

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

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

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

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

1. Esquisse d'un état des lieux

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

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

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

L'une des voies qui se proposent pour surmonter l'opposition consiste à accepter le dualisme sur le plan phénoménal mais en cherchant à le ramener à un monisme ontologique, d'orientation soit naturaliste et matérialiste, soit idéaliste.

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

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

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

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

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

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

6 Id. p. 410.

7 Ibid. : « Entre les événements neuronaux au niveau de la molécule, de la cellule et du système nerveux que nous sommes capables d'appréhender, et l'image mentale dont nous cherchons à connaître le mode d'apparition reste une lacune, un vide à combler par des phénomènes physiques encore inconnus mais vraisemblablement identifiables ». La question est de savoir (comme l'adverbe « vraisemblablement » les suggère) s'il faut donner à notre ignorance sur ces questions un statut de fait ou un statut de droit.

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

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

Merleau-Ponty n'entre dans aucune de ces deux orientations alternatives. Il pense assurément que le dualisme est impossible, au sens où il est récusé par l'expérience que nous avons de notre ouverture au monde, mais il est aussi convaincu que l'abandon du dualisme ne peut pas signifier un retour au monisme, soit naturaliste, soit idéaliste. Et cependant le dialogue avec la phénoménologie accompagne toute sa pensée. Il considère que ce qui bloque l'ontologie, chez Husserl, c'est « l'idéologie de la conscience », mais il admet aussi qu'il y a une vérité de l'idéalisme qui, reformulée, doit être conservée (contre un certain matérialisme, un certain naturalisme) : Merleau-Ponty refuse le principe d'une genèse matérialiste de la subjectivité¹², dans la pensée que nous n'avons pas à faire surgir la conscience de la matière, qu'elle est toujours déjà au cœur de notre ouverture au monde et accompagne, comme un socle invisible, toutes les manifestations du monde ; dans le même sens, une note inédite évoque l'impossibilité de poser l'Être à part de l'homme¹³. Là où Hans Jonas construit un monisme explicatif, Merleau-Ponty édifie donc plutôt un monisme *phénoménologique*¹⁴, reconnaissant l'originalité

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

9 PR 143.

10 PR 148.

11 Hans Jonas, PV 29.

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

13 Quand je cite un passage des manuscrits inédits déposés à la Bibliothèque nationale, je l'indique par la mention MBN suivie du n° du microfilm et du n° de la page - ici MBN, VIII, 2, 174 : « On peut montrer inductivement qu'il y a eu un monde avant l'homme – la philosophie qui ne pose pas l'Être à part de l'homme, peut-elle purement et simplement ignorer cette pensée inductive ? Si elle le fait, elle risque, comme l'idéalisme, de devenir 'folie' au regard de l'expérience. Il faut définir une philosophie qui à la fois prenne le monde, non pas causalement, mais tel qu'il est impliqué dans le *Dasein*, qui, donc dépasse le scientisme, et qui pourtant lui reconnaisse sa vérité subordonnée, en montrant que notre *Dasein*, coextensif à l'être, se temporalise pourtant comme un *Seiende*, se trouve lui-même comme engagé dans l'être. Donc ni philosophie causale, centripète, ni philosophie centrifuge ».

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

de l'ordre de l'esprit et légitimant en même temps la recherche matérialiste du « corps de l'esprit ».

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

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

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

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

Ces trois plans ne sont pas, ontologiquement, à égalité de rang. Dans son geste anti-naturaliste, *La structure du comportement* donne la préséance au troisième, qui est la clé des deux premiers : « l'ordre humain de la conscience n'apparaît pas comme un troisième ordre superposé aux deux autres, mais comme leur condition de possibilité et leur fondement » (SC 274/218). Cette primauté transcendante de l'esprit sur la matière et la vie (ou de l'esprit constituant sur la nature constituée) est, comme on sait, la clé de voûte de l'idéalisme critique. Elle implique que le sujet transcendantal soit sans genèse ou sans histoire, puisqu'il n'y a genèse ou histoire que *pour* le sujet transcendantal¹⁶. Merleau-Ponty retient cette primauté de l'esprit comme instance transcendante mais en propose une formulation toute différente et précise que sa conception du transcendantal ne rejoint celle de Kant que par simple homonymie (SC 280/223). Le transcendantal kantien n'est rien de plus qu'une condition de droit de l'expérience ; il surplombe donc la conscience empirique du sujet incarné et n'a pas à connaître de ses accidents. En revanche, ce que Merleau-Ponty cherche à penser dans le concept de

naturalisme, qui sont des monismes « explicatifs », Merleau-Ponty oppose un monisme phénoménologique dont la teneur se précisera dans la suite de cette étude.

