pourrait rester des traits particuliers d'un ancêtre chez telle personne.

¹³⁵² N, p. 375.

Mais la ressemblance s'arrête là puisque l'évolution a fait la transition. « L'homme est entré sans bruit »¹³⁵³, disait Pierre de Chardin. Par un mouvement presque « insensible », l'homme s'est échappé de la condition animale non par imposition par le haut d'une raison mais par l'acquisition de nouvelles fonctions (symboliques) qui ont transformé et intégré toutes les autres. En ce sens, le corps de l'homme est une « nouvelle forme d'être corps ». Il n'est donc pas question chez Merleau-Ponty de degrés, d'échelle ou de hiérarchie. Il s'agit, de préférence, d'un rapport latéral où l'on entrevoit une certaine « parenté ». Chez MacIntyre, le lien entre l'homme et l'animal est plutôt un lien de fraternité puisque ce qui nous unit n'a plus seulement trait à l'origine mais encore à une même condition: notre identité corporelle est une identité animale. Cette identité est, pour l'éthicien, particulièrement remarquable dans la petite enfance dans laquelle humanité et animalité sont pratiquement indissociables. De nouveau, Merleau-Ponty ne saurait être d'accord. Au travers d'une analyse de la conduite de l'enfant, il remarque que dès les premiers mois, l'enfant s'exprime moyennant un langage qui « témoigne déjà d'un autre ordre »¹³⁵⁴. Les premiers mots ne sont pas forcément prononcés spontanément, mais comme des réponses à des attitudes extérieures perçues. Cela implique une faculté pour saisir le sens de certaines choses, pour entrer en relation avec les autres et savoir s'exprimer en retour, soit les prémisses d'une vie intellectuelle déjà présente: « M. Grégoire¹³⁵⁵ insiste sur le fait que l'activité intellectuelle du nourrisson est bien plus importante qu'on ne pense: on a tendance à la sous-estimer parce qu'elle ne s'accompagne pas de manifestations extérieures »¹³⁵⁶.

Bien entendu la conscience enfantine, pour Merleau-Ponty est différente de celle de l'adulte ; elle n'en est pas moins présente pour autant. Son

¹³⁵³ TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le phénomène humain*, in *Œuvre*, t.1, Paris, Seuil, 1966, p. 203.

¹³⁵⁴ Psy-Péd., p. 14.

¹³⁵⁵ Antoine Grégoire (1871-1955) est un linguiste et phonéticien belge qui fonda le Laboratoire de phonétique de l'Université de Liège. Merleau-Ponty, dans ses cours sur la psychologie de l'enfant, fait référence à deux de ses écrits: « L'Apprentissage de la parole pendant les deux premières années de l'enfance » (*Journal de psychologie*, 1933) et *L'Apprentissage du langage* (1937).

¹³⁵⁶ Psy-Péd., p. 16.

organisation est simplement autre, plus globale, moins définie. L'enfant possède une structure intellectuelle, sensible, vitale en développement. Il est donc dans un processus d'intégration qui se réalisera dans la mesure où ses diverses fonctions prendront place. L'enfant se trouve à un moment où une pluralité de chemins, de possibilités s'offrent à lui: « Chez l'enfant, on retrouve en esquisse, toutes les formations possibles »¹³⁵⁷. C'est peut-être ce qui le différencie des animaux qui n'ont comme perspectives que celles offertes par leur nature sensible. Dès lors, l'enfant ne peut jamais être un « petit animal » qui apprend à devenir homme. L'humanité commence dès les premiers instants et sa corporéité, dans la pensée de Merleau-Ponty, est une corporéité définitivement humaine: « Ainsi, commente Bimbenet, l'homme n'est pas animal par le corps, et humain par l'esprit ; il est un esprit incarné dans une corporéité originale, ou un corps tout entier spiritualisé »¹³⁵⁸.

La conception anthropologique du phénoménologue français – et c'est certainement en cela qu'il se distingue radicalement de MacIntyre – est « fonctionnelle » et non « substantielle »¹³⁵⁹. L'homme n'est pas une substance animale jointe à une substance rationnelle. Il possède une structure composée de différents ordres ou formes (vitale, sensible, symbolique) qui s'intègrent les unes dans les autres. De cette manière, l'homme a une structure différente de celle de l'animale et ne peut être compris qu'à partir de lui-même:

« Pascal, Descartes et avant eux Montaigne, face à la logique d'Aristote, signalaient que la définition n'épuise pas le "sens" du mot qui garde une signification ouverte. Ainsi Montaigne disait: « il m'est plus facile de dire ce qu'est un "homme" plutôt que de dire ce qu'est un "animal" et "raisonnable" »¹³⁶⁰.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 177.

¹³⁵⁸ BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », *art. cit.*, p. 166.

¹³⁵⁹ Par cette distinction, il se réfère explicitement à la pensée du philosophe allemand Ernst Cassirer (1874-1945): « On aura plus besoin d'envisager l'esprit comme un principe étranger à toute vie, affirme Cassirer, mais on pourra le comprendre comme un changement et une inversion de la vie elle-même ». Cassirer cité par Goldstein. Voir: GOLDSTEIN Kurt, *La structure de l'organisme*, trad. E. Burckhardt et J. Juntz, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1983, p. 380.

¹³⁶⁰ Psy-Péd., p. 256.

MacIntyre, au contraire, s'appuie sur la définition aristotélicienne de l'homme¹³⁶¹ en voulant expliquer l'homme et sa corporéité par l'animalité. De cette façon, il nous semble qu'il ne quitte pas le dualisme qu'il prétend éviter. Enfin, les oppositions que nous décelons dans la pensée de l'un et l'autre philosophe sont sans doute liées à la différence de méthodes utilisées par chacun d'eux. Merleau-Ponty, suivant la méthode phénoménologique, part de la description et l'analyse d'un comportement à partir de l'être en question. MacIntyre part d'une définition fermée. Peut-on considérer, par là, que Merleau-Ponty offre une vision plus riche de l'animalité, une vision plus ouverte ?

4. Conclusions provisoires

Nous avons vu, au travers de ces différentes réflexions, que le monde intellectuel actuel cherche encore aujourd'hui à repenser la Nature, en particulier la Nature en l'homme, au moyen de concepts qui touchent de près à notre vie sensible, concrète, réelle. Réfléchir sur la vulnérabilité, au final, c'est se pencher sur d'autres aspects de l'homme qui ne concernent pas d'abord ses facultés intellectuelles: la corporéité, l'intersubjectivité, la dépendance, l'importance du lieu (espace) et du moment (le temps). Nous avons vu également que la vulnérabilité a trait au corps en première instance. Ainsi, le corps vulnérable est le lieu de plusieurs interrogations lorsque nous sommes confrontés notamment à des situations en rapport avec le handicap ou la maladie. Qu'est-ce qui est vraiment nous ? La nature a-t-elle bien fait les choses ? Devons-nous accepter toutes conditions liées à la contingence de notre être corporel ou, au contraire, devons-nous apprendre à le maîtriser, à le

¹³⁶¹ Nous nous demandons si l'interprétation que fait MacIntyre de la définition aristotélicienne est fidèle à son propriétaire car nous savons que dans la définition *zōon logikon*, le terme *zōē* était compris plus largement comme étant la vie. Parmi les vivants (genre), un être se différencie par sa rationalité (spécificité). L'éthicien écossais semble interpréter la définition comme une série de niveaux: l'homme est fondamentalement un animal, mais l'apparition de la raison va lui permettre de dominer cette animalité. Malgré le fait qu'il veuille éviter tout dualisme, cette interprétation dépeint un être en proie à deux natures dont l'une doit se faire la maîtresse de l'autre.

dépasser. Ce questionnement est primordial si nous souhaitons comprendre non seulement le sens de notre existence mais encore les rapports que nous entretenons (ou devons entretenir) avec les autres et le restant de la nature.

