



HAL
open science

La perception chez Merleau-Ponty : entre ontologie et esthétique

Mathilde Camiolo

► **To cite this version:**

Mathilde Camiolo. La perception chez Merleau-Ponty : entre ontologie et esthétique. Philosophie. 2021. dumas-03390229

HAL Id: dumas-03390229

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03390229v1>

Submitted on 21 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Mathilde CAMIOLO

« La perception chez Merleau-Ponty : entre ontologie et esthétique »

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Parcours : Philosophie Pratique

Sous la direction de Mme Inga RÖMER

Année universitaire 2020-2021

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat

Je soussignée Camiolo Mathilde déclare sur l'honneur :

- être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiés sur toutes formes de support, y compris l'Internet, constitue une violation des droits d'auteur et un délit de contrefaçon, sanctionné, d'une part, par l'article L335-2 du Code de la Propriété intellectuelle et, d'autre part, par l'université ;

- que ce mémoire est inédit et de ma composition, hormis les éléments utilisés pour illustrer mon propos (courtes citations, photographies, illustrations, etc.) pour lesquels je m'engage à citer la source ;

- que mon texte ne viole aucun droit d'auteur, ni celui d'aucune personne et qu'il ne contient aucun propos diffamatoire ;

- que les analyses et les conclusions de ce mémoire n'engagent pas la responsabilité de mon université de soutenance ;

Fait à : Grenoble

Le : 15/05/2021

Signature : CAMIOLO Mathilde

Remerciements

J'adresse ici mes remerciements à tous ceux qui m'ont soutenu dans mon travail et ont donné une main, de près ou de loin, pour que celui-ci parvienne à son terme.

Je souhaite tout d'abord remercier Madame Inga Römer pour son aide, sa générosité, ainsi que pour sa bienveillance. Merci pour ses conseils avisés, pour la qualité de son encadrement et sa présence tout au long de mon travail. Merci d'avoir bien voulu encadrer, mais aussi prendre part, à cette recherche. A vous, j'adresse tout mon respect, et vous remercie pour votre soutien sans faille.

A Monsieur Thomas Vidart, j'adresse mes remerciements pour sa présence, ainsi que pour l'inspiration dont il a été la clé. Merci à vous pour ces années à philosopher, pour ces cours exceptionnels et pour votre contribution à ce travail, qui n'a été que solidifié par vos conseils et vos apports bibliographiques. Merci à vous, enfin, d'avoir été l'instigateur de cette recherche, ne serait-ce que parce que vous avez su alimenter ma curiosité et la nourrir en me faisant m'intéresser à ce qui touche la phénoménologie, la philosophie de la perception.

A Monsieur Lahure, j'adresse de même des remerciements pour ses cours d'Esthétique et pour l'intérêt qu'il a su susciter chez moi à propos des thèses merleau-pontiennes.

Un grand merci, enfin, à tous ceux qui m'auront soutenu et permis d'avancer dans cette recherche. Merci à ceux qui y ont pris part, merci à ceux qui l'ont accompagné.

A vous tous, j'adresse mes remerciements les plus sincères.

Sommaire

INTRODUCTION.....	5
Le sujet.....	6
Le cœur du débat : état de l'art.....	7
Hypothèse de lecture et corpus	10
Quelques définitions initiales.....	12
Annonce du plan	16
PARTIE 1	
-	
LA PERCEPTION, LA « MODALITE ORIGINALE DE LA CONNAISSANCE ».....	17
CHAPITRE 1 – UN RETOUR AUX CHOSES MEMES	18
1.1 Le perçu.....	19
1.2 La perception	21
1.3 Une opération de retour.....	25
CHAPITRE 2 – L'EXPERIENCE ORIGINALE : UNE CRITIQUE DU CARTESIANISME.....	28
2.1 Un anti-cartésianisme.....	28
2.2 Une pensée de l'existence	30
2.3 Le dévoilement du monde.....	33
CHAPITRE 3 – LE PRIMAT DE LA PERCEPTION	36
3.1 La perception ou la condition de la pensée.....	36
3.2 Le paradoxe de la perception.....	37
Conclusion préliminaire première.....	40
PARTIE 2	
-	
LA PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION, CŒUR DE LA THEORIE MERLEAU-PONTIENNE.....	42
CHAPITRE 4 – INTRODUCTION A LA PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION, REPRISE DE PREJUGES CLASSIQUES DE L'EMPIRISME ET DE L'INTELLECTUALISME	43
4.1 Le Sentir et la sensation	43
4.2 L'attention et le jugement : l'attaque contre l'empirisme et l'intellectualisme	46
4.3 Le champ phénoménal et le retour aux phénomènes.....	49
CHAPITRE 5 – « LE CORPS »	52
5.1 Le corps, un objet?	52
5.2 Le corps-propre.....	55
5.3 Langage et intersubjectivité.....	57
CHAPITRE 6 – « LE MONDE PERÇU », « L'ÊTRE-POUR-SOI » - L' « ÊTRE-AU-MONDE » : LA MANIERE D'ÊTRE AU MONDE ET SE S'Y ENGAGER.....	61
6.1 Le monde perçu, la chose, l'objet.....	61
6.2 L'être-pour-soi.....	64
6.3 L'être-au-monde	67
Conclusion préliminaire seconde.....	71
PARTIE 3	
-	
CONSTRUCTION D'UNE ONTOLOGIE ESTHETIQUE : LA PERCEPTION AU CŒUR DE L'EXPRESSION ARTISTIQUE, L'ESTHETIQUE	
COMME LE MODE DE LA PERCEPTION IDEALE	73
CHAPITRE 7 – LA DEPRECIATION DE LA SCIENCE FACE A L'ART : UNE THEORIE DE L'OUVERTURE	74
7.1 L'échec de la science : l'éloignement face au réel, retour à la donation primordiale	74
7.2 Ouverture et transmission : le sens brut du monde.....	77
7.3 Un retour à La Phénoménologie de la Perception : l'art comme expression du réel.....	79
CHAPITRE 8 – LA VISION, LE MOUVEMENT, LE CORPS.....	83
8.1 L'empiètement du réel et la vision	83
8.2 L'énigme de la confusion dans la perception expliquée par l'art.....	86
CHAPITRE 9 – LA PEINTURE ET LA SOLUTION APPOREE PAR L'ART AU DOMAINE DE L'ÊTRE : LA SAISIS PRIMORDIALE COMME UNE ESTHETIQUE DU VIVANT.....	90
9.1 Signification et rapport à l'Être.....	90
9.2 Réversibilité et saisie du monde.....	94
9.3 Une ontologie esthétique : l'œuvre s'exprime à la manière des choses naturelles, et vice versa	98
CONCLUSION	102
ANNEXES	108
BIBLIOGRAPHIE.....	111
ABREVIATIONS UTILISES.....	113
TABLE DES MATIERES	114

Introduction

« Ce qui m'interdit de traiter ma perception comme un acte intellectuel, c'est qu'un acte intellectuel saisirait l'objet ou comme possible, ou comme nécessaire, et qu'il est, dans la perception, « réel » ; il s'offre comme la somme interminable d'une série indéfinie de vues perceptives dont chacune le concerne et dont aucune ne l'épuise »¹. Cette citation, issue de la conférence donnée par Maurice Merleau-Ponty à la Société française de Philosophie en 1946, nous invite à nous questionner sur la nature de notre perception, sur sa réalité. En déclarant que l'objet de celle-ci est le « réel », non une simple nécessité ou possibilité, non comme quelque chose qui serait absolument extérieur à nous et que nous ne pourrions que penser, Merleau-Ponty amène à l'occasion de cette conférence l'une de ses idées, et thèses, la plus intrigante et forte : il faut en revenir à cette perception, qui nous donne accès au monde, et ne pas considérer les objets de ces perceptions comme de simples abstractions auxquelles nous donnerait simplement accès notre esprit. Il faut, ce que martèle le texte, en revenir « aux choses mêmes », dans la droite ligne de ce que Husserl² avançait lui-même. C'est cette originalité, mais aussi la pertinence de la pensée merleau-pontienne et son insistance sur l'importance d'accorder à la perception ce primat, qui est à l'origine de notre travail. En effet, rares étant les oppositions au modèle intellectualiste, historiquement cartésien, l'analyse et la compréhension de l'œuvre de Merleau-Ponty nous ont dès lors paru essentielles : comment comprendre cette opposition, que faire de ces thèses, comment comprendre ce primat de la perception face à l'intellectualisme en vigueur? Que dire, encore, de la pensée merleau-pontienne du corps, du monde, de l'objet...? Il s'agit pour nous, et par ce travail, de nous interroger sur ce que sont les implications de cette thèse, sur la pertinence d'une telle théorie de l'incarnation. Dans ce but, nous nous sommes rapprochés au plus près de l'œuvre de Merleau-Ponty, et avons tenté d'en dégager les points les plus essentiels, les thèses les plus fortes, les affirmations les plus pertinentes. C'est, plus précisément, le rapport entre le sujet et le monde, le lien entre le perçu et la perception, qui constituera le cœur de notre travail de recherche. Par la lecture assidue des œuvres de Merleau-Ponty, mais aussi de ses nombreux commentateurs, il s'agira pour nous d'analyser en profondeur le sujet de l'ontologie qu'il semble bâtir tout au long de sa réflexion. Se faisant, nous aborderons de la façon la plus fidèle possible ses idées les plus

¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, (1946), Lagrasse, Verdier, 2014

² Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, (1928), trad. Paul Ricoeur, Paris, TEL-Gallimard, 1950. Cette œuvre a une influence non négligeable sur la pensée merleau-pontienne et constitue, à plusieurs égards, la matrice de la pensée existentialiste française.

fortes, et tenterons d'en venir à comprendre le passage effectué dans ses œuvres plus tardives d'une ontologie à une philosophie esthétique. Le nerf de notre recherche portera précisément sur ce passage, et nous avancerons l'hypothèse d'une cohérence sans faille dans la pensée merleau-pontienne, en tentant de concilier ces deux approches ontologique et esthétique.

Le sujet

En effet, nous avons pu entrapercevoir, à de nombreuses reprises, le caractère nouveau de certaines nombreuses idées dans la réflexion de l'auteur. Celles-ci, fondées notamment sur le constat préalable d'une insuffisance de la science à caractériser, mais aussi à comprendre, ce que serait véritablement la nature de la perception, nous ont paru essentielles de pertinence et d'originalité. Nous espérons, en travaillant sur cette théorie qui, loin de s'être contredite comme il a pu lui être reproché, n'a fait que gagner en profondeur et en clarté tout au long de l'écriture et de la réflexion de l'auteur. C'est par cette position, si nouvelle, que Merleau-Ponty a su à son époque, transmettre des idées nouvelles quant à la nature de la perception, mais aussi quant à la compréhension de la tendance humaine à tout rationaliser. Par ses idées novatrices, inspirées notamment de la *Gestalttheorie*, mais aussi de l'approche psychologique et neuro-psychologique de son temps, en passant par une critique non cachée du cartésianisme, Merleau-Ponty a su attirer notre intérêt et susciter en nous l'envie, voire même le besoin, d'approfondir notre compréhension de son œuvre. En affirmant le primat de cette perception, Merleau-Ponty se place en opposition à toute forme d'intellectualisme, mais aussi de dualisme, comme le montrera L. Angelino³, philosophe et chercheuse, dans un article paru en 2008. Lorsque Merleau-Ponty débute son œuvre⁴, son questionnement se porte immédiatement sur la perception, sa nature, ses conditions de possibilité. C'est à partir du constat, allemand, du manque de considération à propos de la perception — pour ne citer que cela pour l'instant, nous en reviendrons aux idées de la *Gestalttheorie* — que Merleau-Ponty se lance dans la vaste entreprise qui l'anima jusqu'à sa mort, celle de savoir précisément ce qu'est la perception, quoi en dire, comment considérer ce qu'elle met à notre portée. Affirmant que la neurologie, la psychologie et la philosophie ne s'interrogent que très peu sur cette perception, imaginée comme simple opération intellectuelle, Merleau-Ponty s'interroge quant à lui, et avec l'aide de la pensée allemande qui se développe à

³ Lucia ANGELINO, « Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » », *Publication de la Sorbonne*, 2008, pp. 11-30

⁴ Nous nous référons ici à l'un des premiers travaux de Merleau-Ponty, *Projet de travail sur la nature de la perception*, 1933, texte présent dans *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophique*, op. cit., pp. 9 - 11

cette époque⁵, sur la nature de cette perception. En poursuivant sur son primat, il s'inscrit dans la droite ligne d'Husserl et des penseurs allemands, de la phénoménologie, et de la théorie de l'incarnation, dont il est l'un des premiers représentants français. Partant, Merleau-Ponty s'interroge sur la catégorisation de la perception, faite notamment en psychologie, qui la considère comme une « opération intellectuelle par laquelle les données inextensives (les « sensations ») sont mises en relation et expliquées de telle sorte qu'elles finissent par constituer un univers objectif »⁶. Son projet répond, initialement, à celui de savoir comment lier phénoménologie et psychologie, comment comprendre et définir mieux les notions de conscience et de sensation⁷.

