

Merleau-Ponty **Merleau-Ponty, un philosophe réaliste ?**

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

Dans son travail philosophique, Merleau-Ponty a tenté de dépasser ce qu'il appelle les « bifurcations » de la pensée métaphysique, en particulier la bifurcation de l'idéalisme et du réalisme. Il refuse d'avoir à choisir entre le réalisme et l'idéalisme. Mais puisque j'ai aujourd'hui le plaisir d'être invité par des philosophes qui défendent les droits d'une philosophie réaliste¹, je vais souligner les raisons que Merleau-Ponty nous donne d'abandonner l'idéalisme, ou un certain idéalisme, tel qu'il le voyait en particulier se développer chez Kant, ou dans une certaine lecture de Kant (celle de Lachièze-Rey) et chez Husserl.

Cette critique de l'idéalisme est, en un certain sens, un chemin vers le réalisme et c'est sous ce jour que je voudrais présenter l'itinéraire philosophique de Merleau-Ponty.

Cet itinéraire apparaît clairement dans sa cohérence quand on examine l'œuvre à partir des derniers travaux.

La pensée moderne, dit Merleau-Ponty, a partagé l'être en « ordres » qu'elle appelle nature, homme, Dieu ou bien – c'est une autre division qui apparaît dans

¹ Communication présentée à Toulouse, devant quelques amis, à l'invitation de Michel Nodé-Langlois, président de la Société Internationale de Philosophie Réaliste.

certaines cours sur la nature au Collège de France « nature naturante » et « nature naturée ».

Nature naturante : Dieu, l'intériorité à soi et l'infinie productivité de la nature divine.

« Nature naturée » : la nature créée, extérieure à Dieu et à elle-même, la nature comme « produit et pure extériorité »².

L'homme se pense lui-même comme transversal à ces deux plans : il se pense, à l'image de Dieu, comme naturant au sens où il est une « lumière naturelle » et surplombe la nature naturée dont il pourrait devenir « comme maître et possesseur » et il se pense comme naturé dans la mesure où il est, par son corps et l'union de l'âme et du corps, immergé en cette nature naturée et affecté par les événements qui y surviennent.

Comment penser alors l'unité de l'homme ? Les voies pour y parvenir se distribuent selon deux polarités.

Du côté « naturaliste », on cherche à faire entrer tout l'homme dans la nature naturée ; on naturalise la pensée et l'existence en les réduisant à des événements d'univers que l'on pourrait comme tous les autres étudier objectivement ; mais la pensée, l'existence sont alors soustraites à leur effectuation et la possibilité de la vérité est incompréhensible.

A l'inverse, du côté « idéaliste », celui de l'analyse réflexive, on met l'accent sur la nature naturante : on objecte au naturalisme que, s'il y a vérité (comme le naturalisme lui-même le reconnaît), la pensée doit être capable de s'effectuer elle-même librement, elle doit échapper, d'une certaine façon au déterminisme naturel, elle doit être une liberté. Mais c'est alors l'incarnation de cette liberté dans la nature naturée qui devient problématique.

La pensée moderne a donc, d'une certaine façon, échoué à penser l'articulation du naturant et du naturé.

Pour surmonter l'aporie, il est nécessaire, dit Merleau-Ponty, de rendre à la nature – naturante et naturée - sa « physionomie concrète »

Retrouver la physionomie concrète de la nature naturée, c'est le travail de *La structure du comportement* : la nature ne peut pas être comprise ou comprise *seulement* comme la science la comprend habituellement, c'est-à-dire comme une « multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par des rapports de causalité »³. La nature, prise dans sa physionomie concrète, ce sont des « formes ». Sous les objets de la science, il y a des formes perçues.

Et la *Phénoménologie de la perception* accomplit le même travail du côté de la nature *naturante* : il s'agit de rendre au *cogito* ou à la lumière naturelle sa physionomie concrète.

Quelle est l'articulation entre les deux ouvrages ?

On pourrait se dire : Merleau-Ponty procède selon la voie classique de l'idéalisme : il ouvre un accès vers ce qui, en deçà des objets de science, est le donné premier, le « phénomène initial » qu'il appelle « forme », puis il opère une sorte de réflexion de la forme vers les opérations « informantes » de l'esprit qui sont enveloppées à notre insu dans la donation et les modes de donation spécifiques du phénomène.

² *La nature* (CN), Seuil, collection Traces écrites, p. 26. Voir aussi *Résumés de cours* (RC), p. 99.

³ *Ibid.*

Et c'est bien ainsi que les choses se présentent dans l'œuvre publiée.

Mais l'œuvre en genèse qui a suivi se présente en un sens comme un renversement de l'orientation initiale.

Un renversement qui, cependant se prémédite dès l'orientation initiale.

Et c'est ce renversement qui fait apparaître le vecteur « réaliste » de la pensée de Merleau-Ponty.

1. De la forme à la perception

Le concept fondamental de *La structure du comportement*, c'est le concept de *Gestalt* (dont Merleau-Ponty utilise plusieurs « versions/traductions » : système, champ, forme structure).