Dans son discours sur la vulnérabilité, l'éthique rejoint donc d'autres disciplines comme la philosophie de la nature, l'ontologie ou encore l'anthropologie. C'est pourquoi, de nombreux éthiciens font référence à Merleau-Ponty et à l'importance de ses réflexions pour ce domaine. Quelques-uns parlent également de la phénoménologie comme de la méthode adéquate pour retourner à l'expérience vécue et offrir, de cette façon, une vision plus approfondie de la vie humaine. Cependant, rares sont les penseurs, parmi les éthiciens de la vulnérabilité, qui expriment explicitement une théorie approfondie sur la place du corps – c'est-à-dire sur ce qu'est le corps – chez la personne. Nous retrouvons toutefois une telle démarche chez l'éthicien écossais Alasdair MacIntyre dans son ouvrage *Dependent Rational Animals*. Dès lors, le dialogue avec Merleau-Ponty semble être l'occasion de remettre à l'ordre du jour des dimensions existentielles (la vulnérabilité, la corporéité, l'animalité, l'importance de l'autre) qui permettront de repenser l'humanité à la lumière de la vie naturelle.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Arrivés au terme de ce travail, nous espérons avoir montré qu'une réflexion sur la Nature, au XXI^e siècle, n'est pas seulement envisageable, mais encore réalisable. Merleau-Ponty, dont l'intention a toujours été, dans l'ensemble de sa recherche, de décrire la réalité au plus proche de ce qu'elle est, nous a paru le compagnon idéal pour entreprendre une réflexion originale et renouvelée sur les thèmes – en bien des sens aujourd'hui polémiques – de la Nature, de la vie et du corps. C'est donc à dessein que nous nous sommes intéressés aux traces écrites des cours sur la Nature qu'il a dispensés au Collège de France entre les années 1956 et 1960. Chaque année de cours a été pour lui, et pour nous aujourd'hui, l'occasion de repenser attentivement les notions de Nature, vie et corps. Au travers du caractère fragile et fragmentaire de ce qui nous reste matériellement de ces cours, nous avons découvert, à l'instar de nombreux autres penseurs de notre époque, une pensée vivante et éloquente. Dès lors, nous nous sommes proposés, dans le cadre de ce travail, de faire parler cette pensée dans le but, d'une part, de communiquer une manière très singulière d'interroger, de penser et de dire la Nature et, d'autre part, de montrer qu'une telle étude est parlante et a du sens aujourd'hui. Ci-après, nous allons tenter d'exposer les diverses conclusions et réflexions auxquelles nous sommes parvenus au travers de nos investigations.

Dans la première partie de ce travail, nous avons commenté l'analyse merleau-pontienne (1956-1957) de la variation du concept « Nature » dans l'histoire de la philosophie et de la science contemporaine. Pour Merleau-Ponty, ce parcours historico-philosophique n'a nullement la prétention d'être une analyse exhaustive des diverses manières de définir la Nature au court de l'histoire de la pensée. Son souhait est plutôt celui de mettre à jour des

complexes ontologiques dans lesquelles les visions de Dieu, de l'homme et de la Nature se trouvent intimement liées. Afin de connaître la Nature, Descartes, par exemple, en chef de file du rationalisme, prend son point de départ en Dieu qu'il considère comme « l'Être par excellence ». L'être naturel, dans ce contexte, devient un être « adossé à Dieu », c'est-à-dire une réalité dont la subsistance et le sens reposent ultimement en Dieu. Il s'ensuit que la Nature, dans cette perspective, n'a plus de signification en elle-même. Elle n'en a qu'au travers d'un Être infini et parfait qui lui donne son essence et la conserve à chaque instant. Elle est, par conséquent, une existence en soi plutôt que pour soi, sans intérieur, sans orientation. La Nature, dans la définition de Descartes, devient une simple étendue étalée devant le regard objectif de l'entendement pur et dont les parties existent *partes extra partes*. Son fonctionnement, semblable à celui d'une machine, dépend en sa totalité des lois que Dieu a mis en elle. Elle possède, de cette façon, une rationalité qui se trouve certes en Dieu, mais qui peut tout de même être déchiffrée par l'entendement humain, la raison humaine étant faite à l'image et à la ressemblance de Dieu. Une réflexion similaire est réalisée par Descartes à l'égard du corps. Dans une perspective rationaliste-objectivante, le corps n'est autre chose qu'un pur objet étalé devant les yeux, une machine régie par des lois mécaniques et accessible uniquement à l'entendement pur. Que devient la vie dans cette vision ? Une ontologie de l'objet ou de l'entendement pur ne laisse plus de place à une ontologie de la vie. La vie, comme dira Guénancia « est échangée contre le plan »¹³⁶².

Merleau-Ponty révèle pourtant une faille dans la pensée apparemment structurée et ordonnée de Descartes. À côté du monde organisé de l'esprit, Descartes admet une Nature sensible, effectivement perçue par les sens. Le corps propre, engagé dans une union avec l'âme, est cet intermédiaire qui permet à l'homme de recevoir des informations réelles sur le monde au travers du sentiment. Pour autant, certain que Dieu ne nous trompe pas, l'auteur des *Principia* reconnaît, à côté du corps objectif, un deuxième corps, le corps subjectif. Ce dernier, en communion avec l'âme, est notre lien existentiel avec les autres et les choses du monde. La philosophie de Descartes n'est donc pas totalement univoque. Au contraire, elle est ambiguë, ambivalente en ce sens

¹³⁶² GUENANCIA P., *Lire Descartes, op. cit.*, p. 277

qu'elle vacille entre une ontologie de l'objet et une ontologie de l'existence. Descartes se détermine finalement pour une ontologie de l'objet en résolvant cette ambiguïté de manière prospective, en Dieu. Merleau-Ponty cerne la même tension dans la pensée de Kant entre un monde objectif construit par la raison et un monde subjectif véhiculé par les sens. Toutefois, chez Kant, le point de départ de la connaissance n'est plus l'être de Dieu mais l'être de l'homme. C'est pourquoi Merleau-Ponty qualifiera sa pensée d'« humanisme » ou de pensée mondaine. Dans cet ordre, la raison s'impose comme le véritable naturant ; le nature ne résultant que d'une synthèse entre l'entendement et les données sensibles. Le problème de ces deux théories – la théorie théiste cartésienne et la théorie humaniste kantienne – consistent principalement en ce qu'elles établissent un fossé entre deux visions de la Nature difficilement réconciliables. D'un côté, il y a la Nature objective, rationnelle, construite et, de l'autre, la Nature sensible, perçue, donnée. Malgré l'effort de chacune de ces pensées pour trouver un point de convergence entre les deux types de Nature (en Dieu ou en l'homme), la Nature sensible demeure cet être résistant, toujours présent, que la raison ne parvient ni à éliminer ni à contester. Cette résistance, nous l'avons vu, est particulièrement visible dans la considération du corps propre et de l'organisme vivant en général. Pour Kant, l'être vivant exige un autre type d'explication que l'explication mécanique. Son fonctionnement dénote une unité interne et un dynamisme qui défie les lois de la mécanique pure. Ainsi, l'ontologie objectivante de l'entendement pur s'achoppe continuellement contre la réalité de l'existence perceptive et, particulièrement, de l'existence corporelle organisée.

En réaction à ces visions réductrices et ambivalentes de la réalité naturelle, une nouvelle manière de concevoir la Nature, la vie et le corps va apparaître au début du XIX^e siècle avec, comme instigateur principal, Schelling. Elle trouvera également de nombreux partisans, parmi eux Bergson ou Husserl, dans le siècle suivant. Ce courant relativement récent, classifié par Merleau-Ponty sous le nom de philosophie romantique, prendra comme point de départ de la connaissance, non plus l'être de Dieu ou l'être de l'homme, mais la Nature elle-même. Cette nouvelle perspective mettra en lumière, du côté de la théorie de la connaissance, de nouveaux existentiels tels que l'importance de la perception, de l'expérience sensible, du sentiment, du corps, de la Terre, des autres. Du côté de la philosophie de la Nature, la réalité naturelle ne sera plus considérée

comme un simple objet étendu devant la conscience et dont l'existence est, pour ainsi dire, suspendue à l'être divin. Elle sera perçue, à l'inverse, comme un principe primordial, un Être à part entière, autonome, abyssal, produite et productive. La vision romantique impulsée par Schelling repense la Nature comme une véritable entité sujet-objet à laquelle nous prenons part par notre corps. Dans cette sphère primordiale, nous nous retrouvons liés inconsciemment à d'autres sensibles, pris dans le même courant d'existence donnée, partageant une même condition primordiale – que Merleau-Ponty définira tardivement sous la notion de « chair » – dont l'essence consiste, dans les mots de Whitehead, en un pur passage. Les conceptions romantiques de la Nature accorderont donc une place privilégiée au temps – comme duration, facteur d'unité – et à l'espace – comme berceau et sol de nos actes et de notre existence. Enfin, dans un dernier temps, nous avons vu comment Merleau-Ponty signalait les récentes découvertes de la physique contemporaine, notamment en ce qui a trait aux théories de la relativité et de la mécanique quantique, pour critiquer et remettre en question des visions trop exigües de la matière, du temps et de l'espace. Par son retour incessant à l'expérience perceptive, la science est capable de réaliser ce que la philosophie a toujours peiné à faire: réaliser sa propre autocritique et réinterroger l'être à la lumière de l'être perçu ouvrant ainsi la voie vers une ontologie constamment renouvelée.

