

Merleau-Ponty
Comment la *Phénoménologie de la perception*
comprend-elle la question de la vérité ?

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

Première partie : le retour à la troisième notion primitive

Pour situer la question d'aujourd'hui, je partirai de l'héritage cartésien.

Descartes nous apprend que les objets de notre pensée relèvent d'une des trois notions primitives de l'esprit.

Les deux premières, qui distinguent l'âme et le corps, ouvrent le chemin que l'esprit doit suivre pour trouver la vérité.

La troisième, qui les réunit en un seul être, est la dimension de la vie.

La perception sensible relève de la troisième notion primitive dans la mesure où le monde qui s'ouvre à elle est celui d'une âme unie à un corps.

Quel que soit son rôle dans la vie et même dans la connaissance, la perception sensible souffre d'un préjugé fondamental consistant à attribuer sans critique aux choses ce qui en apparaît dans l'union. « La principale erreur et la plus ordinaire », dit la 3^e Méditation, « consiste en ce je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi » (Alquié II, 334).

L'esprit ne peut entrer dans la voie du vrai qu'en refusant d'abord, puis en accueillant de façon constamment critique, la tentation permanente de dire oui aux choses telles qu'elles se présentent dans la perception.

L'esprit en quête du vrai doit, si l'on ose dire, dénouer l'union.

L'opérateur de ce « dénouement », on le voit clairement dans la première *Méditation*, c'est la réflexion radicale : l'esprit recule dans un fond de néant, devient pur être pour soi, pure *res cogitans* (et forme ainsi une idée claire et distincte de l'âme où n'entre rien de ce qui appartient au corps) ; et, en face, sous son regard, notre corps vivant, comme n'importe quel autre corps, devient pur être étendu, pur être objectif ; l'esprit forme ainsi une idée claire et distincte du corps où n'entre rien de ce qui appartient à l'âme et fonde ainsi une science du corps, une physique.

Cette réflexion radicale ne nous fait pas perdre la perception. Au contraire, elle la retrouve et la justifie, et même elle la justifie de deux côtés.

D'abord la réflexion radicale découvre la structure intérieure de la perception, elle montre qu'il y a en elle une opération de l'âme, de la *res cogitans*, une pensée de voir ; si nous affirmons, devant ce morceau de cire, qu'il n'y a pas de perception plus claire et plus distincte, c'est en raison de la certitude inhérente à cette pensée de voir.

Ensuite la réflexion radicale rend possible qu'il y ait une science de la *res extensa*, et cette science s'empare de la perception et explique la perception par les lois de la mécanique et la machine corporelle ; et elle explique de la même façon les désordres de la perception, comme on le voit dans la *Méditation* sixième à propos du membre fantôme. Une montre qui fonctionne et donne l'heure et une montre cassée relèvent des mêmes lois de la mécanique.

C'est en se dérochant à la perception sensible, en refusant la tentation permanente, que l'esprit peut ensuite montrer qu'il n'y a rien en elle de trompeur ou qu'en elle tout est bien.

La pensée cartésienne est travaillée par une tension interne : elle défend le droit irréductible de la troisième notion primitive, car l'union de l'âme et du corps est l'élément même de notre vie, mais elle montre à chaque instant que le salut ne peut venir que de la distinction des deux premières, dans la mesure où il est essentiel de connaître l'âme sans le corps et le corps sans l'âme. Les passions ont lieu dans l'union mais *Le Traité des passions* n'est possible que par une connaissance du corps sans l'âme et de l'âme sans le corps.

Cette tension ne se trouve pas seulement dans l'articulation de la connaissance et de la vie. Elle se transporte dans la vie elle-même.

Distinction réelle des deux substances : « La volonté est tellement libre de sa nature qu'elle ne peut jamais être contrainte » (*PA*, 31).

Union (substantielle) des deux substance : « ...souvent l'indisposition qui est dans le corps empêche que la volonté ne soit libre » (A Elisabeth, 1^{er} juin 1645).