Le cœur du débat : état de l'art

Cette notion, cette faculté de perception, est l'objet de nombreux débats, sur lesquels il s'agira notamment de revenir : est-elle véritablement première? Comment comprendre son fonctionnement, comment considérer les objets perceptifs, que faire de nos sensations? En nous replaçant dans la pensée de Merleau-Ponty lui-même, mais aussi dans la lecture de ses commentateurs, nous tenterons de dégager avec précision ce qu'est le modèle de ce schéma perceptif complexe, de comprendre comment peut *se faire* cette perception, de comprendre les enjeux d'une telle théorie. Pour un auteur tel que Muniz De Rezende Antonio⁸, chercheur brésilien qui s'est notamment intéressé de près à *La Structure du Comportement*⁹, la philosophie de Merleau-Ponty croise plusieurs approches : elle est notamment phénoménologique, en ce qu'elle considère, contrairement à la science classique, que la perception est « première » et qu'il faut la considérer comme une expérience originaire permise par l'existence d'un corps à l'importance toute particulière. Mais, et pour cet auteur, elle est aussi une philosophie structurale au sens où elle hérite en partie des idées de la *Gestalttheorie* : en faisant de la perception ce qui est capable de saisir les choses et de leur donner du sens, Merleau-Ponty semble soutenir l'idée selon laquelle la forme de ces mêmes choses serait ce qui permet l'unification, et l'unité, de ce que nous percevons dans sa dimension vécue, dans une forme de dialectique entre signification et existence. Mais, et

⁵ Nous faisons ici référence aux avancées du début du XX^{ème} siècle réalisées par les philosophes, principalement allemands, et leur réflexion autour de la notion de « *gestalt* » (dont la traduction de « forme » en français ne rend qu'une idée partielle et incomplète), mais aussi aux réflexions d'auteurs tels qu'Husserl.

⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Projet de travail sur la nature de la perception*, dans *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit. , p. 9

⁷ En référence à cette idée, voir le dernier alinéa de la deuxième sous-partie du texte *La nature de la perception* (1934), aussi présent dans *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit. , p. 19

⁸ Antonio MUNIZ DE REZENDE, « Le point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, 1975, pp. 451-480

⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, (1942), Paris, Quadrige, 4^e édition, 2019

pour Muniz de Rezende Antonio, la philosophie de Merleau-Ponty est aussi une philosophie transcendante, et existentielle : c'est une philosophie dans laquelle ce que l'on considère comme le « réel » ne présente une signification que parce qu'un sujet, au point de vue particulier sur le monde, est présent à la fois pour sentir et donner du sens aux choses, mais aussi pour faire apparaître devant lui le monde. Il s'agit ici de dire que la pensée merleau-pontienne est héritière de la tendance phénoménologique à vouloir sortir du cadre établi par la science classique, à s'installer en opposition à l'intellectualisme, ce qu'illustre la démarche d'Antonio Muniz de Rezende lorsqu'il caractérise cette pensée en ces termes. Si nous poussons plus loin l'analyse, en nous servant notamment d'un article de Lucia Angelino dont nous parlerons régulièrement tout au long de ce travail ¹⁰, il s'agit, et pour comprendre au mieux la démarche merleau-pontienne, de voir qu'en élaborant une philosophie existentielle, une théorie de l'incarnation, l'auteur fait le choix de s'opposer à deux tendances principales : entre idéalisme et réalisme comme l'ont soutenu Lucia Angelino, mais aussi Renaud Barbaras¹¹, Merleau-Ponty semble chercher à éviter de tomber dans les travers de l'une et l'autre de ses positions théoriques. Si nous comparons rapidement ici ces deux approches, il s'agit de dire que la tendance réaliste, affirmant l'existence indépendante du monde face au sujet qui le perçoit, soutient l'idée que ce monde qui nous est extérieur, existe indépendamment de l'existence d'un sujet. Ce monde, pourrait ainsi être connu par le biais de nos sens : nous y avons, pour lui, accès grâce à ce que nous appellerons nos « systèmes sensoriels », nos organes de sens. Le courant réaliste connaît deux approches distinctes, cette opposition prenant place dans la manière que nous avons de connaître le monde : une approche dite de « directe » veut que le monde soit à notre portée immédiatement par le biais de nos sens, ces contenus de perception étant les choses mêmes du monde. Il y aurait donc une existence objective du monde, mais plus que cela la possibilité pour nos perceptions d'être « directes » au sens où elles renvoient aux objets tels qu'ils existent dans le monde, aux objets en soi ¹², qui seraient ainsi perçus en eux-mêmes indépendamment de notre esprit, sans l'intervention d'une quelconque subjectivité. Une approche plus « indirecte » soutient que les contenus de nos perceptions dépendent en partie de nous, ce qui fait de nos perceptions des choses non impersonnelles et neutres mais un point de vue spécifique, et particulier, d'un sujet sur le monde. Ce courant réaliste s'oppose à un autre courant, idéaliste, au niveau d'une philosophie de la connaissance : il soutient lui, que le monde n'a pas d'existence en soi, ou plus précisément, il considère le monde par le biais de l'existence d'un sujet qui le percevrait. Ce courant idéaliste considère les phénomènes, tout ce qui se manifeste

¹⁰ Lucia ANGELINO, « Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » », *op. cit.*

¹¹ Renaud BARBARAS, « Merleau-Ponty », Paris, Ellipses, éd. Marketing S.A., 2019

¹² Nous ferons régulièrement référence à la distinction entre la chose en soi et la chose telle qu'elle est pour nous, il s'agit donc de définir ces appellations : le terme d' « en soi » fait référence à l'idée que la chose est une, qu'elle existe hors de nous, et renvoie ainsi à la *caractérisation de la chose elle-même*, au contraire de ce que serait la chose « pour nous » (« pour soi ») qui désigne la façon dont elle se présente à nous, la manière dont *nous la caractérisons*.

à nous, ainsi que la réalité, comme de pures représentations de l'esprit. Il s'agit ici de considérer que le monde est construit et constitué par ce que Platon appelait les Idées, réalités intelligibles situées au-delà du monde sensible, et que les choses auxquelles nous avons accès par nos sens ne sont en fait que des « simulacres », si on peut le dire ainsi, des représentations dégradées ou incomplètes de ces choses qui auraient une existence en soi. Hegel, au deuxième chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹³, présente la thèse principale selon laquelle la perception, découlant de la saisie sensible, nous permet d'établir des connaissances à propos des choses elles-mêmes, selon un mouvement qu'il s'agit pour lui de déterminer. L'idéalisme hégélien ne veut pas postuler l'existence de choses en soi : il s'agit de dire ce qu'elles sont *pour nous*. Le produit de ce processus perceptif, de cette perception et appréhension « neutre » est « le vrai » pour Hegel : la conscience percevant l'objet sans rien lui ajouter, et l'objet achevé perçu précisément comme objet, forment un ensemble, une unité constituée, le vrai. Plusieurs formes d'idéalisme existent : on parle d'idéalisme monadique, d'idéalisme subjectif, transcendantal... ces positions n'ont pas forcément les mêmes présupposés et postulats et sont parfois difficilement conciliables, voire contradictoires¹⁴.

Ce bref rappel du contexte de la réflexion merleau-pontienne, située précisément entre ces courants idéalistes et réalistes, ce en quoi nous rejoignons ici la pensée de Lucia Angelino, nous servira à montrer qu'il s'agit bien pour Merleau-Ponty, et nous le soutiendrons à notre tour, de réaliser une philosophie du monde vécu, une ontologie. La pensée de Merleau-Ponty a alors pu être définie aussi comme une pensée anti-intellectualiste, une pensée de l'expérience première, irréfléchie¹⁵, originaire et ainsi, véritablement, une phénoménologie de la perception : comme l'écrit Pascal Dupond¹⁶ dans son commentaire de l'œuvre phare de Merleau-Ponty, « la perception est, pour Merleau-Ponty, notre ouverture, notre initiation au monde et à l'être, elle est une lumière naturelle à laquelle le monde apparaît dans une sorte d'unité de l'être et du sens ». Ouverture au monde, rapport originaire aux choses, qui deviennent choses et existants avant la réflexion, la perception les mettant au jour et les éclairant de sa lumière. Les perceptions constituent dès lors le matériau silencieux sur lequel il s'agira plus tard de mettre des mots. Mais cette entreprise de rationalisation n'est que seconde, ce qui fera l'objet d'une attention toute particulière dans notre travail, exégétique. Nous soutiendrons aussi, et entre autre, que l'œuvre de Merleau-Ponty relève

¹³ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, GF-Flammarion, 2012, chap. 2 : « La perception ou la chose et l'illusion », pp. 141-155

¹⁴ Nous travaillerons plus avant ces notions d'idéalisme et de réalisme dans la suite de notre travail.

¹⁵ Nous utiliserons ce terme en un sens bien précis : il s'agit pour nous d'en revenir notamment à ce que soutenait Vincent Citot (« La condition philosophie, la réflexion, le préreflexif et la question du scepticisme » 2008) et de comprendre cette « irréflexion » comme un stade premier dans le rapport de la conscience aux choses, une perception alors à comprendre comme précédent toute analyse rationnelle, antéprédicative.

¹⁶ Pascal DUPOND, « Merleau-Ponty — la Phénoménologie de la perception, commentaire », p. 1 sur 163

d'une cohérence toute particulière, contrairement à ce qui a pu, parfois, lui être reproché¹⁷, par exemple de s'être contredits et de changer trop souvent de cap pour que sa philosophie ne démontre une véritable stabilité, ou encore, d'être plus proche de la poésie et du romantisme que de l'analyse à proprement parler philosophique¹⁸.

Hypothèse de lecture et corpus

Nous soutiendrons ainsi, et comme nous l'avons dit plus haut, que l'œuvre entière et complète de Merleau-Ponty ne fait que témoigner d'une cohérence et d'une fidélité à elle-même, qui ne peuvent pour nous être contestées. En nous aidant de ce qui aura été dit par les nombreux commentateurs de Merleau-Ponty - nous pensons ici aux auteurs cités plus haut comme Lucia Angelino, Renaud Barbaras, Muniz de Rezende Antonio et bien d'autres encore, comme Pascal Dupond et Vincent Citot - nous aborderons sa théorie de la perception par le prisme ontologique. L'originalité, si nous pouvons parler ainsi, de notre travail, portera plus précisément sur le lien que nous essayerons de tisser entre ontologie et esthétique, ne voulant pas les considérer comme deux démarches distinctes qu'aurait eu l'auteur, mais bien comme une seule et même tendance. Le but de notre travail sera ainsi de voir en quoi il est possible de parler de la thèse merleau-pontienne comme d'une ontologie esthétique : en tissant le lien - par une approche précise de ses travaux - entre les thèses défendues dans ses premières œuvres, et celles présentes dans ce qui constituera le cadre de clôture de notre examen, *L'Œil et l'Esprit* de 1961. Nous tenterons ainsi de monter la cohérence de cette pensée et de comprendre, si cela est possible, que la pensée merleau-pontienne initiale ne pouvait que se concrétiser dans un rapport à l'esthétique, ce que nous expliquerons plus avant dans la suite de notre travail. Il s'agira pour nous d'étudier en détail la conception merleau-pontienne de la perception. Comment comprendre celle-ci, comprendre son geste philosophique, comment analyser les différentes « bifurcations » et avancées de sa thèse à ce propos, tout au long de son œuvre? Notre travail, exégétique, portera sur la découverte et la mise au jour de ces enjeux, dans le but de mieux comprendre cette théorie originale et parlante de Merleau-Ponty : l'aspect esthétique développé dans les dernières années de sa vie, le passage par le regard du peintre, seront pour nous un point d'entrée et notre hypothèse de lecture à propos de l'entièreté de son œuvre. Notre méthode, ou plutôt notre démarche, sera celle de parvenir à établir une cartographie des thèses merleau-pontiennes, dans le but précisément de dégager sa cohérence,

¹⁷ Nous faisons par exemple ici référence aux travaux de M. Bréhier, philosophe et historien français, qui s'est notamment opposé à Merleau-Ponty à propos de la perception, caractérisée par l'auteur comme un véritable moyen, nous nous risquerons même ici à la qualifier de « mode », de connaissance.

¹⁸ Nous faisons ici, et notamment, référence aux échanges que Merleau-Ponty a eus avec M.Bréhier lors de sa conférence à la Société française de philosophie le 23 novembre 1946, échanges qui sont présents dans l'édition du *Primat de la Perception et ses conséquences philosophiques* que nous utiliserons tout au long de ce travail.

de faire sortir du corpus le squelette de cette réflexion si originale. Il s'agira tout particulièrement de nous appuyer sur cette exégèse pour démontrer notre hypothèse d'une cohérence intrinsèque à toute la réflexion merleau-pontienne, et ainsi à conclure sur l'hypothèse d'une véritable démarche ontologique et esthétique.