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

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

structure, c'est une inhérence du transcendantal à la facticité de l'existence. Dès lors, même si la conscience ne *connaît* sa genèse qu'en se la donnant librement dans le mode de l'objectivité, cette genèse demeure, du point de vue de l'*existence*, dans la « profondeur présente » de l'esprit, non pas devant l'esprit, mais plutôt, si l'on ose dire, dans son dos, de telle sorte que « pour la vie comme pour l'esprit, il n'y a pas de passé absolument passé... » (SC 282/224). Nous verrons, que cette résistance de la genèse à l'objectivité commande le tournant ontologique de la fin des années 50, qui est une critique radicale de l'ontologie de l'objet.

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

Le supérieur et l'inférieur jouent chacun pour l'autre le rôle d'un fondement. L'avènement du supérieur suspend l'autonomie des ordres inférieurs et leur donne une signification nouvelle (SC 244/195)¹⁷, mais il n'abolit pas les niveaux inférieurs (qui en demeurent le socle), il les contient métamorphosés dans sa profondeur présente. Ainsi toute atteinte des ordres inférieurs (comme une destruction d'une partie de l'étendue matérielle du cerveau) altère le fonctionnement des ordres supérieurs¹⁸, comme toute altération des ordres supérieurs rétroagit sur les ordres inférieurs. On ne doit méconnaître ni l'originalité ni l'interdépendance de ces différents ordres. Merleau-Ponty refuse la position de Gassendi qui, confondant le corps biologique et le corps phénoménal (oblitérant l'originalité ontologique de l'esprit) soutient que « l'esprit croît et s'affaiblit avec le corps », comme celle de Descartes selon laquelle le corps n'entre en rien dans la perfection de l'esprit (qui possède *en soi* sa perfection) : « si le corps joue un rôle pour empêcher l'effectuation de l'esprit, c'est qu'il y est impliqué quand elle s'accomplit » (SC 284/225, note).

Comment y est-il impliqué ? Merleau-Ponty ne le précise guère et se préoccupe surtout de montrer que la perception n'est pas explicable par le fonctionnement nerveux, que c'est, au contraire, plutôt le fonctionnement nerveux qui est explicable par la perception ou par

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

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

le champ phénoménal que la perception ordonne¹⁹. Reprenant une analyse de Max Scheler²⁰, Merleau-Ponty montre que les appareils du corps expliquent *que* nous percevions, mais non pas *ce que* nous percevons.

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

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

-
- 19 SC 261/207 : « Le fonctionnement nerveux [...] n'est pas concevable lui-même sans référence au champ phénoménal et à ses lois d'équilibre ; c'est un processus de forme dont la notion est empruntée, en dernière analyse, au monde perçu ». Dans le même sens, Merleau-Ponty observe que le fonctionnement de la substance nerveuse est toujours global et qu'aucune fonction ne peut être strictement localisée. La région visuelle et la région auditive ne fonctionnent qu'avec le centre, dans une activité globale du cerveau, une « pensée intégrale », qui transfigure les contenus visuels ou auditifs hypothétiques, au point de les rendre méconnaissables. Mais l'altération de l'une de ces régions se traduit par un déficit déterminé. Ce qui veut dire que chaque région conserve sa spécificité, qui est comme sublimée dans le fonctionnement normal mais redevient visible dans la pathologie (SC 282/224).
- 20 SC 279/222 : « La somme des événements nerveux ayant lieu en chaque point de l'écorce » « rend compte du *fait* que je perçois, mais non pas de *ce que* je perçois ». L'ouvrage cité de Scheler est *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, (p. 394). L'idée est reprise dans de nombreuses notes de travail de la fin des années 50, ainsi : « Rejeter l'ontologie objectiviste du psychologue : Scheler – l'existence du corps et de ses appareils n'est que révélateur. On n'explique pas perception par eux. – Bien indiquer que ceci n'est pas idéalisme : je ne veux pas dire qu'on peut percevoir sans corps. Je veux dire que considération du corps objectif est conséquences sans prémisses » (BMN, VII, 124).
- 21 Merleau-Ponty se réfère à la *Dioptrique* de Descartes, Discours sixième : « c'est l'âme qui voit et non pas l'œil ».
- 22 SC 278/221 : « Le corps vivant et le système nerveux, au lieu d'être comme des annexes du monde physique où se prépareraient les causes occasionnelles de la perception, sont des « phénomènes » découpés parmi ceux que la conscience connaît ». SC 278-279/221 : « L'illusion d'une opération transitive des stimuli sur les appareils sensoriels et de ceux-ci « contre la conscience » vient de ce que nous réalisons à part le corps physique, le corps des anatomistes, ou même l'organisme des physiologistes, qui sont des abstractions, des instantanés pris sur le corps fonctionnel ».