Au travers de l'étude de la Nature chez les romantiques et dans la science contemporaine, Merleau-Ponty semble chercher à réinstaurer une ontologie de la vie. Les analyses de Schelling, de Bergson, d'Husserl ou encore de Whitehead paraissent, en effet, converger vers la conception d'une Nature vivante, dynamique, non catégorisable. En ce sens, la Nature peut être comparée à un grand organisme, visible dans ses parties mais insaisissable dans son unité, et dont le comportement est accessible à la perception. Merleau-Ponty, en revenant sur le sens primordial du mot Nature, confirme cette idée de la Nature comme d'un être vivant qui naît, croît, décroît, génère, se dégénère à l'image du végétal. De même que le végétal, elle n'est pas instituée, elle est habitée par un sens propre non imposé par la raison, elle est détentrice de son propre sort. De la sorte – et en opposition à l'être naturel cartésien statique, passif et transparent – la Nature des romantiques devient une entité dynamique, sujet et objet, active et passive, produit et productivité. Sa productivité, sans cesse renouvelée, fait d'elle un système vivant à l'inverse d'une machine ou d'une simple chose. C'est

donc naturellement qu'elle va, comme Être dynamique, donner naissance à des formes de vies plus concrètes, plus perceptibles dans leur totalité, telles que la vie animale ou la vie corporelle humaine.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons commenté la deuxième (1957-1958) et la troisième (1959-1960) année du cours sur la Nature portant, d'une part, sur la vie animale (chapitre 1) et, d'autre part, sur la vie corporelle humaine (chapitre 2). D'abord, en ce qui concerne la vie animale, celle-ci émerge comme l'*Ineindander* de la Nature par un « pli » ou un « repli » de la matière. La capacité de se déplacer, de sentir, de percevoir apparaît chez l'animal comme un « creux » au sein de la matière. C'est par ce creux, nous dira Merleau-Ponty, qu'un morceau d'étendue se met à sentir, à voir, à toucher, à manifester des conduites qui vont au-delà de la vie simplement physico-chimique. Au regard du comportement, la vie animale est irréductible à la pure mécanicité de la matière. Avec l'apparition de l'animal, un véritable comportement anime la vie simplement physico-chimique en lui donnant un sens qu'elle n'aurait espérer avoir. Ce comportement n'est pas le même pour tous les animaux ; il varie selon l'espèce, son degré d'organisation et de perfection. Il faut distinguer également le comportement interne ou primitif (embryon) du comportement externe ou supérieur (adulte). C'est pourquoi, dans un premier temps, en guise d'introduction, Merleau-Ponty commence par interroger le sens du comportement interne ou primitif. Au travers des analyses de Coghill et de Gesell, il détermine que l'organisme, loin de toute interprétation finaliste ou mécaniste, est une structure porteuse de sens, une forme dynamique, jamais figée dans l'espace et le temps, mais toujours, au contraire, orientée vers un futur, vers des fonctions à venir. L'organisme, de la sorte, n'est jamais réductible à une simple matière physico-chimique existant *partes extra partes*. Il est toujours d'abord une réalité en mouvement, doué d'un certain pouvoir (je peux) et dont les différentes parties s'insèrent et communiquent à l'intérieur d'une totalité vivante et dynamique. Voilà pourquoi, en un certain sens, on peut déjà parler de corps de l'organisme. Le corps et le comportement de l'organisme se développent ensemble, dans une relation de réciprocité, de telle manière que le corps s'impose comme le siège du comportement et que le comportement devient un deuxième corps pour

l'organisme. Ainsi, à un niveau purement organique, nous sommes déjà en face d'un véritable phénomène, un phénomène vivant irréductible aux formules mathématiques ou physico-chimiques.

Dans un deuxième temps, en guise de développement, Merleau-Ponty cherche à mettre en valeur le comportement extérieur de l'animal au travers des analyses de divers biologistes, éthologues, zoologues, anatomistes de son époque tels qu'Uexküll, Portmann ou encore Lorenz. L'analyse du comportement extérieur de l'animal, en particulier de l'animal supérieur, semble contredire définitivement les différentes théories mécanistes, finalistes ou encore vitalistes qui ne permettent pas de rendre compte de la vie animale comme phénomène, c'est-à-dire du phénomène animal à partir de son apparaître pour moi ou plutôt à partir de son apparaître pour lui. Afin de comprendre la vie animale à partir de sa phénoménalité, il est nécessaire, d'après Merleau-Ponty, de revenir à une expérience plus subjective ; autrement dit, de revenir à l'expérience perceptive, à ce que nous voyons, à ce que nous observons. Dans ce sens, Uexküll montrera que l'animal n'est pas jeté dans le monde, prisonnier de son contexte et de ses instincts, mais qu'il a son propre monde, qu'il est acteur de sa vie et de ses liens. Portmann, quant à lui, insistera sur la valeur de la forme extérieure, c'est-à-dire de la corporéité de l'animal. Celui-ci, en tant qu'il se « sait » vu et perçu par les membres de sa propre espèce, est capable de moduler son corps et son comportement en interaction avec son entourage, avec son monde. De cette façon, le corps de l'animal – en particulier celui de l'animal supérieur – devient l'occasion d'un dialogue avec le monde et avec ses congénères. L'animal, grâce à sa corporéité, à sa morphologie et à sa capacité perceptive est à même de tisser des liens intramondains, mais surtout intercorporels. Enfin, Lorenz montrera, par son étude attentive des différents comportements animaux, que l'instinct n'est pas l'expression d'une cause finale ou d'un mécanisme bien monté. Il est bien plutôt l'expression d'une activité découlant d'une vie naturelle et corporelle exercée d'abord pour le plaisir. L'instinct se définit alors comme un style, un thème de la vie naturelle qui n'est pas sans nous rappeler certaines formes de notre vie onirique. Il y a une part de jeu et de liberté dans la pratique instinctive qui s'apparente, par là, à une vie symbolique par laquelle le corps de animal passe dans le monde et le monde passe dans le corps de l'animal. Le comportement de l'animal n'est donc pas absolument déterminé par son milieu et par ses instincts. Il se développe,

laisse des traces dans le monde formant ainsi une véritable culture animale. Par conséquent, Merleau-Ponty semblent utiliser ces différentes analyses pour faire valoir que l'animal n'est pas un être soumis à des mécanismes déterminés, ni à des mécanismes figés. L'animal, par son mode d'être particulier, manifeste un mode d'existence similaire au nôtre en bien des aspects. Son comportement corporel vivant et dynamique peut être interprété à bien des égards comme une préfiguration du comportement humain. De cette manière, les relations interanimales préfigurent, en quelque sorte, les relations intercorporelles et interhumaines. Ou encore, la pratique symbolique de l'activité instinctive nous rappelle un grand nombre de comportements sociologiques institués.

En ce qui concerne la vie corporelle humaine (chapitre 2), elle se définit à son tour comme l'*Ineinander* de la vie animale et de la Nature. Elle apparaît, dans son point d'insertion dans la Nature, comme un pli ou un repli de la vie animale. Pour autant, elle prend racine dans le même courant d'existence donnée que l'animal tout en se définissant comme une nouvelle forme, une nouvelle modalité. La corporéité humaine n'est pas, pour Merleau-Ponty, une pure animalité coiffée d'une raison, mais une autre forme d'être corps, une nouvelle forme de sensibilité. Si l'animalité est bien présente chez l'homme, c'est comme un écho lointain, un écho qui renvoie à ses origines, à son ascendance. Il suit que le rapport de l'homme à l'animal, n'est pas hiérarchique, mais latéral. L'être humain apparaît, par là, comme un échappement vers une nouvelle forme d'existence ; d'où la parenté étrange homme-animal qui permet de tisser des relations d'empathie. L'esprit, dans cette perspective, ne s'impose pas à la Nature par le haut, il émerge plutôt de la propre organisation de la matière. En somme, l'animal n'est pas si déterminé que cela et l'humain n'est pas si détaché que cela de la Nature. L'un et l'autre, de par leur corporéité et leur vie perceptive, prennent naissance dans un même courant primordial et s'en distancient par l'adoption de nouvelles structures de vie. Malgré la précarité des notes préparatoires laissées par Merleau-Ponty, nous avons pu tout de même prolonger la réflexion du philosophe grâce aux développements légués dans le restant de ses œuvres. Dans ce contexte, nous sommes parvenus à établir quelques caractéristiques propres du corps humain pour le philosophe français. Par l'évolution, le corps de l'homme va adopter des significations jusqu'alors inédites. Il est capable de s'organiser, de se ramasser afin d'atteindre des choses et des buts concrets. Le philosophe français parlera alors de schéma

corporel. Le corps, imprégné de connaissance symbolique, devient un lieu privilégié d'action, mais également une norme, une mesure, une chose-étalon. Grâce à sa capacité singulière de sentir et de s'organiser, un intérieur est creusé en lui, de telle manière que Merleau-Ponty se référera ultimement à lui sous le concept de « chair » ; une chair qui communique et communie d'une manière originale avec les animaux, avec le monde, mais surtout avec les autres. Ainsi, à un niveau purement naturel, nous avons vu que la sexualité est déjà l'occasion d'un enracinement du pour autrui. Le désir, dans ce sens, est compris comme un rapport de personne à personne. Par le désir, je m'identifie, je me projette et m'introjette en relation à l'autre. Cet enracinement du « pour autrui » prend naissance d'abord dans le corps et permet d'expérimenter, à un niveau purement naturel, l'empathie envers le prochain. Enfin, nous avons commenté le dernier point du cours sur la Nature: le corps comme point de passage entre une vie naturelle et une vie symbolique ou culturelle. En effet, par sa capacité perceptive et esthésiologique, le corps est à même de devenir le symbole du monde qui l'entoure. Il organise, reprend et exprime différents aspects du monde sensible. Cette forme de symbolisme sous-tend la vie symbolique rationnelle. Elle en est le terreau, l'ancrage. De cette manière il y a communication et mutuelle dépendance entre ces deux formes de vie, entre ces deux structures.