Il s'agira ainsi pour nous de retrouver chez le jeune Merleau-Ponty les prémices, mais aussi les preuves et les indices de cette idée à laquelle il parvient, celles qui le feront en arriver à une conception du peintre comme étant le plus apte à nous livrer la richesse du réel. En travaillant ainsi sur les œuvres de Merleau-Ponty, mais aussi sur nombre d'articles et d'œuvres secondaires écrits par d'autres à ce propos, nous tenterons d'éclaircir la théorie merleau-pontienne, de nous l'approprier. Le corpus utilisé nous permettra de mettre au jour les différents tenants et aboutissants, écueils et avancées dans sa théorie de la perception : en revenant aux écrits des commentateurs de Merleau-Ponty, nous dresserons une géographie de cette pensée si fructueuse. Toute cette littérature extérieure, parfois critique, d'autres fois simplement exégétique ou même scientifique, nous permettra d'envisager du mieux possible la profondeur de la réflexion merleau-pontienne à propos de la perception, de son rapport au corps, au monde. Nous nous servirons notamment du savoir apporté par les œuvres classiques, de la pensée d'autres auteurs, pour éclairer la nouveauté, l'originalité et la pertinence de l'œuvre de Merleau-Ponty : en revenant par exemple à la pensée d'Husserl, mais aussi de Descartes, ou d'Heidegger, nous envisagerons les distinctions opérées par Merleau-Ponty, et nous servirons de ces découvertes pour comprendre les enjeux d'une telle réflexion à un niveau philosophique, mais aussi épistémologique.

Notre corpus merleau-pontien, quant à lui, portera essentiellement sur trois œuvres qui constitueront le cadre de notre analyse de sa théorie de la perception : nous nous rapprocherons tout d'abord au plus près de l'œuvre *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* de 1946 (retranscription d'une conférence) - ainsi que des deux textes préliminaires présents dans l'édition que nous utiliserons, *La nature de la perception* de 1934, et celui de 1933, *Projet de travail sur la perception* - qui nous permettront notamment d'entrer dans la pensée merleau-pontienne. Nous en viendrons par la suite à envisager l'œuvre clé de la pensée de l'auteur, la *Phénoménologie de la perception* de 1945 qui est pour nous le cœur, mais aussi le « pivot » de toute sa pensée plus tardive. Finalement, nous entrerons dans le renouveau de sa théorie par le biais de l'œuvre *L'Œil et l'Esprit* de 1961, qui constitue à nos yeux la continuation entière et complète de sa pensée initiale, et non pas, par sa nouveauté esthétique, une contradiction dans la pensée de l'auteur. Les œuvres telles que la *Structure du comportement* ou *Le Visible et l'Invisible*, qui nous serviront bien évidemment de matériau, seront cependant écartées de ce cadre bibliographique : pour le premier ouvrage, la raison de ce choix est principalement liée au thème de la réflexion, Merleau-Ponty se penchant plus ici sur le comportement du sujet que sur le

processus perceptif lui-même. Quant au *Visible et à l'Invisible*, nous l'avons ici écarté pour une raison purement épistémologique : cette œuvre ayant été publiée de façon posthume, et étant inachevée, nous ne lui porterons malheureusement pas le même intérêt qu'aux autres œuvres.

Quelques définitions initiales

La perception

S'inscrivant dans le cadre, nouveau en France, de la phénoménologie, Merleau-Ponty la définit comme « une psychologie descriptive », et amorce dans ces deux premiers textes l'analyse de cette notion de perception, qui sera à l'étude tout au long de ce travail. Il s'agira pour nous de nous replacer précisément dans cette pensée et dans son contexte. Que dire, dans un premier temps, de cette « perception » ? Elle est définie par Merleau-Ponty¹⁹, et comme le rappelle Pascal Dupond dans son *Dictionnaire de Merleau-Ponty*, comme un « contact naïf avec le monde » ou encore comme un « phénomène originaire » (voir entrée « Perception », pp. 166 - 173). Cette définition, qui se construit en opposition à la thèse cartésienne du *cogito* par exemple, a plusieurs implications, dont les deux dernières découlent nécessairement :

* la perception est un contact premier, originaire, au monde et aux choses, il se fait par les sens, auxquels il faudra donc réaccorder une importance, et auxquels il faudra réaccorder notre confiance

* cette perception permet une ouverture au monde, elle nous met en contact avec celui-ci bien avant que nous puissions *penser* notre rapport aux choses

* cette perception repose sur l'existence d'un sujet qui soit présent pour percevoir²⁰ et donner du sens à ce qui est perçu

* elle a besoin d'un corps pour se faire, condition de possibilité du sensible et donc de la perception elle-même

* elle est à la fois passivité et activité, passivité lorsque le sujet perçoit ce que lui donne à sentir le monde, activité lorsqu'il saisit les choses

¹⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, TEL Gallimard, 1945

²⁰ On peut voir ici une parenté entre la pensée merleau-pontienne et celle de Berkeley, qui soutenait qu' « exister, c'est être perçu ou percevoir » : sans un sujet pour reconnaître l'existence de la chose, il n'y a pas d'existence, et cette reconnaissance se fait précisément par le biais de la perception, qui met à notre portée les choses.

Si l'on repart de ce qui est généralement entendu par le terme de « perception », il faut tout d'abord dire qu'elle se définit dans le débat philosophique en tant que faculté sensible. Chaque perception, au sens ici de ce qui est « saisi » par un sujet, comprend trois éléments : une sensation, un sentiment d'extériorité, une connaissance²¹. Si nous devons approfondir cette idée, nous dirions que la perception, la saisie par un sujet d'un objet du monde qui se manifeste à lui, comprend un élément extérieur, un stimulus qui sollicite les facultés sensibles et les organes de sens du sujet, qui apporte lui-même un autre élément à ce qui est perçu, par exemple en le nommant, ou en lui attribuant des déterminations qui lui permettent de reconnaître cet objet. Elle se définit dans le langage courant comme « l'acte de percevoir par les organes des sens »²², et de façon plus précise comme « l'évènement cognitif dans lequel un stimulus ou un objet présent dans l'environnement immédiat d'un individu, lui est représenté dans son activité psychologique interne, en principe de façon consciente ; fonction psychologique qui assure ces perceptions ». La perception est alors envisagée comme un acte, celui d'un sujet qui organiserait ses sensations, les interpréterait et ajouterait à cette saisie initiale ce que nous nommerons des « connaissances »²³. Un sujet serait ainsi à la fois passif lorsqu'il reçoit ces stimuli, et actif lorsqu'il ajoute à ceux-ci certaines choses, les organise pour leur donner un sens. Elle est un fait interne, relève d'un processus physique sensible, on peut la définir comme la « réception » passive et l'analyse active d'un objet qui serait extérieur au sujet. Mais plusieurs questions se posent alors : quel rôle le sujet a-t-il dans cette perception? Que sous-entend cette définition? Pourrait-il y avoir de fausses perceptions? Peut-on véritablement croire ce que nous apportent nos sens? Si nous en revenons à une analyse classique de cette notion, il faut dire qu'elle nous amène à avoir une attitude prudente face aux données sensibles : pour Platon, par exemple, il nous faut nous interroger sur la véracité des informations que nous apportent nos sens. Un vin peut avoir un goût différent en fonction du système perceptif d'un individu, il pourra par exemple être modifié par l'état de santé de ce même individu. La notion d'illusion nous amène de la même manière à remettre en cause la véracité que nous pensons trouver dans ce que nous percevons : faut-il croire absolument ce que nous voyons, ce que nous sentons? Il faut dire ici que la tendance en philosophie de la connaissance revient à considérer qu'il faut faire preuve de méfiance face à nos perceptions sensibles, ce qui revient à mettre de côté ces perceptions et à tenter d'envisager les choses par notre seule faculté d'entendement : si on se cantonne à cette analyse classique de la perception, il s'agit de voir que nos perceptions ne nous permettent pas d'accéder à la vérité, qui serait pourtant le but de toute démarche philosophique et scientifique. Notre raison, les choses que nous apprenons, les

²¹ C'est ici une définition initiale qui sera l'objet d'un questionnement plus approfondi dans la seconde partie de nos recherches.

²² Larousse-Langue Française, art. « Perception »

²³ Un sujet qui compléterait l'objet de sa perception par des images, des mots, des noms qui lui permettraient de la connaître, de la nommer, de la décrire.

connaissances que nous pouvons établir par l'analyse, tout ce qui relève de l'esprit, sont alors plus facilement reconnues et prises en compte que les données récoltées par nos sens.

Le corps

Cette première tentative de définition de ce qu'est la « perception », définition classique à laquelle s'opposera Merleau-Ponty, sera l'objet d'une analyse plus poussée tout au long de notre travail. Nous reviendrons sur la compréhension merleau-pontienne de cette notion, mais aussi de celle de corps, essentielle à l'élaboration de sa pensée existentielle et sa volonté d'en revenir au monde vécu. Reprenons rapidement ici la définition première que nous donnerons à ce terme de « corps » : il renvoie dans un premier temps, et de façon intuitive, au corps que nous, êtres sensibles, possédons. Ce corps, c'est celui que nous habitons, et par lequel nous habitons le monde : celui que constituent nos bras, nos mains, nos jambes, celui par lequel nous respirons et *sentons*. Au sens général, il est l'ensemble constitué par nos organes, nos membres, recouvert de notre épiderme. Ce corps serait celui sans lequel nous ne serions qu'immatérialité si nous nous replaçons dans une attitude dualiste : un esprit, seul et immatériel sans un corps à habiter. Si nous poussons plus loin cette première définition de ce concept de « corps », il faut dire qu'il contient théoriquement deux « instances » : on établit la distinction, et ce depuis Descartes, entre le « corps objectif » — agrégat d'organes constitué d'un système veineux, d'un squelette, d'une peau, en d'autres mots, une machine complexe aux diverses capacités que l'on comprend en ce sens comme le corps tel qu'il est défini en science, ou encore comme l'organisme au sens général et commun que nous donnons à ce mot — et le « corps phénoménal », celui que nous désignons lorsque nous parlons du sujet naturel, une unité de signification, et significative, une instance percevante, un « pour soi », le corps percevant qui est celui qui nous donne accès au monde, le moyen de notre « communication avec le monde »²⁴. En d'autres mots encore, le *corps objectif* prendrait à son tour la dénomination d'objet, un objet au sens scientifique, celui que nous mettons à distance de nous pour le comprendre, l'analyser, pour voir son fonctionnement, constitué de parties nettement distinctes... et le *corps phénoménal*, le « corps propre » serait quant à lui ce corps, unifié, sentant, expérimentant, celui qui nous met à la portée du domaine sensible. Merleau-Ponty réutilisera lui aussi cette distinction, en y apportant cependant des nuances, dont nous préciserons les apports tout au long de ce travail. C'est cette définition du corps merleau-pontien que nous tenterons de comprendre, de comprendre son rôle dans le processus perceptif qui sera au centre de notre réflexion. Nous en reviendrons aussi à la notion de « chair » merleau-pontienne, notion que nous avons immédiatement saisie comme étant en lien avec le corps, vivant, vécu, donc phénoménal,

²⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 122.

mais qui de fait doit être l'objet d'un examen attentif, car ce terme excède souvent, et notamment dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, la simple analogie à ce corps perceptif, ce que nous soutiendrons par une lecture précise de cette œuvre. De la même manière, nous en viendrons à une compréhension plus approfondie des notions de monde, de sensation, de forme... notions qu'il s'agira d'éclairer. Ces analyses nous permettront, entre autre, d'approfondir notre compréhension de la perception et de sa caractérisation par Merleau-Ponty.

Ontologie et esthétique

Nous entendons parler de la philosophie merleau-pontienne, notamment de sa réflexion autour de la perception, en termes d'ontologie esthétique. Ontologie puisque cette approche si originale tente de réconcilier la pensée et l'être, soutenant que le perçu n'est autre que ce qui se donne à nous, et qui partage avec notre propre corps un lien organique. Ontologie puisqu'il s'agit pour Merleau-Ponty d'en venir à une nouvelle compréhension, caractérisation, de ce même être. Esthétique, puisque c'est vers cette branche de la philosophie que ce tournera finalement la réflexion merleau-pontienne et par le biais du peintre qu'il en viendra à envisager la nature et la vérité de la perception. Esthétique et ontologie esthétique, puisque c'est dans le corps du peintre que reposera la responsabilité de la transmission de cette « vérité » et puisque c'est au peintre qu'échoira chez l'auteur la capacité la plus effective et pertinente de rendre compte de ce réel auquel nous sommes tous confrontés. Ontologie esthétique, puisque le peintre est, et nous reprenons ici les mots de Paul Valéry, celui-là même qui « apporte son corps » pour nous livrer sur un plateau ce réel qu'il est le mieux placé pour caractériser et exprimer. Et finalement, nous soutiendrons l'hypothèse que c'est bien, lorsque Merleau-Ponty nous invite à voir par les yeux du peintre, une invitation à remodeler notre propre perception, pour la faire tendre vers une approche esthétique des choses.