La difficulté est de penser à la fois la distinction de l'âme et du corps (par les deux premières notions primitives) et leur union (par la troisième). La difficulté est de penser ensemble le lieu de la vérité et le lieu de la vie¹.

L'une des solutions possibles (si c'en est une) à la difficulté consiste à abandonner la troisième notion, l'union.

L'équilibre cartésien s'effondre. Plus rien ne vient tempérer l'opposition d'une âme dont le concept exclut celui du corps et d'un corps dont le concept exclut celui de l'âme.

Dès lors il faut choisir : la perception relève ou bien de la pensée ou bien de l'étendue.

Le naturalisme naturalise la perception en la réduisant à des processus que l'on doit pouvoir, comme les autres, étudier objectivement ; mais il « oublie » que la perception est une modalité de la conscience et que la conscience exige le néant pour surgir. Si la perception est

¹ Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643 : « ... ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction entre l'âme et le corps et leur union ; à cause qu'il faut pour cela les considérer comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie... ».

réduite à la machine corporelle, si elle relève entièrement de l'être positif, il y a des yeux, des oreilles, un cerveau, des échanges électriques et chimiques, mais « personne » qui voit.

L'intellectualisme sait, au contraire du naturalisme, que la perception n'a pas lieu entre des choses et exige le néant de la conscience ; mais ce néant est situé au delà de l'être. Et c'est alors la facticité, la dépendance de la perception vis-à-vis du corps qui devient incompréhensible.

Merleau-Ponty renvoie dos à dos le naturalisme et l'intellectualisme.

Une conception naturaliste ou objectiviste de la perception est impossible.

Merleau-Ponty souligne d'abord que la naturalisme contredit notre expérience : quand la perception s'apparaît purement et simplement à elle-même, dans son effectuation, il n'est pas question de stimuli objectifs produisant certains effets sur un objet que j'appelle mon corps². Mon corps ne subit pas l'action des choses : les choses qui sont autour de moi

« ... ne m'apparaissent pas, si je m'en tiens à ce que dit la conscience immédiate, comme des causes de la perception que j'en ai, qui imprimeraient en moi leur marque ou produiraient une image d'elles-mêmes par une opération transitive. Il me semble plutôt que ma perception est comme un faisceau de lumière qui révèle les objets là où ils sont et manifeste leur présence, latente jusque là. Que je perçoive moi-même ou que je considère un autre sujet percevant, il me semble que le regard "se pose" sur les objets et les atteint à distance comme l'exprime bien l'usage latin de "lumina" pour désigner le regard » (SC 251-252/200)³.

On objectera que la perception n'a pas à être crue sur parole : elle n'est pas consciente de toutes les opérations qui ont lieu en sous-œuvre quand elle s'effectue. L'imagerie médicale fait apparaître dans mon corps des « ténèbres bourrés d'organes », que je possède sans en avoir, au moins pour certains d'entre eux, la moindre conscience. La perception ne serait-elle pas simplement le résultat des processus ayant lieu dans mon cerveau ?

Supposons la situation suivante : pendant que je m'abandonne à mes pensées, un neurologue observe – ou j'observe – sur un écran le fonctionnement de mon cerveau. Mon corps est en position à la fois de sujet et d'objet. Supposons qu'il y ait une corrélation ou une covariance évidentes entre mes pensées telles que je les vis et les processus neurologiques qui apparaissent sur l'écran. Dois-je en conclure que les événements qui ont lieu dans l'objet sont la cause des événements ayant lieu dans le sujet ? Merleau-Ponty répond que non. Le neurologue devant l'écran a un champ phénoménal (dont fait partie le fonctionnement de mon cerveau) et j'ai aussi le mien, différent : les deux champs s'explicitent l'un l'autre, mais l'un (*a fortiori* un élément de l'un) ne peut pas être la cause de l'autre. Si je suis devant l'écran et observe « mon » corps objectif, celui-ci est une partie de mon champ phénoménal, et cette partie ne peut pas avoir de pouvoir causal sur le tout. Je fais comme si le trajet aller : du tout à la partie, et le trajet retour : de la partie au tout étaient réversibles et équivalents. Merleau-Ponty, après Bergson, le refuse : les parties du champ phénoménal s'explicitent les unes les autres mais aucune ne peut être mise en position de cause du champ phénoménal comme tel⁴.