Enfin, dans la troisième et dernière partie de ce travail, nous avons souhaité réinterroger la possibilité d'une réflexion sur la Nature – en particulier sur la Nature que nous sommes au travers de notre corporéité – aujourd'hui, au XXI^e siècle. Pour ce faire, nous avons cherché, dans un premier temps, à cerner l'état de la question du corps au travers de l'opinion commune, de la science et de la philosophie. En parcourant ces différents domaines et disciplines, nous sommes arrivés à la conclusion que l'idée de corps est parsemée de contradictions et d'ambivalences. En effet, si le corps est apprécié en tant qu'il nous permet d'accéder à une vie plaisante et saine, il est moins apprécié quant à sa dimension contingente qui le rend à tout moment fragile et vulnérable. De plus, les avancées effectuées en biologie et en médecine confortent l'idée que le corps est une réalité transformable, guérissable, perfectible. Car pour une certaine partie de la science, la plus expérimentale sans doute, le corps n'est rien

d'autre que cet agencement matériel mis en lumière par les découvertes scientifiques de ces dernières décennies. La philosophie, quant à elle, éprouve également de nombreuses difficultés à considérer le corps comme un véritable thème de recherche. Il semble plus facile de parler philosophiquement de l'esprit, réalité à laquelle nous nous identifions plus facilement, que du corps. Or, il n'existe pas de vie humaine sans corps. Le transhumanisme a beau imaginer une vie libérée des vicissitudes de l'existence, le fait est que, dans l'actualité, la seule vie que nous connaissons est une vie résolument corporelle. C'est pourquoi, on ne peut éviter d'interroger le statut du corps en ce sens qu'il s'agit d'une réalité engagée dans la compréhension même de notre humanité. Ces problèmes existentiels et conceptuels en relation au statut du corps semblent en réalité provenir d'un refus des vicissitudes liées à sa condition contingente. Ce refus, dans les mots de Nathalie Maillard, est en réalité « l'expression d'un manque d'intérêt plus général pour la dimension naturelle de notre existence »¹³⁶³. L'éthique de la vulnérabilité apparaît dès lors, dans ce contexte de crise eu égard à la dimension naturelle de notre existence, comme une critique, d'une part, envers toute vision (scientifique ou philosophique) réductrice de la vie humaine et, d'autre part, comme une revendication de la vulnérabilité comme dimension essentielle d'une existence dite humaine. En d'autres termes, l'éthique de la vulnérabilité tente de repenser l'homme à la lumière de la vie naturelle, laquelle comprend, entre autres, une composante de vulnérabilité. En prenant la vulnérabilité comme point de départ de la réflexion, on éclaire des aspects de l'homme qui ne concernent pas d'abord sa vie intellectuelle, tels que la corporéité, l'intersubjectivité, la dépendance, l'importance du lieu et du moment. La vulnérabilité porte sur le corps en premier lieu. Ainsi, le corps vulnérable devient l'occasion de se questionner sur le sens d'une vie naturelle et contingente en nous. Qu'est-ce qui est vraiment nous ? Devons-nous simplement accepter cette condition de contingence et de fragilité ou sommes-nous appelés à la dépasser ?

Ces questions intéressent à la fois l'éthique, la philosophie de la Nature, l'ontologie et l'anthropologie. Dans cet ordre, plusieurs éthiciens de la vulnérabilité signalent l'importance des réflexions de Merleau-Ponty. Pour la

¹³⁶³ MAILLARD N., *La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale ?*, op. cit., p. 162.

plupart d'entre eux, la phénoménologie est la méthode adéquate pour retourner à l'expérience vécue et découvrir, par la même, des dimensions de l'existence humaine inaccessible à l'entendement pur. Dans ce contexte, et afin de réinterroger la dimension naturelle et vulnérable de l'existence humaine, nous nous sommes proposé de mettre en dialogue un éthicien de notre temps, Alasdair MacIntyre – qui a traité dans son livre *Dependent Rational Animals* de l'importance d'une réflexion sur la dimension naturelle et vulnérable du corps – et Merleau-Ponty – qui, en plus d'avoir traité de l'importance du corps chez la personne, a toujours considéré la vulnérabilité comme une dimension à la fois naturelle et essentielle de l'existence. Tous deux, partant de l'expérience vécue, mettent en lumière l'importance de la dimension corporelle. La proposition que nous avons choisie pour débuté ladite discussion est, par conséquent, celle de « l'importance de la dimension corporelle ». En effet, tous deux rejettent une vision purement mécaniciste du corps. Le rapport que nous avons avec ce dernier n'est pas le même que celui que nous avons avec un objet. Nous ne le possédons pas comme nous possédons un objet, il n'est pas devant nous, nous ne pouvons pas en faire le tour, de telle manière que nous devons dire non pas que « nous avons un corps » sinon que « nous sommes notre corps ». L'identité humaine, tant pour MacIntyre que pour Merleau-Ponty, est fondamentalement corporelle. Les deux auteurs soutiennent également que, puisque le corps fait partie de notre identité, la meilleure manière de le connaître, est de le vivre. L'expérience vécue du corps nous révèle alors son mode d'être ambigu: à la fois sujet et objet, source de possibilités et d'impossibilités.

La vulnérabilité – et c'est peut-être là l'élément le plus intéressant pour notre sujet – met en lumière la dimension naturelle de notre être, une existence donnée, contingente et vulnérable, qui traverse la vie humaine de part en part nous permettant, grâce au corps, d'être au monde, d'agir en lui, de profiter de tout ce qu'il a de bon, mais qui en même temps délimite notre champ d'action, parfois le freine et un jour même, l'arrête. « N'est-ce pas le prix que nous payons pour être au monde », interroge Merleau-Ponty ? Ce prix n'est pas une fatalité, pour le philosophe français, c'est plutôt le revers d'une même médaille traversée par une existence dite « incarnée ». L'attitude des deux penseurs eu égard à notre condition incarnée est très similaire et peut se résumer en quelques points. Le premier est l'acceptation qui n'est pas une résignation mais plutôt la reconnaissance d'une nature corporelle, vulnérable et dépendante.

Cette reconnaissance est ce qui, pour Merleau-Ponty, permet le dépassement personnel, mais c'est surtout – en ce sens l'un et l'autre se rejoignent totalement – ce qui permet d'être là pour l'autre. Le deuxième est donc l'attitude morale à l'égard d'autrui. Merleau-Ponty parlera de compassion, d'empathie et même d'amour. MacIntyre, lui, proposera d'adopter une vertu étonnante: la miséricorde. Le dialogue sur la vulnérabilité a révélé de nombreux points communs entre les deux philosophes et nous a permis de développer une discussion à échanges fructueux.

Les discrédances entre eux se situent plutôt au niveau des conclusions ontologiques ou anthropologiques: qu'est-ce que cette nature corporelle et vulnérable? MacIntyre considère que l'identité corporelle est une identité avant tout animale. Ses arguments viseront ainsi à montrer toutes les similitudes existantes entre les humains et les animaux. Merleau-Ponty, bien qu'il admette lui aussi une origine naturelle commune entre l'homme et l'animal, affirmera, quant à lui, qu'on doit comprendre la corporéité humaine comme une autre forme de corporéité. Il y a bien un lien de parenté qui justifie une étude des particularités communes – *Ineinander* existant entre la nature, la vie, l'animal et l'homme – mais une parenté éloignée, dépassée puisque « l'évolution a fait la transition ». Au-delà des différences entre les deux pensées que nous venons d'exposer, nous louons une même démarche pour tenter de comprendre le rôle du corps et de la Nature dans l'homme. Réfléchir sur le « donné » de l'existence et lui accorder une place identitaire revient à ouvrir la définition de l'homme sur une perspective plus globale, plus diversifiée et certainement plus réelle.

Il nous semble, suite aux divers commentaires et analyses que nous venons de réaliser, que Merleau-Ponty a effectivement réussi à remettre à l'ordre du jour la question du sens de la Nature en nous et hors de nous. En réfléchissant sur l'animalité depuis sa phénoménalité, nous prenons conscience du fait que certains traits humains nous sont donnés par la Nature. Ainsi, notre corporéité est notre véritable attache à cette vie naturelle et en même temps le pivot entre une vie personnelle et une vie prépersonnelle. Toutefois, malgré la richesse et l'originalité de ces réflexions, nous pourrions regretter le manque d'explications sur le rôle et l'impact de la conscience dans la vie de l'homme et notamment dans sa vie corporelle. Car, s'il semble être sous-entendu que l'émergence de la conscience est le facteur de changement par lequel une

existence animale devient une existence humaine, par lequel un corps animal devient un corps humain, une chair humaine. Il n'y a pourtant, dans les cours sur la Nature, aucune affirmation explicite sur le sujet. C'est comme si Merleau-Ponty tentait d'éviter de se prononcer clairement sur ce thème. Pourtant, si l'on considère que tout est naturel et tout est fabriqué en l'homme, il pourrait paraître nécessaire aussi d'investiguer en profondeur l'incidence de la pensée sur l'existence corporelle. L'attache du philosophe français à la pure phénoménalité de la vie animale ou de la vie humaine peut donner l'impression d'un refus de s'engager de manière plus intellectuelle vers une explication définitive ou concrète, comme si le concept dénaturait la réalité appréhendée. Sans sous-estimer la valeur de la perception, n'est-ce pas par le dialogue intellectuel que nous connaissons plus à fond les choses ? En outre, sa philosophie semble, de ce fait, donner l'impression de demeurer dans un naturalisme dans lequel tout est tout, de telle manière qu'on peut se demander, à l'instar de Roland Breeur, « où est la subjectivité »¹³⁶⁴ ?