Annonce du plan

Pour organiser notre réflexion, nous avons décidé de procéder en trois étapes clé, ou parties, qui nous permettront de dresser un panel et une cartographie précise de la pensée merleau-pontienne. En revenant dans un premier temps et de façon précise à son œuvre *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, ainsi qu'aux textes préliminaires auxquels nous faisons plus tôt référence, nous dresserons le portrait de sa théorie de la perception, porteuse de sens et prémisses de toute sa réflexion suivante à propos de la perception. De la même manière, nous reviendrons précisément à sa pensée dans l'œuvre clé de toute notre réflexion, *La*

Phénoménologie de la perception, qui sera le pivot de notre analyse de la même façon qu'elle l'était dans la réflexion merleau-pontienne et constituera notre deuxième axe de recherche. Dans un troisième et dernier temps, nous envisagerons les apports de la dernière œuvre qui nous servira dans l'élaboration de cette cartographie de la pensée merleau-pontienne, *L'Œil et l'Esprit*, qui nous permettra de conclure sur le lien entre l'ontologie et l'esthétique de Merleau-Ponty dans l'élaboration de sa théorie de la perception. La construction de ce plan, en trois parties seulement, se justifie à nos yeux à plusieurs niveaux : s'agissant précisément d'en revenir à la pensée de l'auteur, mais aussi et surtout d'en démontrer la cohérence, il nous a semblé tout indiqué d'établir une réflexion descriptive, et ainsi suivre le déroulement d'une pensée en constante évolution. Une réflexion organisée et temporelle nous permettra ainsi de revenir sur les différentes évolutions de la thèse merleau-pontienne à propos de la perception et de comprendre ce passage à une théorie esthétique. De la même manière, ce choix d'une analyse tripartite se justifie à un niveau épistémologique : en nous penchant sur ces trois œuvres principales, nous espérons pouvoir parvenir, au mieux, à dresser cette cartographie de la pensée de l'auteur.

Partiel

-

La perception, la « modalité originale de la connaissance »

Après une première œuvre phare, la *Structure du comportement*, dans laquelle l'auteur s'attèle à comprendre les liens entre conscience et nature, notamment à un niveau psychologique mais aussi social, nous avons pu voir l'importance de la *Phénoménologie de la Perception* dans sa réflexion. Tout du moins, la première œuvre qui aura attiré notre attention - le *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, qui peut paraître aux yeux de lecteurs non-initiés comme une œuvre mineure, nous a semblé un point d'entrée essentiel dans sa réflexion. A un niveau purement chronologique, cette œuvre arrive après la *Phénoménologie de la Perception*.

Pour autant, cette retranscription de l'exposé de Merleau-Ponty en 1946 à la Société française de Philosophie, allié à ses réflexions préalables de 1933 et 1934, semblent éclairantes pour une première entrée dans cette pensée si fructueuse. S'il est vrai qu'elle ne constitue pas le chef d'œuvre qu'est par exemple la *Phénoménologie de la Perception* dans la réflexion merleau-pontienne, nous affirmerons ici et pour autant que cette conférence, ainsi que ces travaux initiaux, constituent le nerf vif de sa théorie de la perception, ainsi que la clé de voute de sa réflexion. En posant les bases philosophiques et les fondements d'une réflexion qui se prolongera et s'approfondira par la suite, le *Primat*²⁵ a pour nous constitué une clé de lecture exceptionnelle de richesse et d'enseignements.

La première partie de ce travail de recherche sera pour nous l'occasion de revenir en profondeur sur les affirmations et thèses de Merleau-Ponty dans ces ouvrages clé que sont pour nous la *Nature de la perception*, le *Projet de travail sur la perception* et enfin *Primat de la perception*. Nous tâcherons de les comprendre comme le terreau d'une réflexion prolifique dont les fruits, nombreux, parviendront à maturité dans la suite de son œuvre. En faisant de ces œuvres le fondement d'une réflexion théorique incroyable de richesse et d'enseignements, nous en viendrons par la suite à la mettre en lien avec d'autres œuvres plus tardives ou plus fournies, qui nous permettront de comprendre la philosophie de Maurice Merleau-Ponty comme une ontologie esthétique.

²⁵ Nous abrègerons le titre de cette œuvre à partir de maintenant, faisant référence au *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, par la dénomination du « *Primat* ».

Chapitre 1 – Un retour aux choses mêmes

C'est dans cette première œuvre, ainsi que dans les deux textes cités plus haut, que les thèses merleau-pontiennes ont tout d'abord attiré notre attention. *La nature de la perception* (1934), ainsi que le *Projet de travail sur la nature de la perception* (1933) et cette conférence initiale devant la Société française de Philosophie en novembre 1946, seront ici au cœur de notre analyse. Lors de cet exposé sur le *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Merleau-Ponty a présenté pour l'une des premières fois ce qui aura été le nerf de son travail, une réflexion sur la perception, son processus, sa qualification. C'est dans ce même exposé qu'il a, face à son public, justifié le choix de ce travail et est revenu sur les raisons qui l'auront poussé à élaborer toute sa réflexion à propos de ce phénomène, encore bien méconnu, voire méprisé, de « perception ». Comme il le déclarait lui-même au début de cette rencontre philosophique en 1946, il s'agissait pour lui d'en revenir à la perception sans plus l'aborder par le prisme des sciences qui l'étudiaient jusque-là : ces premiers mots, après une brève introduction, témoignent de cette idée marquante et de l'insuffisance de l'étude scientifique pour l'auteur.

« L'étude de la perception, poursuivie sans préjugés par les psychologues, finit par révéler que le monde perçu n'est pas une somme d'objets, au sens que les sciences donnent à ce mot, que notre relation avec lui n'est pas celle d'un penseur avec un objet de pensée, et qu'enfin l'unité de la chose perçue, sur laquelle plusieurs consciences s'accordent, n'est pas assimilable à celle d'un théorème que plusieurs penseurs reconnaissent, ni l'existence perçue à l'existence idéale »²⁶

Merleau-Ponty semble souligner ici l'importance d'aborder ce phénomène de perception par un autre biais que celui des sciences, notamment celles de l'esprit. Ce choix est tout de suite justifié par l'auteur : après un examen plus approfondi de ce phénomène et de ce qui se dit de lui à l'époque, notamment en psychologie, ce phénomène de « perception » ne peut être analysé sous le même prisme que ce que nous considérons comme des « objets » d'analyse ou de connaissance. Plus que cela, il faut insister ici sur l'idée que la perception ne peut pas elle-même être analysée de la même manière qu'un tel objet, qui deviendrait tout de suite un « objet de pensée ». Par cette première phrase, Merleau-Ponty affirme ainsi deux choses que nous considérerons comme essentielles : premièrement, on ne peut pas chercher à comprendre la perception en faisant d'elle l'un des nombreux objets que peut prendre la science, en la séparant du reste et en cherchant à l'analyser de façon objective, ce sur quoi nous reviendrons. La seconde affirmation présente ici, celle qui sera au cœur de notre propre réflexion, porte quant à elle sur le perçu lui-même et sur son unité. L'auteur l'oppose ici à un théorème scientifique et insiste une nouvelle fois sur l'idée que

²⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, texte retranscrit, éd. Verdier, début de la première partie « La perception comme modalité originale de la conscience », p. 33.

le perçu et ce théorème ne peuvent pas être assimilables : leur nature n'est pas la même et bien que les consciences puissent s'accorder à les reconnaître, que ce soit pour le perçu ou pour ce théorème ne fonctionnent pas de la même manière et ne peuvent donc être comparés.

1.1 Le perçu

L'immédiat

Merleau-Ponty entre dans le vif du sujet en soutenant qu'on ne peut appliquer au phénomène de perception la distinction classique qu'on établit par ailleurs entre la « forme » et la « matière »²⁷ : pour lui, et c'est tout l'objet de notre sujet, on ne peut réduire la perception à ces notions distinguées, pas plus qu'on ne peut concevoir le sujet percevant comme une instance qui « interprète », « déchiffre » ou « ordonne » une matière sensible dont elle posséderait la loi idéale »²⁸. En d'autres mots, on ne peut pas considérer que ce qui est perçu par le sujet le soit immédiatement de façon précise, objective : le perçu, initial, deviendra par la suite un objet d'analyse, le scientifique tentera d'en comprendre le fonctionnement, d'analyser sa forme, son interaction même avec le reste de son environnement - que savons-nous encore, il pourra tenter de comprendre comment il s'est construit, la manière dont il s'est formé - mais le perçu, lorsque perçu, n'est pas encore un objet de pensée. Il n'est pas constitué et nous percevons son unité parce que c'est ainsi qu'il s'offre à nous, comme un tout qui nous est présent, qui nous est présenté, que nous percevons par nos organes de sens. Merleau-Ponty élaborait déjà ce propos dans son *Projet de travail sur la nature de la perception*, soulignant que dans l'état actuel des choses, il « serait utile de reprendre le problème de la perception et particulièrement de la perception du corps propre »²⁹. C'est dans ce texte que nous avons, pour la première fois, aperçu le positionnement anti-intellectualiste de l'auteur, qui insistait déjà sur le fait que le phénomène perceptif lui-même était mal compris : considéré comme une « science incomplète », comme une « opération médiate »³⁰, la science actuelle ne lui rendait pour lui pas justice. C'est d'ailleurs ce qui motivera l'entièreté de son geste de recherche, ainsi que sa réflexion. Quant à ce qu'il affirme à propos du perçu, nous pouvons affirmer à la suite de l'auteur, qu'il faut en revenir à celui-ci et à le considérer

²⁷ Cette affirmation a lieu dans les premières lignes du *Primat*, mais se retrouvait déjà partiellement présente dans son *Projet de travail* de 1932 : parlant de la perception, « en résumé, dans l'état présent de la philosophie, il y aurait lieu (...) d'en déterminer par la réflexion la signification exacte et peut-être de refondre certaines notions psychologique et philosophiques en usage », éd. Verdier (2014), p.11.

²⁸ *Ibid*, p. 33.

²⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, « Projet de travail sur la nature de la perception », (1933) dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 9.

³⁰ *Idem*.

non comme médiat mais comme à ce qui s'offre à nous de la façon la plus immédiate possible. Le perçu est cet « *il y a* », ce qui nous est présent. Il est là et sa « matière est alors prégnante de sa forme » : il n'est pas un « objet » à proprement parler. Nous le percevons tel qu'il s'offre à nous, tel qu'il *est là*³¹, posé devant nous, sans que nous ayons à analyser sa constitution, ni à l'objectiver, pour comprendre ce qui s'offre à nos yeux. C'est en ceci que la réflexion merleau-pontienne est une philosophie structurale comme le défendait Muniz de Rezende Antonio : l'unité de la chose nous est immédiatement donnée par sa structure, sa forme est ce qui nous apparaît initialement, ce qui nous offre cette unité même. Insistons ici sur cette idée de *présence* : lorsque nous affirmons que les choses nous sont présentes, nous l'affirmons de la même manière que nous dirons que la forme et la matière le sont. Nous n'avons pas besoin de connaître la chose - au sens intime du terme ici, nous n'avons pas besoin de connaître sa constitution ni ses propriétés physiques ou encore sa composition atomique, pour savoir quelle chose est présente sous nos yeux. Mais nous irons ici jusqu'à dire que ce n'est pas simplement les choses qui sont présentes à nous : elles sont présentes au monde, et c'est parce que nous, sujets percevants sommes aussi présents au monde que ces choses s'offrent à notre perception. Merleau-Ponty parlera de cette présence réciproque en terme d'organicité³² : organicité entre le sujet et le monde qui l'entoure, une « relation en quelque sorte organique du sujet percevant et du monde »³³. C'est parce que nous y sommes engagés que nous sommes capables de percevoir ces choses, mais nous reviendrons plus tard à cette idée.

L'être qui s'offre à nous

C'est la première avancée vers la construction d'un modèle ontologique pour Merleau-Ponty, qui s'interroge sur la manière de qualifier l'être et le perçu, sur leur nature : il s'agit ici de comprendre le perçu comme un ensemble unifié, un tout organique dont l'objet n'est ni un objet scientifique, ni un objet de pensée. L'établissement de cette distinction conceptuelle est essentiel à notre réflexion : l'objet scientifique, au sens où nous l'entendons, fait ici référence à l'objet perçu, compris comme un en-soi qu'il faudrait disséquer pour comprendre, analyser de façon précise, avec un œil objectif, descriptif et analytique. Quant à l'« objet de pensée », nous le définirons dans un sens courant comme ce qui est l'objet de la pensée, soit l'instant où le perçu passe d'une simple perception à un objet à analyser. Il s'agit pour autant de nuancer cette dernière affirmation : le perçu est bien un « objet », ce qu'on perçoit est une *chose* du monde, mais pas un

³¹ Nous utilisons ici ce terme au sens heideggérien de « l'être-là », sur lequel nous reviendrons.