Voilà pourquoi une lecture naturaliste de la perception n'est pas possible.

2 Ainsi que le dit Merleau-Ponty, la perception naïve est réaliste, au sens d'un réalisme empirique mais non pas au sens d'un réalisme transcendantal : « Pour parler le langage kantien, le réalisme de la conscience naïve est un réalisme empirique, - l'assurance d'une expérience externe qui ne doute pas de sortir des "états de conscience" et d'accéder à des objets solides, - et non pas un réalisme transcendantal qui poserait en thèse philosophique ces objets comme les causes insaisissables de "représentations" » (SC 254-255/203).

3 La première pagination renvoie à l'édition PUF de 1942, la seconde à celle de 1949.

4 Il est « impossible, dit Merleau-Ponty, de donner un sens cohérent à l'action prétendue du monde sur le corps et du corps sur l'âme (SC 294/233). « Toutes les difficultés du réalisme viennent d'avoir voulu [...] insérer la perception dans la nature » (SC 262/208)

Une conception intellectualiste de la perception ne l'est pas davantage. Le sujet percevant est un sujet corporel, la perception est fonction des dispositions factuelles du corps, de son intégrité ou de son altération⁵.

L'intellectualisme que Merleau-Ponty refuse, je voudrais l'illustrer en me référant à un passage de *La Structure du comportement* où Merleau-Ponty me paraît se diriger, comme malgré lui, dans le sens de l'intellectualisme.

Il y parle des accidents du corps : « anomalie de la vision », « infirmité sensorielle ou constitutionnelle ».

Et il ajoute : pour le peintre l'anomalie « peut s'intégrer à l'ensemble de notre expérience » et recevoir ainsi une signification universelle en devenant « l'occasion de "percevoir" l'un des profils de l'existence humaine » (SC 275-276/219)

Mais « pour un être qui vit au niveau simplement biologique, elle <l'infirmité> est une fatalité » (Id. 277/220).

Où se joue la différence entre un accident du corps qui reste une fatalité et un accident du corps qui devient un mode original d'ouverture du monde ou une puissance de révélation du monde ?

Elle se joue dans la « prise de conscience » : « 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 » (Id. 276/219) ; l'infirmité devient libératrice quand celui qu'elle touche « la connaît au lieu d'y obéir » (Id. 277/220) ; « pour un être qui a acquis la conscience de soi et de son corps, qui est parvenu à la dialectique du sujet et de l'objet, le corps n'est plus cause de la structure de la conscience, il est devenu objet de la conscience » (Id. 277/220).

On reconnaît dans cette proposition le balancement entre le naturalisme (le corps est la cause de la structure de la conscience) et l'intellectualisme (le corps est l'objet de la conscience). Faut-il comprendre que certaines existences ou certaines modalités de la l'existence relèvent d'une explication naturaliste et d'autres modalités de l'existence d'une lecture intellectualiste ?

Clairement non : Merleau-Ponty a montré qu'il est impossible d'attribuer une place limitée au naturalisme – ou aussi bien à l'intellectualisme ; aussitôt introduits, ils exigent tout.

Il faut donc les refuser ensemble

Refus du naturalisme : « mon » corps n'est pas la cause de ma perception.

Refus de l'intellectualisme : « mon » corps n'est pas un objet « pour » ma perception ou pour ma conscience ; mon corps n'est pas réductible à un objet de ma pensée.

Cette double exclusion nous fait revenir à la troisième notion primitive.

Mais la façon dont Merleau-Ponty la réactive nous éloigne de Descartes sur un point essentiel : Merleau-Ponty se propose d'unir le lieu de la vie et le lieu de la vérité : la vérité n'a pas à être conquise contre la perception sensible puisque c'est précisément la perception sensible qui ouvre le champ de la vérité et qui est la lumière naturelle. Il y a lumière, vérité, originairement, pour et par le corps percevant.