Ceci dit, l'intention du phénoménologue français n'a jamais consisté, nous semble-t-il, à résoudre un problème, ni à le catégoriser, sinon à le décrire de la meilleure manière possible, c'est-à-dire avec pudeur et avec respect. Le questionnement sur la Nature est d'abord pour lui l'occasion de mettre à jour des existentiels humains et naturels tels que la perception, le désir, la relation à l'autre, la relation à la Terre, aux animaux, etc. Si par l'intelligence, nous sommes effectivement capables de concevoir et de discourir sur la Nature, ce n'est que par la perception – autrement dit par l'observation visuelle en première instance – que la Nature se donne réellement à nous, qu'elle nous parle. En ce sens, Merleau-Ponty cherche à redécouvrir ce lien fondamental qui nous unit à la Nature afin d'approcher son sens à partir d'elle-même, de sa propre phénoménalité et non depuis la perspective restreinte de nos catégories mentales. Car toute réflexion implique toujours un écart par rapport à la réalité. C'est sans doute cela qui explique sa retenue au moment de s'engager dans une explication définitive. L'intérêt de la réflexion merleau-pontienne sur la Nature provient avant tout, à notre avis, de son originalité du point de vue

¹³⁶⁴ BREEUR Roland, « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 2, n°2, 1998, [pp. 232-253] p. 246.

méthodologique. Tandis que les pensées philosophiques et scientifiques persistent dans une vision objectivante de la Nature, de la vie et du corps, Merleau-Ponty attire notre attention sur une autre forme de connaissance, une forme sans doute plus proche de notre réalité d'être-au-monde: l'ontologie de la vie ou de l'existence. Dans la perspective de la vie, de la perception, de l'observation et de l'écoute attentive, la Nature, la vie et le corps nous parlent de manière différente, c'est-à-dire de la manière qui leur est propre: « Chercher le réel dans une vue plus proche, ce serait marcher à contresens, affirme Merleau-Ponty. Peut-être faut-il prendre le chemin opposé. Le réel ne s'obtient peut-être pas en pressant l'apparence, il est peut-être l'apparence »¹³⁶⁵.

¹³⁶⁵ N, p. 209.

SIGLES

C: Causeries 1948.

IP: L'institution, la passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955)

SC: Structure du comportement

PhP: Phénoménologie de la perception

N: Nature.

NC: Notes de cours, 1959-1961

OOE: Dans Œuvres, l'Œil et l'esprit.

OHA: Dans Œuvres, Homme et l'Adversité.

OPO: Dans Œuvres, Le philosophe et son ombre.

OLM: Dans Œuvres, Lecture de Montaigne.

OPM : Dans Œuvres, La Prose du Monde.

ODC: Dans Œuvres, Le doute de Cézanne.

VI: Le visible et l'invisible

EP: Eloge de la philosophie

UAC: Union de l'âme et du corps.

PC 1: Parcours (1935-1951)

PC2: Parcours deux (1951-1961)

Psy-Péd.: Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)

RC: Résumés de cours. Collège de France 1952-1960.

BIBLIOGRAPHIE

Livres de Maurice Merleau-Ponty:

Eloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1953-1990.

La Nature. Notes cours Collège de France (suivi des Résumés de Cours Correspondants), établi et annoté par Dominique Ségler, Paris, Editions du Seuil, 1995.

La structure du comportement, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1942.

Les philosophes célèbres, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956.

Le monde sensible et le monde de l'expression, Genève, Metisspress, 2011.

Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964.

L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), Paris, Belin, 2015.

Notes de cours 1959-1961, Paris, Gallimard, 1996.

Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, Paris, PUF, 1998.

Parcours (1935-1951), Paris, Verdier, 1997.

Parcours deux: 1951-1961, Paris, Editions Verdier, 2000.

Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.

Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952), Paris, Verdier, 2001

Œuvres, édition établie et préfacée par Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010.

Résumés de cours. Collège de France 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968.

Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Paris, Vrin, 2002.

Autres livres consultés:

- ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie*, Paris, Editions Paul Hartmann, 1939.
- ALQUIÉ Ferdinand, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.
- AMBACHER Michel, *Les philosophes de la Nature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1974.
- ARENDT Hannah, *The Life of the Mind*, Etats-Unis, Harvest Book Harcourt, 1978.
- BARBARAS Renaud, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.
- BARBARAS R. (dir.), *Merleau-Ponty. De la Nature l'ontologie*, Chiasmi 2, Paris, Vrin, 2000.
- BARBARAS R. (dir.), *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*, Chiasmi 5, Paris, Vrin, 2003.
- BARBARAS R. (dir.), *Merleau-Ponty. Science et philosophie*, Chiasmi 8, Paris, Vrin, 2006.
- BEAUCHAMP Tom et CHILDRESS James, *Principles of biomedical ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BEAUNE Jean-Claude, *Le vagabond et la machine. Essai sur l'automatisme ambulatoire médecine, technique et société en France 1889-1910*, Paris, Champ Vallon, coll. « milieux », 1983.
- BÉLAND Jean-Pierre, *Finitude essentielle et aliénation existentielle dans l'œuvre de Paul Tillich*, Québec, Editions Bellarmin, 1995.
- BENAROYO Lazare, *Ethique et responsabilité médicale*, Genève, Editions Médecine et Hygiène, coll. « CMS », 2006.
- BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1888.
- BERGSON H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1948.
- BERGSON H., *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1938
- BERGSON H., *Matière et mémoire*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.
- BIMBENET Étienne, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

- BLAY Michel, *Dieu, la Nature et l'Homme. L'Originalité de l'Occident*, Paris, Armand Colin, 2013.
- BLONDEL Maurice, *L'Être et les êtres*, Paris, Félix Alcan, 1935.
- BOYLE Robert, *Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, Cambridge University Press, 1996.
- BRÉHIER Emile, *Schelling*, Paris, Librairie Félix Alcan, coll. « Les grands philosophes », vol.8, 1912.
- BRUNSCHVIG Léon, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, PUF, 1949.
- BURGAT Florence et CIOCAN Cristian (éd.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest, Zeta Books, 2016.
- CARBONE Mauro (dir.), *Merleau-Ponty. Entre hier et demain*, Chiasmi 16, Milan, Mimesis, 2014.
- CARBONE M. et FIELDING H. A. (dir.), *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Chiasmi 7, Paris, Vrin, 2005.
- CARBONE M. (dir.), *Pubblicazione della Società di studi su Maurice Merleau-Ponty*, Chiasmi 1, Milan, Mimesis, 1998.
- CARBONE M., Lawlord L. et RODRIGO P. (dir.), *Merleau-Ponty. Penser sans dualismes aujourd'hui*, Chiasmi 11, Paris, Vrin, 2011.
- CARIOU Marie, BARBARAS Renaud et BIMBENET Etienne (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano, Mimesis, 2003.
- COGHILL George Ellet, *Anatomy and the Problem of Behaviour*, London, New York (etc.), Cambridge University Press, 1929.
- CORTINA Albert y SERRA Miquel-Àngel (éd.), *¿Humanos o posthumanos?*, Barcelona, Fragmenta, 2015.
- COURNOT Antoine-Augustin, *Exposition de la théorie des chances*, in *Œuvres complètes*, t.I, Paris, Vrin, 1984.
- COURNOT A.-A., *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, in *Œuvre complètes*, t.III, Paris, Vrin, 1981.
- DE SAINT AUBERT Emmanuel, *Le scénario cartésien. Recherche sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.

- DE SAINT AUBERT E, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006.
- DE SAINT AUBERT E., *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Librio, 2004.
- DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, tr. Duc de Luynes et Michelle Beyssade, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Livre de Poche. Classiques de la philosophie », 1990.
- DESCARTES R, *Œuvres de Descartes*, XI, (éd.) Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Cerf, 1909.
- DESCARTES R., *Principes de la philosophie*, tr. Picot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.
- DESCARTES R., *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2012.
- DÖRFLINGER Bernd, *Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*, Bonn, Bouvier, 1988.
- DUPOND Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de », 2001.
- EISLER Rudolph, *Kant. Lexicon*, Hildeseim, New York, Georg Olms Verlag, 1979.
- ESCRIBANO Xavier, *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Merleau-Ponty*, Barcelona, Prohom Edicions, 2004.
- FERRY Luc, *Kant. Une lecture des trois « Critiques »*, Paris, Bernard Grasset, 2006.
- FOCILLON Henri, *La Vie des formes*, Paris, PUF, 1943.
- FOUILLÉE Alfred, *Descartes*, Paris, Hachette, 1893.
- GALLAND-SZYMKOWIAK Mildred (dir.), *Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling - Das Problem der Endlichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, LIT, 2011.
- GESELL Arnold, AMATRUDA Catherine S., *L'embryologie du comportement*, tr. Paul Chauchard, Paris, PUF, 1953.