³² Une organicité pratiquement biologique, un lien semble-t-il corporel entre le sujet et le monde qu'il perçoit.

³³ Maurice MERLEAU-PONTY, « Projet de travail sur la nature de la perception », dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 34.

objet de pensée au sens scientifique. Il faudra se séparer, comme nous le verrons par la suite, de notre tendance à l'objectiver systématiquement et à faire de lui une construction plutôt qu'un tout qui se donnerait à nous, une unité formée. Nous comprenons alors l'affirmation merleau-pontienne : « notre relation avec lui [le perçu] n'est pas celle d'un penseur avec un objet de pensée », précisément parce que le perçu n'est pas à comprendre comme quelque chose *qu'il faut penser* pour y avoir accès, mais simplement être présent à lui et au monde pour le percevoir.

Autrement dit, pour ce qui touche à nos perceptions, il faut rester dans un rapport initial, premier et neutre aux choses du monde, sans quoi nous risquons de tomber dans le travers de la science et de ne plus les percevoir telles qu'elles sont mais telle qu'elles nous apparaissent après analyse. C'est confondre le « réel » qui s'offre à nous et l'« idée » que nous aurons formé de la chose, dont nous posséderions « la loi idéale » et que nous comprendrions immédiatement. C'est précisément ce qu'il nous faudra éviter de croire : nous ne percevons la chose, initialement, que comme elle est et ne la comprenons - encore une fois ici, au sens scientifique - qu'après analyse, de façon médiatisée par nos connaissances et notre conscience. Le perçu défini par Merleau-Ponty peut ainsi se comprendre initialement comme ce qui s'offre à nous dans la perception, l'objet de la perception, mais un objet non objectivé, la simple « chose » perçue pour ce qu'elle est pour nous le plus immédiatement possible. Nous voyons bien ici le positionnement critique merleau-pontien : face à une théorie qui voudrait immédiatement objectiver l'objet et le constituer en objet de connaissance, il nous faut simplement considérer la chose comme ce qu'elle est, et non comme elle serait idéalement après analyse. Le perçu désigne alors tout ce qui nous est donné dans la perception et cette dernière se définira préalablement comme ce phénomène qui nous permet, justement, de percevoir ces choses, cet acte (nous reviendrons sur ce qualificatif plus tard) qui met à notre portée ces choses du monde par le biais de nos sens, qui sont ainsi la condition de cette perception.

1.2 La perception

Le sujet percevant

Après cette première approche de ce que constitue le « perçu » pour Merleau-Ponty, il s'agit maintenant de nous questionner sur l'acte de perception lui-même. Nous avons pu ici établir un léger parallèle entre la pensée merleau-pontienne et celle d'un auteur tel que Berkeley : si nous ne nous questionnons pas sur l'existence de ces objets de perception, il faut en revenir au moyen, au biais qui fait que nous les percevons effectivement. Il est donc question de savoir comment

s'effectue la perception elle-même et donc de nous poser en observateurs de la manière dont elle se fait. Pour faire suite à ce parallèle, nous reviendrons ici sur cette idée qu'exister, « c'est être perçu ou percevoir »³⁴, ce qui suppose l'existence d'un sujet qui puisse avoir ce rapport au monde et à proprement parler, percevoir. Pour se faire, Merleau-Ponty en passe par une réflexion précise sur la notion de corps et s'intéresse à la place du sujet dans cette perception. Il soutient que la psychologie et la neurologie de l'époque manquent le sens véritable de ce que serait la perception en faisant d'elle une simple opération intellectuelle. Il souligne lui-même l'importance, voire même la nécessité, d'en revenir à une compréhension philosophique de ce que serait véritablement la perception :

« Or la psychologie de la perception est chargée de présupposés philosophiques, qui s'introduisent avec les notions en apparence innocentes - celles de sensation, d'image mentale, de souvenir, entendu comme un être permanent... Même s'il n'était pas dans nos intentions de nous interroger sur les problèmes derniers de la perception - sur le sens de la vérité dans la connaissance sensible - l'élucidation du problème psychologique ne pourrait être complète sans recours à la philosophie de la perception. »³⁵

Il s'agit ainsi de se questionner sur la nature véritable de la perception, de comprendre sa possibilité, son fonctionnement. En affirmant qu'elle ne peut se faire que grâce à la présence d'un sujet percevant, il faut alors s'interroger sur le rôle de celui-ci, sur son activité dans la perception elle-même. Pour Merleau-Ponty, comme il le montrait dans la *Structure du comportement*, nous avons tendance à séparer nos perceptions et le monde que nous construisons autour de nous. Nous reconnaissons parfois à nos sens le fait qu'ils mettent à notre disposition les « existants », qu'ils nous y donnent accès, mais notre comportement sera celui de vouloir reconstituer ces objets de perception, d'en comprendre le fonctionnement, la forme... Pour autant, la perception du sujet se rapporte à ce qu'il vit le plus immédiatement possible, à ce qu'il perçoit : comme l'affirmait Merleau-Ponty dans ce même ouvrage, « ma perception est comme un faisceau de lumière qui révèle les objets là où ils sont et manifeste leur présence, latente jusque-là » (SC)³⁶. Autrement dit, notre perception, nos sens, mettent à notre portée les choses du monde : elle les rend visibles pour nous, elle *dévoile* leur existence. La conscience perceptive, celle du sujet qui perçoit est dès lors à considérer comme une conscience de l'existence, puisque son acte est bien celui de connaître et de reconnaître l'existence des choses. On peut alors dire que le perçu, dans la perception, serait un *en soi* transcendant et devient un *pour moi* qui me donnerait accès à la chose même³⁷.

³⁴ George BERKELEY, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, (1920), éd. numérique, BNF, Gallica

³⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature de la perception* (1934), dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, *op.cit.*, p.16.

³⁶ Nous abrègerons à partir de maintenant le titre de la *Structure du Comportement* (1942), Paris, Quadrige, éd. PUF, 2013 pour cette édition, en (SC).

³⁷ Pour le dire rapidement ici, nous faisons référence au paradoxe de la perception, paradoxe qu'aborde Merleau-Ponty dans le *Primat*, mais nous y reviendrons en détail par la suite.

Mais quelle est donc le rôle du sujet dans la perception? On pourrait penser qu'il est constituant, toujours actif dans l'appréhension des choses. Merleau-Ponty tend à considérer la perception comme un acte engagé, puisqu'elle est engagée dans le monde. Pour autant, nous avons aussi dit que les choses s'offrent à nous. Activité et passivité sont ainsi étroitement liées dans la perception. Passivité face à la manifestation de la chose, mais engagement du sujet dans le monde et *acte* de percevoir. Comme l'écrit Alphonse de Waelhens dans sa préface à l'œuvre la *Structure du comportement*, « pour la première fois, s'affirme une philosophie existentielle où le mode d'être ultime du Pour-soi ne s'avère pas être, en dépit des intentions et des descriptions contraires, celui d'une conscience-témoin »³⁸. Autrement dit, et pour reprendre cette idée, on voit naître chez Merleau-Ponty l'idée d'une conscience perceptive, pas seulement témoin des manifestations des phénomènes, mais active dans leur saisie. On voit ici encore une fois à quel point la démarche merleau-pontienne se rapproche d'une ontologie, au sens où sont redéfinis les rapports du sujet percevant à l'être. Plus que cela, Merleau-Ponty nous donne ici une clé de compréhension de notre propre rapport au monde, nous montrant que celui-ci n'est pas une simple passivité face aux choses, mais que de par notre engagement dans le monde, nous sommes précisément capables de percevoir.

L'objet de la perception

Le monde est ainsi mis à notre portée par nos sens, notamment par le biais de notre corps. Pour que les choses ne soient pas simplement pour nous des *en soi*, il faut qu'elles soient perçues par nous, ce qui se fait par l'intermédiaire de notre corps. Comme le souligne Lucia Angelino dans son article « *L'a priori* du corps chez Merleau-Ponty », le corps est à la fois le support et le moyen d'accéder au monde qui nous entoure, ainsi qu'à sa structure. Comme l'affirmait Merleau-Ponty :

« Je perçois les choses directement, sans que mon corps fasse écran entre elles et moi, il est comme un phénomène, doué il est vrai d'une structure originale, qui justement me le présente comme un intermédiaire entre le monde et moi »³⁹.

La condition de ma perception devient alors ce corps, ce corps qui existe au milieu d'un flux de *stimuli* constant, ce corps que nous *sommes*, vecteur comme le montre Renaud Barbaras⁴⁰, de nos intentions, dépositaire de notre vie psychique mais aussi instance percevante capable de dépasser les données brutes qui lui sont données par sa perception pour en tirer du sens. Nous

³⁸ Alphonse DE WAELEHENS, « Une philosophie de l'ambiguïté », dans la *Structure du comportement*, *op.cit.*, pp. 13 - 14.

³⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Structure du comportement*, *op. cit.*, pp. 331 - 332.

⁴⁰ Renaud BARBARAS, « Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 54.

sommes ainsi à la fois un corps et une conscience qui se fait perceptive. C'est par cet agencement complexe du corps et de l'âme, du corps et de l'esprit, que nous sommes rendus capables de percevoir les choses, de prendre conscience de leur existence. C'est le sujet percevant qui effectue ce que l'auteur appelle une « synthèse perceptive »⁴¹ : il est effectivement percevant mais doit se rendre capable de dépasser ce flot dans lequel il se trouve pour comprendre précisément le sens de ce qui lui est donné dans la perception. Le sujet doit alors, si notre compréhension est bonne, être capable de voir que sa conscience individuelle met à sa portée ces choses du monde par sa perception. Il doit aussi être capable de se détacher de ce qui lui est donné en propre pour comprendre la réalité totale de la chose. Pour illustrer cette idée, revenons ici sur l'exemple que Merleau-Ponty utilise, celui des « côtés non-vus » des choses : quand nous percevons un objet, nous voyons immédiatement la face qui s'offre à notre regard. Nous le percevons en fonction de la position que nous avons par rapport à lui. Mais nous ne voyons pas de l'objet les faces qui ne sont pas sous nos yeux. Merleau-Ponty montre ici que ces côtés de l'objet que nous ne voyons pas ne sont pas pour autant « absents ». Affirmant cela, il répond à l'argument des psychologues qui soutiennent que nous ne faisons que nous « représenter » ces fragments non visibles : si on suit cette idée, cela voudrait dire que ces côtés ne sont pas pour nous existants, mais qu'ils sont simplement « imaginés » par notre esprit. Mais comme le soutient l'auteur ces côtés existent bien et si nous changeons de point de vue sur l'objet nous serons alors capables de les voir aussi. Pour Merleau-Ponty, ces côtés cachés sont « présents » à nous, ils se trouvent dans le voisinage de notre perception. C'est précisément ce que nous permet de conclure cette idée d'une opération de synthèse : nous n'opérons pas une synthèse intellectuelle mais une synthèse pratique qui nous permet d'envisager la chose dans son entier même sans la voir dans sa totalité. Il faut donc en conclure que le rôle du sujet percevant n'est pas de construire l'objet de sa perception (il n'est pas celui qui en assemble les morceaux pour former une unité) mais *constituant* dans la perception. Merleau-Ponty écrivait d'ailleurs que cette synthèse doit « être accomplie par celui qui peut à la fois délimiter dans les objets certains aspects perceptifs, seuls actuellement donnés, et en même temps les dépasser ». Pour avoir une vue globale de l'objet et le percevoir dans ce qu'il est, pas simplement formé des côtés que nous voyons mais aussi de ceux que nous ne voyons pas, nous opérons cette synthèse pratique. Une fois encore nous voyons se dresser devant nous l'aspect ontologique de la thèse merleau-pontienne, qui nous rapporte ici la manière dont les êtres se montrent à nous :

⁴¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op.cit., pp. 40 et suivantes.

« La chose perçue n'est pas une unité idéale possédée par l'intelligence comme par exemple une notion géométrique, c'est une totalité ouverte à l'horizon d'un monde indéfini de vues perceptives qui se recourent selon un certain style, style qui définit l'objet dont il s'agit. »⁴²

Notre point de vue sur le monde est ainsi particulier et ce n'est pas par notre intelligence que nous saisissons la chose perçue. C'est parce qu'elle ouvre devant nous l'horizon⁴³ du monde et que nous y sommes engagés que « l'évènement perçu ne peut jamais être résorbé dans l'ensemble des relations transparentes que l'intelligence construit à l'occasion de l'évènement »⁴⁴.