Qu'en résulte-t-il du point de vue du concept de vérité ? Merleau-Ponty écrit : « nous avons cru trouver dans l'expérience du monde perçu un rapport d'un type nouveau entre l'esprit et la vérité » (*Parcours II*, 41).

⁵ Reprenant une analyse de Max Scheler, Merleau-Ponty montre que les appareils du corps expliquent *que* nous percevons, mais non pas *ce que* nous percevons (SC 279/222). L'idée ne sera jamais abandonnée, elle 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 conséquence sans prémisses » (MBN VII, 124) ; et comme le dit *L'œil et l'esprit*, l'intériorité de la vision « ne précède pas l'arrangement matériel du corps humain, et pas davantage elle n'en résulte » (E 20).

Pour comprendre cette nouveauté, nous devons d'abord aller plus avant dans l'analyse du concept de « corps-sujet ».

Seconde partie : le corps-sujet entre l'un et le deux

Le corps-sujet se présente comme un en deux, deux en un.

La frappe du terme déjà le fait voir : le corps-sujet se désigne par deux termes réunis

- soit par une conjonction : l'âme et le corps (ou l'esprit et le corps ou le psychique et le somatique),

- soit par un tiret : le corps-sujet,

- soit par une relation de déterminé à déterminant : le corps phénoménal, le corps vécu, le corps propre,

- soit par une structure propositionnelle : notre corps existe, notre existence est corporelle.

L'intérêt de ces deux formules est que le corps apparaît une fois en position de sujet, une autre fois en position de prédicat.

Notre corps « existe » = il n'est pas pure positivité ou pure actualité : « il n'est pas où il est, il n'est pas ce qu'il est » - « en tant qu'elle porte des organes des sens, l'existence corporelle ne repose jamais en elle-même, elle est toujours travaillée par un néant actif, elle me fait continuellement la proposition de vivre... » (PP 193)

Il existe, cela veut dire aussi qu'il n'est pas *partes extra partes*, comme la *res extensa* cartésienne ; il n'est pas « un assemblage de parties réelles juxtaposées dans l'espace » (SC 204/164) ; il possède une unité intrinsèque : les fonctions que j'y distingue telles que vision, motricité, sexualité ne sont pas unies extérieurement par des relations de causalité, mais « sont toutes confusément reprises et impliquées dans un drame unique » (PP 231).

Notre existence est corporelle, cela veut dire :

- Notre existence est affectée d'une irréductible multiplicité car l'unité du corps propre est toujours « implicite ou confuse » (Id.).

- Notre existence est « prise » dans un corps qui ne peut jamais devenir un objet de pensée, un objet que l'existant pourrait à volonté décomposer et recomposer pour en former une idée claire ; exister corporellement, c'est ne jamais pouvoir objectiver le corps de l'existence.

- Notre existence est affectée d'une irréductible historicité. Deux références :

« C'est à chaque instant [...] que la pensée éprouve son inhérence à un organisme, car il ne s'agit pas d'une inhérence à des appareils matériels, lesquels ne peuvent être en effet que des objets pour la conscience, mais d'une présence à la conscience de sa propre histoire et des étapes dialectiques qu'elle a franchies » (SC 283/224-225).

« A plus forte raison le passé spécifique qu'est notre corps ne peut-il être ressaisi et assumé par une vie individuelle que parce qu'elle ne l'a jamais transcendé, parce qu'elle le nourrit secrètement et y emploie une part de ses forces, parce qu'il reste son présent... » (PP 101).

Notre corps existe, il ouvre un monde, il perçoit ; il est transcendance et liberté.

Notre existence est corporelle : cette transcendance n'est pas dévolue à un sujet surplombant le monde, le « corps-sujet » est en passion dans le monde, sa transcendance est frappée de facticité.

Le un et le deux sont deux polarités inséparables dans le corps-sujet. Mais leur rapport n'est pas fixé une fois pour toutes ; l'existence est orientée tantôt vers l'unité, tantôt vers la dualité.

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