- GOLDSTEIN Kurt, *La structure de l'organisme*, trad. E. Burckhardt et J. Juntz, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1983.
- GROS François, *Les mondes nouveaux de la biologie*, Paris, Odile Jacob, 2012.
- GROS F., *Mémoires scientifiques*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- GUÉNANCIA Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.
- GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie Médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989-1998.
- GOUIER Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1969.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, t.I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tell », 1976.
- HAMRICK William S. et VAN DER VEKEN Jan, *Nature and Logos. A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, New York, State University of New York Press, 2011.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tr. M. Méry, Paris, Editions Ophrys, 1952.
- HUSSERL Edmund, *La Terre ne se meut pas*, tr. D. Franck, D. Pradelle et J.- F. Lavigne, Paris, Editions de Minuit, 1989.
- HUSSERL E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2001.
- HUSSERL E., *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, tr. Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982.
- JACOB François, *La statue intérieure*, Paris, Editions Odile Jacob, 1987.
- JACOB F., *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.
- JACOB F., *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1931.
- JAQUET Chantal, *Le corps*, Paris, PUF, 2001.
- JASPERS Karl, *Schelling. Grösse un Verhängnis*, München, R.Pipper & Co., 1955.
- KAKU Michio, *El unvierso de Einstein*, tr. Víctor Zabalza de Torres, Barcelona, Antonio Bosch, 2005.

- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Ferdinand Alquié (ed.), tr. Delamarre, Ladmiral, de Launay, Vaysse, Ferry, Wismann, Paris, Gallimard, 1985.
- KANT E., *Critique de la Raison pure*, tr. Alain Renaut, Paris, 2006.
- KANT E., *Critique de la faculté de juger*, tr. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1993.
- KANT E., L'unique argument possible pour une démonstration de l'existence de Dieu, tr. Robert Theis, Paris, Vrin, 2001.
- KANT E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, tr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997.
- KAKU Michio, *El universo de Einstein*, tr. Víctor Zabalza de Torres, Barcelona, Antonio Bosch, 2005.
- KEMP Peter, RENDTORFF Jacob et MATTSON Johansen Niels (ed.), *Bioethics and Biolaw. Volume II: Four ethical principles*, Rhodos, Copenhague, 2000.
- KEMP P., RENDTORFF J. et MATTSON JOHANSEN N. (ed.), *Bioethics and biolaw. Volume I: Judgment of life*, Rhodos, Copenhague 2000.
- LACAN Jacques, *Le Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1978.
- LACHIÈZE-REY Pierre, *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1972.
- LAFONTAINE Céline, *La société post-mortelle*, Paris, Editions du Seuil, 2008.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926.
- LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000.
- LARISON Mariana, *L'Être en forme. Dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty*, Italie, Mimesis, 2016.
- LE BRETON David, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- LE BRETON D., *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.
- LEVINAS Emmanuel, *Les Carnets de captivité*, in *Œuvres*, t.I, Paris, Grasset, 2009.
- LORENZ Konrad, *Les Animaux, ces inconnus*, Paris, Editions de Paris, 1953.
- LORENZ Konrad, « Le compagnon dans l'environnement propre de l'oiseau: le congénère comme élément décisif du déclenchement des comportements

- sociaux », in *Essais sur le comportement animal et humain*, tr. C. et P. Fredet, Paris, Editions du Seuil, 1970.
- LÖWITH Karl, *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même*, tr. Anne-Sophie Astrup, Paris, Hachette Littératures, 1998.
- MACINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London, Duckworth, 1999.
- MAILLARD Nathalie, *La vulnérabilité : une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », 2011.
- MATTER Jacques, *Schelling ou la philosophie de la Nature et la philosophie de la révélation*, Paris, Au comptoir des imprimeurs-unis, 1845.
- MORIN Edgar, *L'Homme et la Mort*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points Essais », 2002.
- MUGLIONI Jean-Michel., *Apprendre à philosopher avec Kant*, Paris, Ellipses, 2014.
- NOBLE David F., *The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York, Penguin Books, 1999.
- NOVOTNÝ Karel, RODRIGO Pierre, SLATMANN Jenny et STOLLER Silvia (ed.), *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Leiden-Boston, Brill, 2014.
- NUSSBAUM Martha, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, tr. Solange Chavel, Paris, Climats, 2012.
- NUSSBAUM M., *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, The Belknap Press, 2006.
- ONFRAY Michel, *L'Art de jouir*, Paris, Le livre de Poche, coll. « biblio essais », 1991.
- PELLUCHON Corine, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Editions du Seuil, 2015.
- PELLUCHON C., *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, coll « Leviathan », 2008.
- PELLUCHON C., *Eléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, les Editions du Cerf, 2011.

- PORTMANN Adolf, *La Forme animale*, tr. Georges Remy et Jacques Dewitte, Paris, La Bibliothèque, Coll. « L'Ombre animale », 2016.
- POTTER Van Rensselaer, *Bioethics. Bridge to the Future*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall Pub., 1971.
- QUENTIN Bertrand, *La philosophie face au handicap*, Toulouse, Erès, 2013.
- RAMÍREZ Mario Teodoro (Coord.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelone, Anthropos, 2012.
- REY Olivier, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme construit*, Paris, Seuil, 2003.
- RICŒUR Paul, « Autonomie et Vulnérabilité », in D. Salas et A. Garapon (éd.), *La justice et le mal*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- ROBERT Franck, *Merleau-Ponty, Whitehead. Le procès sensible*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *Descartes. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1964.
- RODIS-LEWIS G., *Descartes. Textes et débats*, Paris, Librairie Générale Française, 1984.
- RUSSEL Edward Stuart, *The Directiveness of Organic Activities*, Grande Bretagne, Cambridge University Press, 1945.
- RUYER Raymond, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954.
- SARTRE Jean-Paul, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986.
- SARTRE J.-P., « Les mots » et autres écrits autobiographiques, Paris, Gallimard, 2010.
- SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph ou HEGEL G.W.F, *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*, tr. Bernard Gilson, Paris, Vrin, 1986
- SHELLING F.W., *Essais*, tr. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, éditions Montaigne, 1946.
- SHELLING F.W., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, tr. Keith R. Peterson, New York, State University of New York Press, 2004.
- SHELLING F. W., *Les Âges du monde*, tr. Patrick Cerutti, Paris, Vrin, 2012.

- SCHELLING F.W., *Philosophie de la mythologie*, tr. Alain Pernet, France, Jérôme Million, 1994.
- SCHRÖDINGER Erwin, *Qu'est-ce que la vie ?*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points Sciences », 1993.
- SIMONDON Gilbert, *Du mode de l'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.
- STANGUENNEC André, *L'humanisation de la nature. Les épreuves de l'Univers*, Paris, MSH, 2015.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le phénomène humain*, in *Œuvre*, t.1, Paris, Seuil, 1966.
- TILLIETTE Xavier., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.
- TILLIETTE X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- TILLIETTE X., « La nature, l'esprit, le visible et l'invisible », in *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.
- TILlich Paul, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, tr. Christine Aubert et Bernadette Ganeau, Paris, Editions du Cerf, 1972.
- TINBERGEN Nico, *L'étude de l'instinct*, Paris, Payot, 1971.
- TOADVINE Ted (dir.), *Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, Chiasmi 15, Paris, Vrin, 2013.
- TURRÓ Salvi, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.
- (von) UEXKÜLL Jacob, *Theoretical Biology*, tr. P.I. Mackinnon, Grande Bretagne, Edinburgh Press, 1926.
- UEXKÜLL J., *Mondes animaux et monde humain*, tr. Philippe Muller, Paris, Editions Denoël, 1965.
- UEXKÜLL J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Julius Springer, 1909.
- VELENA Helena, *Dal cybersex al transgender. Ecnologie, identità e politiche li liberaziones*, Rome, Castelvecchi, 1995.
- WAHL Jean, *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine (William James, Whitehead, Gabriel Marcel)*, Paris, Vrin, 2004.

WIRTH Jason M. et BURKE Patrick, *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the question of Nature*, New York, Sunny Press, 2013.

WHITEHEAD Alfred North, *Le concept de nature*, tr. J. Douchement, Paris, Vrin, 2006.

WHITEHEAD A. N., *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, tr. D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Paris, Gallimard, 1995.

Articles et chapitres de livres consultés:

ALLOA Emmanuel, « La chair comme diacritique incarnée », in *Merleau-Ponty. Penser sans dualismes aujourd'hui*, Chiasmi 11, pp. 243-262.

BACARLETT PÉREZ María Luisa, « Uexküll y Merleau-Ponty: una ontología del entre », in *Metatheoria*, vol. 5, n°1, 2014, pp. 35-47.