1.3 Une opération de retour

Une entreprise consciente

Nous avons pu ainsi comprendre la définition merleau-pontienne de perçu, de perception. Il s'agit maintenant de nous intéresser à ce phénomène en tant qu'il se produit dans et par un corps, et ainsi aux liens qui s'élaborent entre nos perceptions elles-mêmes et notre esprit. Comme nous l'avons souligné, ce que Merleau-Ponty appelle « synthèse perceptive » est une opération pratique que nous opérons lorsque nous prenons conscience de l'existence des choses⁴⁵. C'est le sujet qui produit cette synthèse qui n'est à proprement parler pas « intellectuelle » au sens où elle n'a rien à voir, encore, avec le domaine de la connaissance ou de la rationalité. En ces termes, il faut alors dire que la perception se détache du règne de l'intellect : Merleau-Ponty reprend ici l'idée husserlienne qui défend que la perception n'est pas encore intellectuelle. Si nous en revenons à la pensée de Husserl, il faut dire qu'il considère que la perception nous donne accès à des « phénomènes », comme le reste des sciences naturelles⁴⁶, qu'ils soient physiques, psychiques ou encore historiques. Mais dans le cas de la phénoménologie, qu'Husserl veut faire évoluer jusqu'à une science « pure », le terme de phénomène subit une modification spécifique : il s'agit de les comprendre par une opération de l'esprit qui ne les traite pas de la même manière que les autres sciences. Husserl prône en effet l'« abandon des attitudes naturelles liées à notre expérience et à notre pensée, bref *un changement radical d'attitude* »⁴⁷ à l'égard de ces phénomènes. Il faut pour

⁴² Maurice MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op.cit., p. 40.

⁴³ Nous allons tout de suite revenir à cette notion d'« horizon », que nous rapprocherons notamment de la pensée d'Husserl.

⁴⁴ *Ibid*, p. 46.

⁴⁵ Nous reviendrons à cette idée, mais il faut voir que le terme de « chose » renvoie ici à toutes les choses contenues dans le monde, que ce soient les « objets » (pensons au stylo, à la table, à la brosse) ou encore les êtres vivants, et ainsi donc à tous les « existants » qu'ils soient vivants ou non.

⁴⁶ Cette idée est présentée dans l'Introduction de son œuvre *Idées directrices pour une phénoménologie*.

⁴⁷ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, (1950) éd. Gallimard, trad. Paul Ricoeur, Tome premier, *Introduction*, pp. 5 - 6.

lui revenir à eux dans une attitude qui se défasse de tous nos *a priori*, de tous nos préjugés à propos de la réalité et du monde auquel nous nous confrontons habituellement. Nous avons conscience du monde qui nous entoure, nous le percevons. Cet « avoir conscience » renvoie ici au fait que nous découvrons ce monde, que nous le sentons, que nous le percevons par une intuition immédiate : nous avons conscience du monde tel qu'il est là, les objets qui le peuplent sont « co-présents »⁴⁸ à notre conscience, de même que le monde. Ils sont *là*, ils sont présents à notre conscience et nous savons qu'ils sont là sans avoir besoin de tourner nos yeux vers eux pour le savoir. Mais cette perception immédiate, cette saisie sensible du monde et de ses objets est tout de suite perturbée par ce qu'Husserl appelle des activités « spontanées » de l'esprit : activités qui nous poussent à ajouter à nos perceptions des considérations telles que des comparaisons, des distinctions avec d'autres éléments, une numération... Ces activités sont

« l'observation dans le but de la recherche scientifique, l'explication et l'élaboration des concepts mis en jeu dans la description, la comparaison et la distinction, la colligation et la numération, les hypothèses et les conclusions, bref la conscience au stade théorique [et non plus sensible], sous ses formes et ses degrés les plus différents »⁴⁹

Il faut alors effectuer une opération consciente qui nous permette de saisir ce qui s'offre à nous de la manière la plus épurée possible et revenir à ce vécu de conscience premier : il s'agit d' « exclure la totalité des habitudes de pensée qui ont régné jusqu'à ce jour, reconnaître et abattre les barrières spirituelles que ces habitudes dressent autour de l'horizon de notre pensée »⁵⁰, et donc de revenir au premier stade de la perception, le stade sensible.

L'irréfléchi

Il ne s'agit pas pour autant de refuser de réfléchir à propos de cette perception, comme le pointe Merleau-Ponty : non de considérer seulement nos perceptions en nous détachant de tous ces concepts et préjugés qui peuplent notre rapport au monde, mais de revenir à elles par une entreprise consciente. Cette expérience perceptive que nous faisons est « confuse »⁵¹, elle est originaire : lorsque les choses s'offrent à notre regard, elles le font dans un environnement, dans un espace, dans un temps qui créent pour nous une expérience sur laquelle il faudra mettre des mots, ce que nous tendons spontanément à faire. Mais c'est précisément cette indétermination initiale qui est mise à notre portée par nos sens et c'est à elle qu'il faudrait revenir pour retrouver

⁴⁸ *Ibid.*, Deuxième section, « Considérations phénoménologiques fondamentales », Chapitre premier, § 27 « Le monde selon l'attitude naturelle : moi et mon environnement », p. 88.

⁴⁹ *Ibid.*, §28, p. 91.

⁵⁰ *Ibid.*, Introduction, p. 5.

⁵¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 44.

l'immédiateté dans nos perceptions, retrouver un véritable rapport au réel. Il s'agit de retourner à ce que Merleau-Ponty nomme « l'irréfléchi »⁵². Il faut porter une attention particulière au sens qu'il accorde à ce terme : il ne s'agit pas d'un irréfléchi au sens d'un *refus de réfléchir*, mais d'un retour conscient *au domaine de l'irréfléchi* lui-même, de l'immédiat : les perceptions. C'est en ce sens que Merleau-Ponty rejoint à notre sens l'entreprise husserlienne de « réduction phénoménologique » : « l'irréfléchi auquel on revient, ce n'est pas celui d'avant la philosophie ou d'avant la réflexion. C'est l'irréfléchi compris et conquis par la raison »⁵³. C'est l'irréflexion dans la perception, un retour aux choses telles qu'elles étaient pour nous *avant* que nous ajoutions à ces perceptions des choses qui ne sont pas de l'ordre de l'immédiateté. Il s'agit alors de comprendre que les choses sont pour nous des « il y a », qu'elles sont dans le monde et que parfois sans même y faire attention, nous les déformons par notre analyse. Il faut alors comprendre que ce qui est pour nous le réel, c'est le perçu : nous n'avons pas besoin de tirer de l'existence des choses des vérités, ni de tenter de les comprendre, de les analyser, d'en donner une détermination numérique : les choses se montrent à nous telles qu'elles sont. Notre perception nous donne accès à ces existences. Il écrira d'ailleurs « c'est dire qu'il n'est pas besoin de réfléchir ou de penser, et que la perception sait mieux que nous ce qu'elle fait »⁵⁴ : il faut nous reporter aux choses de la manière dont nous les vivons, et revenir à ces existences.

Chapitre 2 – L'expérience originnaire : une critique du cartésianisme

Nous avons pu voir, en nous appuyant notamment sur les travaux de Lucia Angelino, d'Etienne Bimbenet et de Citot Vincent sur la philosophie merleau-pontienne, que cet auteur se place dans une position de remise en question de l'intellectualisme, trop présent dans les réflexions qui touchent à la perception et au sensible. Nous soutiendrons ici, dans la droite ligne de ces commentateurs, que Merleau-Ponty élabore une réflexion anti-intellectualiste, bien spécifique et ciblée. Nous nous intéresserons à l'idée selon laquelle, plus qu'une simple remise en question,

⁵² *Ibid*, p. 46.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibid*, p.44.

l'auteur élabore une réflexion autour de ce que perception et intellection ont en commun et reprend notamment le *cogito* cartésien en élaborant une nouvelle réflexion à son propos.

2.1 Un anti-cartésianisme

Un retour à la notion de cogito

Dans le *Primat*, Merleau-Ponty revient sur une idée qui l'habite depuis ses premiers travaux sur la perception : il montre que ce qui a été acquis et mis en avant par la philosophie des sciences et la philosophie de l'esprit, loin de s'opposer drastiquement à ce que son analyse de la perception soutient, ne ferait que « confirmer » cette idée d'un primat de la perception. Il s'agit en effet pour lui de souligner « le lien pour ainsi dire organique de la perception et de l'intellection »⁵⁵ : ces deux instances ne s'opposent pas pour lui et façonnent à elles deux la manière dont nous envisageons le monde avec lequel nous interagissons. Notre tendance habituelle, nous l'avons vu, est d'analyser, de vouloir comprendre ce que nous donne à voir et à sentir notre perception. Cela revient à dire que nous cherchons toujours à élaborer la vérité de ce que nous vivons : nous nous questionnons sur les êtres dont l'existence nous apparaît, nous cherchons à élaborer à leur sujet des vérités. Le problème posé par le cartésianisme et avant lui par les penseurs Antiques, repose alors sur la confiance que nous pouvons accorder ou non, aux informations que nous offrent nos sens. Merleau-Ponty pose la question en ces termes : devrait-on dire que ce que nous considérons comme « vrai » dans la perception (soit ici ce que nous considérons comme réel et existant), l'est aussi dans l'intellection? Nous avons pris l'habitude philosophique de séparer ces deux domaines. Faut-il alors considérer que le vrai de la perception est le même que dans l'intellection et plus précisément, qu'ils se rapportent l'un à l'autre et se complètent? Une réponse nous aura été donnée par Descartes⁵⁶ : ne peut être considéré comme vrai *absolument* que ce qui relève de la pensée, que ce qui peut être indubitable et général, et qu'il faut dès lors détacher de la perception, du sensible et de la matière. Merleau-Ponty répond à cette idée : nous ne sommes pas pour lui « divisés » en plusieurs instants de vie, l'un où nous serions simplement dans le sensible, l'autre où nous ne serions que pensée. Il est alors impossible de séparer le vrai de la perception et le vrai dans l'intellection, puisque ces deux instances sont liées et se produisent en même temps dans un

⁵⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁶ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, éd. Flammarion, 1992, bilingue, Méditation quatrième, « Du vrai et du faux » : « je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles (...) que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles », p.133.

corps qui *sent, ressent et pense*. Pour l'auteur, nos idées, nos pensées, nos sensations, expriment dans tous les cas et toujours, notre rapport avec l'être. Rien ne sert alors de vouloir se réduire en une seule instance pensante et rien ne sert non plus de vouloir séparer vérité idéale et vérité perçue : le sensible et l'intelligible cohabitent tout deux pour nous apporter soit des vérités, soit des existences, celles des êtres. On voit ici toute l'originalité de l'ontologie dressée par Merleau-Ponty qui, dans cette réflexion, tente de réconcilier le sensible et l'intelligible, montrant que quel que soit l'opération - perception ou intellection - celle-ci nous met toujours en rapport avec les êtres. C'est une affirmation que nous pouvons lier dès à présent à sa démarche esthétique plus tardive : pour sentir et percevoir les choses, il n'est pas besoin de les intellectualiser, mais de les ressentir par cette sensibilité primordiale que nous retrouvons dans l'art.

Le cogito merleau-pontien

Pour Merleau-Ponty, la perception comme les idées peuvent être remises en questions, approfondies, changées. On est loin de la certitude cartésienne et de l'affirmation de la possibilité de parvenir à des vérités absolues par la pensée : il s'agit de voir que sensible et intelligible sont intrinsèquement liés et peuvent être qualifiés en termes similaires. La perception est la pensée comportent plusieurs points communs, comme le fait de posséder « un horizon d'avenir et un horizon de passé » (le *Primat*, p. 49) ou encore le fait qu'elles s' « apparaissent à elles-mêmes comme temporelles, bien qu'elles ne s'écoulent pas à la même vitesse ni dans le même temps » (*idem*) : en d'autres mots, que ce soit à propos du sensible ou de l'intelligible, toutes les informations à portée de nos sens ou de notre intellection sont susceptibles d'être remises en causes, confirmées, infirmées, même si cela prend plus de temps dans le cas des connaissances intellectuelles : nos sens et notre pensée nous donnent accès à des connaissances partielles, parfois abstraites, qui ne sont pas hors du temps mais temporelles : elles peuvent être démenties et l'idée d'obtenir immédiatement une certitude, une vérité absolue par la pensée, est inconsistante. Elle aura de fait toujours vocation à être rectifiée ou à évoluer. Il ne nous sert à rien de vouloir établir des vérités absolues sur les choses du monde, comme le faisait Descartes : il s'agit de se rapporter à l'être précisément en tant qu'être pour pouvoir l'appréhender de la meilleure des façons. Pour l'auteur, il s'agit alors non de considérer le *cogito* en termes psychologiques comme un « je pense » qui ne serait que pure pensée ou encore comme une conscience qui serait absolument transparente (et capable de concevoir immédiatement l'essence des choses), mais plutôt de comprendre que la conscience de notre propre existence est elle-même une perception. Il s'agit de comprendre le *cogito*, ce « je pense » comme la manière dont nous nous percevons nous-mêmes,

comme une pensée qui serait particulière mais aussi reliée aux autres⁵⁷, engagée dans le monde, intentionnelle, une pensée capable de se penser elle-même, une pensée qui « se touche plutôt qu'elle ne se voit, qui cherche la clarté plutôt qu'elle ne l'a, et fait la vérité plutôt qu'elle ne la trouve »⁵⁸.