Il se propose trois objectifs. Le premier est de penser le sens d'être de la forme. Le second est de distinguer les différents ordres de forme : le système physique, la forme vivante et la forme spirituelle ou historique. Le troisième est d'en penser l'articulation

1. Le sens d'être de la forme

Pour présenter le problème que rencontre Merleau-Ponty, je remonterai jusqu'à un passage fondamental de la *Critique de la faculté de juger*. Kant y dit ceci : si un être présente des parties composantes unies en un tout, il y a deux façons de penser le rapport des parties au tout : ou bien la possibilité du tout dépend de l'interaction des parties, ou bien la possibilité des parties « dans leur nature et dans leur liaison » dépend du tout. Et Kant ajoute : un entendement discursif ou général-analytique, tel que le nôtre ne peut connaître aucun autre objet que ceux de la première catégorie ; dès le moment où « un tout réel de la nature <ein reales Ganze der Natur> » entre dans le champ de notre connaissance, il ne peut être, en tant qu'objet de connaissance, que « l'effet du concours des forces motrices des parties ».

Que faire, alors, quand nous rencontrons un « tout réel de la nature », dont nous ne pouvons pas nous représenter la possibilité en supposant que les parties déterminent le tout, mais seulement en supposant, à l'inverse, que le tout détermine les parties? Kant répond : pour un entendement analytique, supposer que le tout détermine les parties, c'est supposer que la *représentation* du tout détermine la nature et la liaison des parties. Une forme active, une forme informante n'est pensable qu'en qualité de forme « mentale ».

Merleau-Ponty admet-il cette proposition ?

En un sens oui. Une forme, écrit-il, « repose [...] sur ceci que chaque événement local, pourrait-on dire, [et ici il cite Kœhler] “connaît dynamiquement” les autres ». Et son commentaire est significatif : « Ce n'est pas un hasard si, pour exprimer cette présence de chaque moment à tous les autres, Kœhler rencontre le terme de connaissance. Une unité de ce type ne peut être trouvée que dans un objet de connaissance. Prise comme un être de nature existant dans l'espace, la forme serait toujours dispersée en plusieurs lieux, distribuée en événements locaux, même si ces événements s'entre-déterminent : dire qu'elle ne souffre pas cette division revient à dire qu'elle n'est pas étalée dans l'espace, qu'elle n'existe pas à la manière d'une chose, qu'elle est l'idée sous laquelle se rassemble et se résume ce qui se passe en plusieurs lieux. Cette unité est celle des objets perçus » (SC 155-156).

Tout se joue ici.

Une forme est une unité. Cette unité exige la conscience, elle est nécessairement *pour* une conscience. Merleau-Ponty écrit même dans la *Phénoménologie de la perception* : une forme est « la conscience vue de l'extérieur » (PP 249).

Cela vaut pour les trois catégories de formes.

Ainsi une forme vivante, un organisme « est un ensemble significatif *pour* une conscience qui le connaît »⁴. Il n'y a donc pas à la rigueur de vie sans conscience de la vie⁵. La vie apparaît au moment où « un morceau d'étendue » se met « à exprimer quelque chose et à manifester au dehors un être intérieur »⁶. Cet être intérieur est un sens qui surgit de l'organisme, mais qui n'est un sens que *pour* un autre vivant, le congénère, le prédateur ou l'éthologiste.

Merleau-Ponty précise que ce sens n'est pas une apparence (que la science biologique devrait abandonner au profit des seuls processus physico-chimiques), et n'est pas non plus une essence qui dirigerait les processus physico-chimiques. La forme est de l'ordre du *phénomène*. Et le phénomène, ajoute-t-il, donne accès à la *connaissance* de l'organisme plutôt qu'à son *être*. Il cite et ratifie Goldstein : « nous ne cherchons pas un fondement réel <*Seinsgrund*> sur lequel repose de l'être, mais une idée, un fondement de connaissance <*Erkenntnisgrund*> où tous les faits particuliers trouvent leur vérité »⁷.

La forme est du côté de la connaissance plutôt que de l'être.

Identiquement, une forme historique (comme l'empire britannique) ou une forme économique (comme l'offre et la demande) sont « des objets de pensée que la science construit et qui donnent la signification immanente et la vérité des événements ».

Merleau-Ponty refuse une lecture « nominaliste » de la forme : la forme est beaucoup plus que le nom commun d'une multiplicité de phénomènes locaux identiques.

Et il refuse aussi bien la lecture réaliste : la forme n'est pas une essence produisant ou dirigeant les événements. La forme est comme à l'intersection de l'être et de la pensée.

Nous sommes donc dans une situation paradoxale :

1. Toute forme est « forme pour nous » ; il appartient à son sens d'être d'exister *pour* une conscience.

2. Mais existant pour une conscience, ou même construite par la conscience elle *se donne* aussi à la conscience, la conscience la reçoit et la reçoit comme « vraie ».

Comment rendre intelligible ce paradoxe de la forme ?