BARBARAS Renaud, « Merleau-Ponty et la Nature », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, pp. 47-60.

BECH Josep Maria, « Être brut or Nature. Merleau-Ponty Surveys Schelling », in *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the question of Nature*, pp. 149-186.

BERMAN Michael, « "The Happy Accident": Merleau-Ponty and Kant on the Judgment of God », in *The European Legacy*, vol.16, n°2, 2011, pp. 223-236.

BIMBENET E., « "L'être interrogatif de la vie": l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-1958) », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, pp. 143-164.

BIMBENET E., « L'homme ne peut jamais être un animal », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n°2, 2010, pp. 164-179.

BOUTON Christophe, « Au-delà de la représentation Kant et le problème de l'idéalisme », in *Philosophie*, vol.2, n°81, mars, 2004, pp. 15-41.

BREITENBACH Angela, « Two views on nature: A solution to Kant's antinomy of mechanism and teleology », in *British Journal for the History of Philosophy*, vol.16, n°2, 2008, pp. 351-369.

BREEUR Roland, « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 2, n°2, 1998, pp. 232-253.

- BROCHIER Emmanuel, « La fin de l'évolution dans le grand récit transhumaniste. Penser la nature avec ray Kurzweil, Giordano Bruno et Thomas d'Aquin », in *Revue thomiste*, n°2, 2017, 42 p.
- BURGOS LORENZO DE GUZMÁN Vicente, « La concepción formalista del ser en Kant », in *Burgense: Collectanea Scientifica*, vol.18, n°2, 1977, pp. 457-496.
- CALLAHAN Daniel, « The Vulnerability of the Human Condition », in P. Kemp, J.D Rendtorff et N. Mattson Johansen (éd.), *Bioethics and Biolaw*, vol. II, *Four Ethical Principles*, Copenhagen, Rhodos International Science and Art Publishers and Center for Ethics and Law in Nature and Society, 2000, pp. 115-122.
- CANGUILHEM Georges, « Le vivant et le milieu », in *La connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952, pp. 160-193.
- CASSOU-NOGUÈS Pierre., « Merleau-Ponty et les sciences de la Nature: lecture de la physique moderne ; confrontation à Bergson et Whitehead », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, pp. 119-140.
- CAYEMAEX Florence, « Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique. Coup d'œil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme », in Arnaud François (éd.), *L'Evolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010, pp. 261-283.
- CERUTTI Patrick, « Schelling et la réalité du fini. La philosophie de l'Identité peut-elle être autre chose qu'une "philosophie du néant absolu" », in *Le problème de la finitude dans la philosophie de Schelling*, pp. 163-176.
- CORCÓ JUVIÑA Josep et ROQUÉ SÁNCHEZ María Victoria, « El estatuto epistemológico de la bioética », in *Cuadernos de Bioética*, XXIV, 2013, pp. 463-474.
- DEROO Émeline, « Nature et expérience: convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n°2, 2010, pp. 219-239.
- DEWITTE Jacques, « Animalité et humanité: une comparaison fondamentale sur la démarche d'Adolf Portmann », in *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXVII, n°115, 1999, pp. 9-31.

- DEWITTE J., « Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty lecteur des biologistes », in *Revue du MAUSS*, n°35, premier semestre 2010, pp. 333-363.
- DUFOURCQ Anabelle, « Ce que l'animal veut dire: Merleau-Ponty et l'analyse du mimétisme chez Portmann », in *Phénoménologie de la vie animale*, pp. 84-118.
- DUPOND Pascal, « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », in *Revue internationale de philosophie*, n°244, février, 2008, pp. 207-244.
- ESCRIBANO Xavier, « El ojo y el espíritu », in *Thémata*, n°23, 1999, pp. 239-246.
- ESCRIBANO X., « Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo », in *Thémata*, n°22, 1999, pp. 67-79.
- ESCRIBANO X., « El cuerpo como simbólica general del mundo en el pensamiento de Merleau-Ponty », in Ion Copoeru, Pavlos Kontos et Agustín Serrano de Haro (éd.), *The Horizons of Freedom* (Phenomenology 2010. Volume 3: Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area), Paris, Zeta Books- Bucharest Arghos-Diffusion, 2011, pp. 127-139.
- FABBIANELLI Faustino, « Dalla "riflessione radicale" a la "superriflessione". La fenomenologia di Merleau-Ponty tra Hegel e Schelling », in *Merleau-Ponty. Entre hier et demain*, Chiasmi 16, pp. 199-220.
- FEUERHAHN Wolf, « Du milieu à l'*Umwelt*: enjeux d'un changement terminologique », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (PUF), janvier, 2009, vol. 134, n°4, pp. 419-438.
- FIRENZE Antonino, « Intercorporéité et interanimalité. La philosophie de la Nature de Merleau-Ponty et l'esquisse d'une nouvelle ontologie de la vie », in *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, pp. 139-147.
- FLAJOLIET Alain, « La récession à la chair et les difficultés de constitution de l'ontologie », in *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, pp. 133-148.
- FOUCAULT Michel, « Bio-histoire et bio-politique », in *Dits et Ecrits*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 95-97.
- FLYNN Bernard, « Nature's Inside », in *The Barbarian Principle*, in *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the question of Nature*, pp. 273-284.

- GLANSDORFF Valérie, « L'expressivité de la forme animale chez Adolf Portmann: traduire plutôt qu'interpréter », in *Eikasia*, n°59, octobre, 2014, pp. 35-50.
- GUCHET Xavier, « Simondon, la cybernétique et les sciences humaines. Genèse de l'ontologie simondonienne dans deux manuscrits sur la cybernétique », in *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Chiasmi 7, pp. 187-204.
- HAAS Bruno, « Kant et la raison comme fonctionnalité logique », in *Archives de philosophie*, vol.67, n°3, automne, 2004, pp.379-398.
- HEAD Henry et Holmes Gordon Morgane, « Sensory disturbances from cerebral lesions », in *Brain*, vol. 34, 1911, pp. 102-254.
- HILT Annette, « Freedom as the Experience of Nature. Schelling and Merleau-Ponty on the Open Space in Nature », in *The Barbarian Principle*, pp. 189-209.
- HOFFMASTER Barry, « What does Vulnerability Mean ? », in *Hastings Centers Report*, vol. 36, n°2, mars-avril, 2006, pp. 38-45.
- HOTTOIS Gilbert, « Dignity of the Human Body. A Philosophical and Critical Approach », in P. Kemp, J. Rendtorff et N. Mattson Johansen (éd.), *Bioethics and Biolaw*, vol. II, Copenhague, Rhodos International Science and Art Publishers and Center for Ethics and Law in Nature and Society, 2000.
- JAGGAR Alison Mary, « Ethique féministe », in M. Canto-Sperber, (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001.
- JEANGÈNE VILMER J.-B., « De la possibilité à l'existence : Kant critique de Leibniz », in *Dialogue*, vol.47, n°2, printemps, 2008, pp. 1-24.
- JEANGÈNE VILMER J.-B., « Le paradoxe de l'infini cartésien », in *Archives de la philosophie*, n°72, mars, 2009, pp.497-521.
- KAKUNI Takashi, « L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling », in *Merleau-Ponty entre hier et demain*, chiasmi 16, pp. 185-197.
- KAPUST Antje, « The So-called "Barbarian Basis of Nature" and its Secret Logos », in *Merleau-Ponty. De la Nature l'ontologie*, Chiasmi 2, pp. 167-182.
- KEELLING Stanley Victor, « Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples », in *Revue de métaphysique et morale*, vol. 44, n°1, janvier, 1937, pp. 63-99.

- KEMP Peter, « Quatre principes éthiques: l'autonomie, la dignité, l'intégrité, la vulnérabilité », *Le discours bioéthique*, Paris, Cerf, 2004.
- KEMP Peter, RENDTORFF Jacob, « Principe de vulnérabilité », in G. Hottois et J.N Missa (éd.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, Deboek, 2001, pp. 869-876.
- KNIGHT Amber, « Disability as Vulnerability: Redistributing Precariousness in Democratic Ways », *The Journal of Politics*, vol. 76, n°1, January, 2014, pp.15-26.
- LAPORTE Jean, « La finalité chez Descartes », in *Revue d'Histoire de la Philosophie*, tr. Emile Bréhier, deuxième année, 1928, pp.366-396.
- LARISON Mariana, « La tradición filosófica de la nueva ontología. La lectura merleau-pontiana de Schelling en los cursos sobre la naturaleza », in *Merleau-Ponty viviente*, pp. 511-523.
- LARISON M., « Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne », in *Bulletin d'analyse phénoménologiques*, Vol 6, n°2, 2010, pp.204-218.
- LAWLOR Léonard, « L'héritage de *L'origine de la géométrie*: les limites de la phénoménologie chez Merleau-Ponty et Derrida », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'Ontologie*, Chiasmi 2, pp. 337-348.
- LEBECH Anne Mette Maria, « Dignity vs.Dignity. The Significance of the Notion of Human Dignity in the Human Rights Tradition and its use in Bioethics », in *Studies in Ethics and Law*, Copenhagen, vol.7, Centre for Ethics and Law.,1998, pp. 29-38.
- LEBRUMENT Norbert, « Le corps comme pivot des rapports du langage et du sensible chez le premier Merleau-Ponty », in *Recherches qualitatives*, n°15, 2013, pp. 381-396.
- LORENZ Konrad, « Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung », in *Zeitschrift für Tierpsychologie*, vol. 5, n° 2, Janvier-Décembre, 1943, pp. 235-463.
- MACINTYRE A., « What is a human body », in *The Tasks of Philosophy*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo Cambridge University Press, 2006, pp. 86-103.