2.2 Une pensée de l'existence

Anti-intellectualisme

Comme nous avons pu le voir, il s'agit pour Merleau-Ponty de réaliser une philosophie du monde vécu et ainsi une ontologie : en se posant la question de l'être et de son existence, c'est bien ainsi qu'il faut qualifier cette entreprise. Plus que cela, cette approche ontologique veut remettre en cause les préceptes intellectualistes trop présents aux yeux de l'auteur : il est question pour lui d'insister sur le caractère essentiel et nécessaire d'un questionnement sur la vérité de nos sensations et plus que cela, sur le rôle de nos perceptions dans l'élaboration de toute connaissance plus poussée. Comme nous l'avons vu, la perception est considérée comme un « faisceau » qui mettrait en lumière et rendrait visibles à nos yeux les choses du monde. Cela exclue donc l'idée que nous soyons absolument séparés de ce monde, mais aussi celle qui soutiendrait que les choses du monde ne sont pour nous que des objets de pensée, que nous pouvons connaître par une inspection de l'esprit⁵⁹. Au sens large, le terme d'« intellectualisme » renvoie aux doctrines issues de l'idéalisme kantien et/ou du cartésianisme qui auraient tendance à réduire l'objet de connaissance au sujet qui le pense. Reprenons : comme le souligne Lucia Angelino⁶⁰, l'intellectualisme soutient que la perception se divise en deux éléments :

* ce qui est proprement vu (perception extérieure), ou des données internes (perception intérieure), soit l'ensemble des caractères de ce qui se produit et dont on peut faire l'inventaire : les données sensibles

* l'opération active effectuée par le sujet lorsqu'il interprète, déchiffre et organise ces données sensibles, ce qui lui permet de produire cette perception et de lui donner une signification

⁵⁷ Nous reviendrons plus tard à la notion essentielle d'*intersubjectivité*, qui nous apporte énormément dans la compréhension du lien entre ontologie et esthétique chez Merleau-Ponty.

⁵⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op.cit., p. 51.

⁵⁹ René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, op. cit., Méditation seconde, « De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps », p. 72 et suivantes.

⁶⁰ Lucia ANGELINO, « Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » », 2008, Publications de la Sorbonne, pp. 1 - 30.

Autrement dit, notre perception serait constituée par nous, elle serait le résultat d'une opération consciente d'assemblage : nous serions ceux qui organisent les données sensibles et qui leur conférerions leur sens. Mais c'est une erreur : pour Merleau-Ponty, considérer la perception de cette manière c'est manquer de comprendre qu'elle est autonome, complète et riche sans cet effort de reconstruction. C'est aussi oublier le rôle essentiel du corps dans la perception : comme l'écrit Lucia Angelino, « en d'autres termes, la réflexion intellectualiste voile le phénomène perceptif par le jugement qu'elle introduit comme ce qui manque au sentir pour rendre possible le percevoir »⁶¹. C'est précisément ce contre quoi se positionne Merleau-Ponty : il n'est pas besoin d'intellection pour percevoir et l'objet que nous percevons immédiatement n'a pas besoin d'être reconstitué par notre esprit. Nous percevons sans devoir organiser cette perception, l'objet de notre perception s'*offre* à nous sans que nous devions le constituer intellectuellement pour lui donner du *sens*.

Incarnation et positionnement dans le monde

La théorie merleau-pontienne de par son rapport essentiel au corps est ainsi une théorie de l'incarnation : il s'agit de comprendre, entre réalisme et idéalisme, que le sujet s'insère dans le monde, qu'il s'y est engagé et que ce monde ne lui est ni absolument extérieur, ni n'est une simple production de son esprit. Il faut ainsi dire que la position de Merleau-Ponty est originale en ce qu'elle fait reposer la puissance de la connaissance par l'esprit *dans* le corps : c'est par lui que nous sentons, par lui que nous ressentons et c'est son engagement dans le monde qui met à notre portée les choses qui le peuplent. Ce ne sont ainsi pas pour nous que des choses en soi, ou de simples représentations. Autrement dit, nous ne statuons pas sur l'existence des choses hors de nous, ni sur le fait qu'elles ne seraient là que parce que nous les percevons : il s'agit véritablement de démontrer qu'objectif et subjectif se fondent l'un dans l'autre, qu'il n'est pas besoin de faire preuve de dualisme et de les séparer. Dans cette même veine, Merleau-Ponty insiste sur le fait qu'il ne faut pas non plus chercher à séparer pensée et matière : elles ne sont pas deux instances distinctes, mais plutôt les deux faces d'une même pièce qui permettent de comprendre ce que serait véritablement la perception. Pour Merleau-Ponty, comme le souligne encore une fois Lucia Angelino, il s'agira alors véritablement de parvenir à dépasser à la fois l'intellectualisme et ses dualités, sans retomber dans les travers de l'empirisme et de sa pensée de l'absolu. Il reprochera à l'empirisme de tout faire dépendre de la conscience du sujet, de faire reposer l'être dans cette conscience même : cela entraîne une perte significative au niveau de la compréhension de nos

⁶¹ Lucia ANGELINO, « Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » », *op. cit.*, p. 17.

perceptions en « neutralisant » le rôle de cette perception originaire dans notre saisie initiale du monde. Quant à l'intellectualisme⁶², Merleau-Ponty semble s'en détacher pour une raison essentielle à sa propre théorie : l'intellectualisme, *in fine*, ne ferait qu'oublier cette vie primordiale, immédiate, que nous retrouvons dans la conscience encore *irréfléchie* du monde. Merleau-Ponty reprochera d'ailleurs à l'intellectualisme, par sa tendance à séparer la conscience de l'objet extérieur qu'elle vise, de manquer le point essentiel qui nous est donné par l'étude de la perception : ce lien « pour ainsi dire organique » entre le sujet et le monde qu'il habite. C'est ainsi bien une théorie de l'incarnation : cette réflexion sur la corporéité, cette compréhension du « corps » comme étant engagé dans le monde - plus seulement à comprendre comme un objet analysable par la science mais comme l'instance et le support de la perception ainsi que comme la condition de l'expérience sensible (au sens où il est ce biais physique par lequel nous avons accès aux choses) - fait de la réflexion merleau-pontienne une véritable entreprise de remplacement du perçu dans le sensible et une volonté de faire reposer la conscience primordiale, pré-réflexive, dans cet environnement physique immédiat. Comprendre ceci, c'est par la suite pouvoir s'interroger sur tous nos rapports aux choses, à l'être qui ne nous est plus absolument extérieur, pas plus qu'il ne serait qu'une simple détermination de notre esprit ou un pur pour soi totalement subjectif.

2.3 Le dévoilement du monde

Médiation par le corps : le corps-propre, le corps objectif

Revenons ici à cette idée que le corps est le biais, mais aussi la condition, de la perception. Si nous reprenons rapidement les choses, nous dirons que le corps se dédouble en deux instances principales : le corps-propre et le corps objectif. Dans la tradition philosophique, ce dédoublement apparaît chez Descartes⁶³, Merleau-Ponty la reprend à son compte et pousse cette idée. Il s'agit de comprendre le corps-propre comme celui que nous *vivons*, qui est ainsi l'instance qui met à notre portée les choses : il est le corps phénoménal, le corps que nous sentons et par le biais duquel nous pouvons sentir, peuplé lui aussi de phénomènes qui sont pour ceux-ci internes. Le corps objectif quant à lui, a « le mode d'être d'une « chose » »⁶⁴, il est un objet dans le monde et peut

⁶² Pour ce qui est de ces deux idées sur l'empirisme et l'intellectualisme, nous nous référons encore une fois à l'article « Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » » de Lucia Angelino.

⁶³ C'est ce qu'affirme Pascal Dupond dans son *Dictionnaire de Merleau-Ponty* (2008, éd. Ellipses), dont nous ferons usage tout au long de notre travail.

⁶⁴ Pascal DUPOND, *Dictionnaire de Merleau-Ponty*, op.cit., p. 38.

être perçu par d'autres consciences. Il est ce corps *pour autrui*, tel qu'il s'offre à lui, tandis que le corps-propre est un *pour soi*, ce qu'il est pour nous qui le vivons de la manière la plus immédiate possible puisque nous sommes ceux qui l'habitons.

Merleau-Ponty, dans le *Primat*, tente alors de déterminer, en utilisant cette distinction, comment il nous faut « comprendre ce « je perçois » que nous cherchons à saisir »⁶⁵. Pour en revenir à ce qui est affirmé dans cette même œuvre, l'auteur insiste sur l'idée qu'il y a un lien « organique » entre le sujet et le monde. Il écrit à propos de la perception : « nous constatons à la fois qu'il est impossible, comme on l'a souvent dit, de décomposer une perception, d'en faire un assemblage de parties ou de sensations, puisqu'elle est le tout antérieur aux parties - et que ce tout n'est pas un tout idéal »⁶⁶. Plusieurs choses sont à mettre en avant ici : tout d'abord, comme nous avons déjà pu le constater, la perception se détache de l'objet de pensée, elle n'est pas décomposable, elle est un tout, peut être bien confus, qui s'offre à nous sans que nous ayons à faire l'effort de constituer ce que nous percevons pour le comprendre. On ne peut pas tirer d'elle des impressions ou sensations séparées : lorsque le perçu s'offre à nous, il le fait dans sa totalité et nous ne le percevons pas comme un assemblage de parties, mais bien comme un tout, une chose complète. Enfin, nous pouvons ici voir que, comme la perception elle-même n'est pas décomposable, il est aussi vain de vouloir nous séparer d'elle et d'envisager son extériorité. Pour parler autrement, revenons à une formulation plus simple : ce que nous tentons ici d'affirmer, notre hypothèse, c'est l'idée que sous le même principe d'unité de la chose perçue, nous pouvons concevoir l'unité du percevant. Si le corps peut bien subir ce dédoublement, entre un corps-propre et un corps-objectif, c'est avant tout parce qu'il est un corps incarné dans le monde, possédant une intention, capable de représentation... Au même sens où nous affirmons que la chose est une, nous affirmons que notre corps est *une* instance dont les deux faces se complètent. Nous pouvons ensuite réfléchir à ses différentes fonctions, comprendre que certaines choses relèvent d'une distinction théorique entre matière et pensée mais il faut, pour concevoir cette unité, comprendre que nous sommes *un corps*.

Organicité et présence

Cette affirmation nous permet de continuer tout de suite en revenant sur cette idée d'une organicité entre le sujet, les choses, et le monde. Cette affirmation, nous la faisons dans la droite ligne de Merleau-Ponty : il s'agit de comprendre que les choses ne sont pas distinctement séparées, que notre esprit et notre corps, dans la perception sont en lien étroit, et ainsi de voir que nous

⁶⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op.cit., p. 38.

⁶⁶ *Ibid*, p. 39.

faisons partie de ce tout que constitue le monde, présents en lui comme les choses sont présentes en nous. Cette idée de présence, dont nous avons déjà rapidement parlé, trouve dans la théorie merleau-pontienne une résonance étonnante : nous avons pu voir, en passant par une réflexion autour de la notion de corps, que la perception est le domaine où se recourent à la fois les sensations, les expériences sensibles et une saisie des formes, de l'unité des choses. Si nous en revenons à ce que disait Merleau-Ponty dans son travail de 1934 sur *La Nature de la perception*, il faut dire que dans celle-ci les choses sont saisies comme étant en relation avec d'autres et avec le monde, plutôt que dans des relations « conçues »⁶⁷ par notre esprit : nous les percevons dans leur unité plus que nous ne constituons cette unité par l'intellect. Comment comprendre cette affirmation?

Merleau-Ponty a consacré une partie de son étude à l'analyse et à la lecture des réflexions de la *Gestalttheorie*, sur laquelle nous allons maintenant nous arrêter quelques instants. Cette théorie, initiée en Allemagne au début du XXe siècle, soutient que dans la perception, de même que lorsque nous nous représentons mentalement quelque chose, nous ne constituons pas les choses en les comprenant comme une juxtaposition d'éléments disparates, de qualités particulières, mais bien comme une forme globale qui nous donne l'unité de cette chose. En d'autres mots, les choses s'imposent à notre esprit comme des unités par leur forme : c'est par elle et sa « prégnance » que nous parvenons à percevoir ces mêmes choses dans leur unité. Nous n'avons ainsi pas besoin de rassembler les morceaux et de reconstruire l'objet « table » quand nous le percevons : la « table » est ce qui s'offre à notre regard et nous la percevons instantanément comme un tout dont nous connaissons les possibles usages. Nous savons ce qu'est la table sans avoir à réfléchir aux éléments qui la composent. C'est en cela que Merleau-Ponty affirmait que le tout se distingue de la somme de ses parties : l'unité réelle de l'objet de notre perception nous est donnée de manière immédiate et si nous décidons de la décomposer en différents éléments, nous perdons la richesse de ce qui nous avait initialement été donné, à savoir la table en elle-même. Cette théorie soutient l'existence d'une isomorphie, ou du moins analogie, entre la structure du monde, celle de notre perception et celle des processus neurologiques de notre cerveau. C'est précisément grâce à cette avancée qu'il devient pour nous possible de parler d'une organicité entre les choses et le corps : les choses peuvent être contenues en nous et nous dans le monde parce que les structures qui les forment sont semblables.