Merleau-Ponty pense qu'il y a un chemin et un seul : celui de la réflexion. Le paradoxe de la forme ne peut se travailler qu'en interrogeant la perception de la forme. Ce mouvement réflexif commence dès *La structure du comportement*, puis s'approfondit dans la *Phénoménologie de la perception*.

Le paradoxe de la forme devient ainsi celui de la perception : comment le sujet percevant peut-il être à la fois agent et patient, comment peut-il être l'agent de sa propre passivité ?

Agir, pâtir : à nouveau nous devons affronter et surmonter une antinomie.

Car la perception se prête à deux lectures antithétiques.

4 SC 215

5 « Ce que nous avons désigné sous le nom de vie était déjà la conscience de la vie » (SC 218)

6 SC 218

7 SC 206. Merleau-Ponty cite *Der Aufbau des Organismus*, p. 242.

D'un côté, nous avons le naturalisme « scientifique » : la perception est l'effet de relations causales entre les événements du monde et l'organisme ou internes à l'organisme.

De l'autre l'idéalisme kantien ou husserlien : le perçu est une signification *pour* la conscience ; ce qui veut dire que l'expérience de la chose perçue « ne peut être expliquée par l'action de cette chose sur mon esprit » (SC 215) ; il ne peut y avoir aucune relation causale entre âme et corps puisque « le corps et l'âme sont des significations et n'ont de sens qu'au regard d'une conscience » (SC 233)⁸

Merleau-Ponty valide la critique « idéaliste » du naturalisme : la perception n'a pas lieu entre des choses, elle n'est pas explicable par le fonctionnement nerveux⁹. Le phénoménal n'est pas un effet des processus se déroulant dans l'être objectif. Si l'expérience perceptive est l'expérience d'une passivité, cette passivité ne s'explique pas par un lien causal selon lequel les événements du monde détermineraient nos perceptions.

Mais l'idéalisme est lui aussi intenable car le phénomène de la passivité y devient incompréhensible ; contre l'idéalisme, on doit soutenir que « mon » corps n'est pas un objet *pour* ma perception ou ma conscience ; mon corps n'est pas réductible à un objet de ma pensée.

Pour penser la perception (et comprendre ainsi le mode d'être de la forme), il faudrait se situer en deçà de la bifurcation.

8 Les notes tardives reprennent toutes ces questions.

« Pas question pour autant de mettre la perception à *la place* de la physique. L'enseignement de la perception n'est qu'ontologique, elle nous apprend ce que c'est que l'être au sens ultime, elle ne nous en apprend pas les propriétés et les relations externes, mais c'est elle qui peut nous faire saisir ce quelque chose existant que la science rejoint après son aventure ontologique.

« Beaucoup de physiiciens ne le voient pas parce qu'ils pensent psychophysiologie réaliste au moment où ils critiquent le réalisme du physicien : par exemple Eddington, Jeans, déréalisant l'objet physique et pourtant partant de l'image d'un en soi physique agissant sur nos 'terminaisons nerveuses', suscitant la perception à titre d'effet et donc en rendant raison. Mais si l'on déréalise la science, on ne peut penser ainsi la perception. [...] Donc la chaîne que la pensée objective établit : stimulus – corps – perception et la possibilité de produire perception par ce conditionnement ne signifie en rien que tout du perçu soit superstructure dans monde de la loi physique. Scheler : le conditionnement explique *que* nous percevions cela, non *ce que* nous percevons. Le champ perceptif a dignité ontologique.

« [...] Ce qui suffit ici, c'est d'avoir montré que l'on ne peut parler psychophysiologie mécaniste et projection de toute l'expérience perceptive sur la plan de l'objet au moment où on fait le procès de l'objectivisme en science. Ce qu'une meilleure philosophie trouve comme *lacune* dans le monde des objets (cette lacune où je suis, qui est moi, ma perception) reste d'ailleurs à préciser. Il est certain que toute notre philosophie du sujet percevant est à changer : elle a été conçue tout entière sous domination de psychophysiologie mécaniste : sensations, sentir et, corrélativement, synopsis de ces données, conscience, je pense formel, etc. Refaire philosophie de notre rapport au monde en considération de 'monde' ou de 'nature' qui n'est plus objet, mais qui est système de choses perceptives ».

« 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 ».

L'œil et l'esprit souligne aussi que l'intériorité de la vision « ne précède pas l'arrangement matériel du corps humain, et pas davantage elle n'en résulte » (CE 20).

9 C'est au contraire le fonctionnement nerveux qui n'est intelligible que par la perception ou par le champ phénoménal que la perception ordonne : « Le fonctionnement nerveux qui distribue aux différents points du champ sensoriel leurs valeurs spatiales ou chromatiques et qui, par exemple, rend impossible la diplopie, 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 » (*La structure du comportement* 207). L'idée est reprise p. 233 : « Nous avons vu que les excitations, les influx nerveux sont des abstractions et que la science les relie à un fonctionnement total du système nerveux *dans la définition duquel le phénoménal est impliqué* ».

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