- MARRATI Paola, « Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson », in *MLN*, vol. 120, décembre, 2005, pp. 1099-1111.
- MERLEAU-PONTY Maurice, « Jean-Paul Sartre. *L'imagination* », compte rendu de l'ouvrage de Jean-Paul Sartre, in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 33^e année, n°9-10, novembre-décembre, 1936, pp. 756-761.
- MOISO Francesco, « Una ragione all'altezza della natura. La convergenza fra Schelling e Merleau-Ponty », in *Pubblicazione della Società di studi su Maurice Merleau-Ponty*, Chiasmi 1, pp. 83-90.
- MURPHY Robert F. *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine », 1993.
Nuss Marcel, « Altérité et handicap », in Simone Korff-Sausse (éd.), *La vie psychique des personnes handicapées*, ERES, 2009, pp. 11-23.
- NEVES CARDIM Leandro, « Science et philosophie chez Maurice Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty. Science et philosophie*, Chiasmi 8, Paris, pp. 17-40.
- NDIAYÉ Aloyse-raymond, « Le corps-machine et le vrai homme : la controverse entre Arnauld et M. Le Moine, doyen de Vitré », in *Philosophiques*, vol. 24, n° 2, 1997, pp. 245-258.
- NUZZO Angelica, « Finding the Body's Place in Nature. Merleau-Ponty on Schelling's "Phenomenology of Pre-Reflective Being" », in *The Barbarian Principle*, pp. 211-224.
- OSTACHUK Agustín, « El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty », in *Ludus Vitalis*, vol. XXI, n°39, 2013, pp. 45-65.
- PELLEGRINO Edmund D., « Toward a reconstruction of medical morality: The primacy of the act of profession and the fact of illness », in *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol.4, n°1, mars, 1979, pp. 32-56.
- PERRUCHOU Stéphanie, « La fenomenología según Merleau-Ponty: un camino de descenso hacia las cosas », in *Revista de filosofía*, vol. 42, n°1, 2017, pp. 59-76.
- POHLMANN Rosemarie, « Autonomie », in J. Rither (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart, Schwabe & co, 1971, pp. 702-719.
- PREVOSTI I MOCLÚS Antoni, « Natura i filosofia », in *La Natura* (Coloquio VIII), Barcelona, éd. Université de Barcelone, 2004, pp. 25-40.

- RODRÍGUEZ PRIETO Sylvia, « La finalidad interna de organismos naturales y la vida », in *Revista de filosofía*, n°7, 2015, pp. 9-29.
- PORTMANN A., « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes, tr. Jacques Dewitte, in *Etudes phénoménologiques*, vol. 12, 1996, pp. 131-164.
- ROBERT Franck, « Science et ontologie. Pour un concept renouvelé de la Nature », in *Archives de Philosophie*, vol. 69, n°1, printemps, 2006, pp. 101-122.
- ROBERT F., « Whitehead et la phénoménologie. Une lecture croisée du dernier Merleau-Ponty et du Whitehead de *Process and Reality* », in *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Chiasmi 7, pp. 341-370.
- ROSEN Stanley, « La théorie excédentaire de l'être », in *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, pp. 423-442.
- SARETTA VERISSIMO Danilo « Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty: de la perception au problème du sensible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 8, n°1, 2012, pp. 499-518.
- SAUVÉ Denis, « Kant, le matérialisme et la psychologie rationnelle », in *Philosophiques*, vol. 14, n° 2, 1987, pp. 227-261.
- SCARSO Davide, « Entre théorie du sensible et logos esthétique: Lévi-Strauss et Merleau-Ponty », in *Figures de la psychanalyse*, n°17, semestre 1, 2009, pp. 57-73.
- SCHUMACHER Bernard et MEYER Pierre-Yves, « Démence, autonomie décisionnelle et autonomie du Soi », in *Ethica Clinica* (Revue francophone d'éthique des soins de santé), vol. 77, n°1, Mars, 2015, pp.43-50.
- SCHUMACHER Bernard, « Le désir d'immortalité: enjeux anthropologiques », in *Nova et Vetera*, vol. 90, n°2, avril-mai-juin, 2015, pp. 207-225.
- SIGGEN Michel, « Le rejet de la notion de nature chez Robert Boyle », première partie, in *Cahiers de l'IPC Faculté Libre de Philosophie*, n°77, janvier, 2013, pp. 59-100.
- SIGGEN Michel « Le rejet de la notion de nature chez Robert Boyle », deuxième partie, in *Cahiers de l'IPC Faculté Libre de Philosophie*, n°78, juin, 2013, pp. 51-105.

- SINGER Peter, *Unsanctifying Human life. Essays on Ethics*, Helga Kuhse (éd), Oxford, Blackwell, 2002.
- SOUAL Philippe, « *Res cogitans et res extensa dans les Méditations. Métaphysique et physique chez Descartes* », in *Revue de métaphysique et morale*, n°2, avril-juin, 1999, pp. 231-260.
- SUZUKI Márcio, « La double énigme du Monde. Nature et langage chez Schelling et Merleau-Ponty », in *Merleau-Ponty. Le réel et l'imaginaire*, Chiasmi 5, pp. 235-255.
- TERESTCHENKO Michel, « Le pur souffrir de l'âme: rationalité et affectivité chez Descartes », in *Les études philosophiques*, vol.4, n°71, novembre, 2004, [pp. 441-460.
- THORENS Adèle, « La philosophie du vivant de Maurice Merleau-Ponty. La vie comme puissance créatrice de mondes », in *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 137, n°3, 2005, pp. 227-244.
- TOADVINE Ted, « Nature and Negation: Merleau-Ponty's reading of Bergson », in *Merleau-Ponty. De la Nature à l'ontologie*, Chiasmi 2, pp. 107-117.
- TOADVINE T., « The melody of life and the motif of philosophy », in *Merleau-Ponty. Vie et individuation*, Chiasmi 7, pp. 263-278.
- TOADVINE T., « Le temps des voix animales », in T. Toadvine (dir.), *Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, Chiasmi 15, pp. 269-282.
- TRÉGUIER Jean-Marie, « Merleau-Ponty et le "bergsonisme" », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°3, juillet-septembre, 1997, pp. 405-430.
- UMBELINO Luís António, « The Melody of Life. Merleau-Ponty Reader of Jacob Von Uexküll », in *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. 4, n°1, 2013, pp. 351-360.
- VAN DE VIJVER Gertrudis, « Auto-organisation, autonomie, identité: Introduction », in *Revue internationale de philosophie*, vol.58, n°228 (2), avril, 2004, pp. 129-133.
- VAN DE VIJVER G., « Auto-organisation, identité, autonomie: figures kantiennes », in *Revue internationale de philosophie*, vol.58, n°228 (2), avril, 2004, pp. 219-241.

- VALLIER Robert, « Être sauvage and the Barbarian Principle », in *The Barbarian Principle*, pp. 121-148.
- WHITE John R., « Person and Environment. Vital Sympathy and the Roots of Environmental Ethics », in Mark Sanders et J. Jeremy Wisniewski (éd.), *Ethics and Phenomenology*, USA, Lexington Books, 2012, pp. 221-240.
- WIRTH Jason M., « The Art of Nature. On the Agony of the Will in Schelling and Merleau-Ponty », in *The Barbarian Principle*, pp. 321-340.
- WIRTH J. M., « The Art of Nature. On the Agony of the Will in Schelling and Merleau-Ponty », *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the question of Nature*, pp. 320-340.
- WISKUS Jessica, « Listening for the Voice of the Light. Mythical Time through the Musical Idea », in *The Barbarian Principle*, pp. 287-306.
- WORMS Frédéric, « La conscience ou la vie ? Bergson entre phénoménologie et métaphysique », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes II*, PUF, coll. « Epiméthée », 2004, pp. 186-206.
- ZASLAWSKI Nicolas, « La Nature ou le monde des formes: penser l'animalité avec Merleau-Ponty et Portmann », in *Phénoménologie de la vie animale*, pp. 64-83.
- ZIELINSKI Agata, « Le libre choix. De l'autonomie rêvée à l'attention aux capacités », in *Gérontologie et société*, n°131, décembre, 2004, pp. 11-24.
- ZIELINSKI A., « Chair et empathie: Quelques éléments pour penser l'incarnation comme compassion », in *Transversalités*, vol. 4, n°112, octobre-décembre, 2009, pp. 187-199.