⁶⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature de la perception*, dans le *Primat*, *op. cit.*, troisième partie, §1 : « il faut dire que la perception primitive porte plutôt sur des relations que sur des termes isolés - relations *visibles* et non *conçues* ».

Chapitre 3 – Le primat de la perception

3.1 La perception ou la condition de la pensée

Le statut de la perception

« En parlant d'un primat de la perception, nous n'avons, bien entendu, jamais voulu dire (ce qui serait revenir aux thèses de l'empirisme) que la science, la réflexion, la philosophie fussent des sensations transformées ou les valeurs des plaisirs différés ou calculés. Nous exprimons en ces termes que l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un *logos* à l'état naissant, qu'elle nous enseigne, hors de tout dogmatisme, les conditions vraies de l'objectivité elle-même, qu'elle nous rappelle les tâches de la connaissance et de l'action. »⁶⁸

Merleau-Ponty, lorsqu'il affirme ici en ces mots le primat de la perception, insiste sur différents points essentiels. Premièrement, il ne s'agit en aucun cas de rabaisser les acquisitions de la science, de la psychologie ou de la philosophie à propos de la perception, ni de soutenir qu'elles ne sont qu'une modification de ce qui nous est donné dans celle-ci. Il ne s'agit pas non plus de les mettre au banc et de dénigrer leurs travaux, mais d'insister sur l'importance et le statut qu'il faut réaccorder à cette perception : elle est pour l'auteur le moment où se constituent à la fois

⁶⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., pp. 56 - 57

nos rapports au monde, aux choses, mais aussi les *vérités* que nous ne trouvons ainsi pas seulement par l'intellect. Finalement, c'est aussi l'affirmation du poids et de la place de la perception dans l'établissement de toutes nos connaissances : en faisant d'elle le « moment où » toutes ces choses se constituent, Merleau-Ponty fait reposer l'entièreté de ce que nous savons, saisissons par la pensée, sur ce fondement que devient alors la perception. Il ne faut ainsi pas se séparer de notre vie intérieure, ni de nos perceptions, car elles sont ce qui met à notre portée toutes les possibilités de la vie psychique. Cela nous permet de réaccorder à la perception son statut de connaissance : nous nuancerons dans un premier temps cette affirmation en soutenant qu'à ce stade de la réflexion merleau-pontienne, il ne parle pas encore exactement de connaissance à propos de la perception. Il insiste cependant sur l'importance de cette première strate que constitue la perception sensible dans l'établissement de nos connaissances et sur son rôle dans la constitution du reste de nos savoirs. Comme il l'écrit d'ailleurs⁶⁹, « il ne s'agit pas de réduire le savoir humain au sentir, mais d'assister à la naissance de ce savoir (...) de reconquérir la conscience de la rationalité ». C'est ainsi bien d'une ontologie, d'une philosophie du monde vécu dont il s'agit chez Merleau-Ponty : un rapport au corps essentiel dans la saisie sensible des existences par l'affirmation de ce primat de la perception.

La perception comme le « sol » de toute connaissance

Mais plus que l'importance de réaccorder à la perception son statut particulier dans la conception de notre savoir, nous avons pu constater que certains commentateurs font même de la perception, dans la réflexion merleau-pontienne, le « sol » de toutes nos connaissances. C'est précisément ce que soutenait par exemple Florence Caeymaex⁷⁰ lors d'une conférence à propos de l'œuvre de Merleau-Ponty : elle soutient qu'il s'agit pour lui de décrire le mode d'apparition des choses à la conscience et de souligner l'importance de se détacher d'une tendance trop présente à l'intellectualisation pour en revenir à la conscience de soi et à la façon dont les choses se présentent à nous. Elle dira, à propos de cette même perception, qu'elle « est le sol à partir duquel les autres expériences sont possibles ; c'est la condition de possibilité fondamentale de tous les actes de la vie humaine (...) mais aussi de tous les actes de connaissance »⁷¹. En d'autres termes, l'expérience perceptive serait pour elle l'expérience même sur laquelle serait fondée la science, ce en quoi nous la rejoignons ici : si la perception est bien ce qui met à notre portée toutes choses, alors elle est le fondement même et la condition de toutes nos expériences ultérieures et de tous les savoirs que nous possédons ou pensons posséder. La perception serait alors le matériau

⁶⁹ *Ibid*, p. 57.

⁷⁰ Florence CAEYMAEX, « Merleau-Ponty, Philosophe de la perception », conférence tenue au Séminaire de Philosophie de l'Université du Mons le 11 novembre 2004 (texte retranscrit).

⁷¹ *Ibid*, p. 8.

originnaire, celui sur lequel repose tout ce que nous savons, d'où l'importance de souligner ce statut particulier : il faut dire que la science, loin d'en venir à une connaissance immédiate, originnairement objective, est obligée de passer par cette perception même qu'elle dénigre au profit de l'intellect, puisque sans elle, rien ne serait à sa portée. C'est une démarche qui se justifie de la même manière lorsqu'on appréhende le fonctionnement de la science qui, procédant par expérience et observation, conclue par la suite objectivement sur l'existence des choses et leur constitution : sans perception, pas d'analyse, et surtout, pas de matière à analyser!

3.2 Le paradoxe de la perception

Cette dernière étape dans le premier volet de notre réflexion se clôturera par l'analyse du paradoxe de la perception, paradoxe qui est mis en avant dans le *Primat* et dans la suite de l'œuvre de Merleau-Ponty. Il s'agira pour nous de tirer les conséquences épistémologiques de ce paradoxe et de le comprendre comme étant à la fois le fond et la résolution du problème de la perception.

Immanence et transcendance

Comme le souligne Merleau-Ponty dans le *Primat*, il faut voir dans la perception un paradoxe qui nous donne à la fois accès à ce qu'il y a de plus sensible et immédiat, et en même temps comme le moyen de s'acheminer vers un au-delà : au-delà des phénomènes, au-delà du sensible, dans ce que la perception nous donne accès à la fois au monde vécu et à la connaissance. Comme nous avons déjà pu en parler, Merleau-Ponty fait référence à la thèse de Berkeley qui soutient qu' « exister, c'est être perçu ou percevoir ». Voici ici souligné le premier paradoxe de la perception : sans sujet pour prendre conscience des existants, pas d'existence. Inversement, si aucune autre conscience n'est présente pour percevoir l'existence du sujet, celui-ci se retrouve face au vide : comment, dès lors, affirmer qu'il existe? Si nous reprenons encore une fois ici l'appropriation que faisait l'auteur du *cogito* cartésien, il faut soutenir que le sujet est incapable d'envisager l'existence d'une chose qui existerait en elle-même. Il ne peut de prime abord l'envisager que dans les rapports et les relations qu'il entretient avec cette même chose. Il est donc inconsistant de vouloir envisager ce que serait l'existence objective des choses, totalement extérieures à nous, puisqu'elles nous apparaissent en propre. Il ne faut alors pas retomber dans le *cogito* psychologique, mais envisager le *cogito* et le doute comme les moyens même de rendre compte du fait que « je pense » et que *je me pense moi-même* comme un sujet sensible. Comme une pensée en acte non désengagée du monde mais présente et incarnée dans celui-ci.

Le phénomène perceptif est l'objet d'un second paradoxe : il mêle en lui un rapport à la fois à l'immanence et à la transcendance, ce que soutient l'auteur dans le *Primat*. Immanence, dans le sens où le monde perçu ne peut pas être absolument étranger à celui qui le perçoit : puisque le sujet doit être présent dans ce monde pour le percevoir, il nous est impossible de considérer l'existence des choses en soi. Transcendance, dans le même temps, car même ce monde qui est mis à la portée du sujet comporte un « au-delà », un ailleurs, d'autres endroits qu'il ne nous donne pas à voir dans notre environnement le plus immédiat, choses que nous ne voyons pas mais qui sont pourtant présentes puisque nous pouvons les *imaginer*. Comme l'écrit Merleau-Ponty, « si nous reconduisons en pensée l'expérience perceptive, nous verrons l'évidence propre du perçu, que l'apparition de « quelque chose » exige invisiblement cette présence et cette absence »⁷² : comme dans le cas des côtés non-vus des choses, qui sont ainsi pour nous à la fois présentes et absentes, le processus perceptif mêle en son sein même cette présence et cette absence. Encore une fois, nous voyons l'effort de constitution d'une ontologie chez Merleau-Ponty qui, en élaborant ce que sont nos rapports aux choses, ainsi que la manière dont nous les percevons, se positionne dans le domaine même de l'être et à la façon dont il s'offre à nous. Cette réflexion autour de cet « au-delà », qu'on pourra rapprocher de l'« horizon » husserlien, nous donne ici les prémisses d'une réflexion autour de l'individu qui sera le plus apte à exprimer ce paradoxe perceptif : le peintre, figure sur laquelle nous reviendrons, est cet être capable de rendre compte de la richesse du réel et des paradoxes de la perception selon Merleau-Ponty.

Confusion et objection de la contradiction

L'un des derniers points que nous soulèverons ici porte sur l'acte même de perception. Comme nous avons déjà pu en parler rapidement, nos perceptions sont initialement « confuses », elles sont particulièrement vives et il nous est parfois difficile d'être sûrs de ce que nous avons vu, entendu. C'est ce qui faisait d'ailleurs affirmer à Merleau-Ponty que les perceptions, comme les connaissances scientifiques, sont susceptibles d'être révisées, d'être refaites, parfois accompagnées d'une autre expérience pour que nous soyons à même de percevoir correctement ce qui se donne à nous. Ce perçu initial, un peu confus, dans le vif, semble même contradictoire en lui-même aux yeux de certains, ce que constate l'auteur dans le *Primat*. Effectivement, si nous prenons par exemple le cas où nous devons nous y reprendre à deux fois pour être « sûrs » de ce que nous avons vu, en passant rapidement d'un champ à l'autre en tournant nos yeux, il faut dire que ce que nous avons « vu » la première fois n'était pas la même que la deuxième. On ne peut

⁷² Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., p. 41.

pourtant pas dire d'une chose qu'elle est telle, puis affirmer qu'elle est autre, d'où le terme de « contradiction »⁷³ employé par certains des collègues de l'auteur, qui ne sont pas nommés : il y a parfois des descriptions qui ne sont pas fidèles, ou qui peuvent évoluer en fonction de qui les fait (on parlera ici de contexte psychologique particulier par exemple), ou des moments où sont fait cette description. Pour autant, cela ne veut ni dire que nous ne pouvons pas accorder de confiance à nos sens, ni que l'expérience perceptive est elle-même contradictoire : si ces contradictions internes sont assumées et reconnues et qu'on insiste sur le fait qu'elles sont liées au fonctionnement même de la conscience, l'objection de la contradiction devient inconsistante.

Comme le soutient Merleau-Ponty, la description faite du monde vécu n'est peut-être pas suffisante en ces termes, mais il s'agira d'y revenir. Le point essentiel du *Primat* reste cependant celui de montrer qu'on ne peut pas opposer perception et pensée, et qu'il s'agit bien de les considérer comme complémentaires. De fait, on ne peut pas pour l'auteur séparer deux mondes, celui de la perception et celui de la vérité, puisque ces deux choses se rejoignent : il n'y aurait pas d'un côté la perception et de l'autre le savoir scientifique et la connaissance. Ce retour au monde perçu n'est absolument pas un risque ou un danger pour le savoir scientifique. Il s'agit tout bonnement de reprendre les choses en insistant sur le fait que c'est par la perception que nous sommes capables d'acquérir le matériau qui servira par la suite à la pensée et ainsi de repenser tout notre rapport à l'être et aux choses. Nous concluons cette partie sur l'idée que les acquisitions scientifiques, celles faites par la psychologie ou la philosophie des sciences par exemple, ne font pour l'auteur que confirmer ce primat de la perception : en mettant au jour un besoin d'objectivité, tout en s'appuyant sur le perçu lui-même pour faire des hypothèses, la démarche scientifique semble vouée à analyser ce réel qui s'offre à nous. Cependant, l'idée d'aller « droit au but » et de bâtir immédiatement des connaissances certaines et objectives, est inconsistante pour Merleau-Ponty, qui soutient déjà que cette démarche entraîne dramatiquement la perte de ce qui fait la richesse du réel, et de l'expérience sensible qui est la « couche primordiale » de toutes nos expériences.

Conclusion préliminaire première

Dans cette partie, nous avons pu voir l'importance de la perception dans la théorie merleau-pontienne, en nous penchant notamment sur l'étude des travaux de 1933 et de 1934, ainsi que sur celle du *Primat*. La perception est pour Merleau-Ponty ce qui nous donne accès aux choses et aux êtres, ce qui met à notre portée le monde. Comprendre que c'est par elle que nous pouvons avoir

⁷³ *Ibid*, p. 44.

cet accès aux choses est essentiel : cela nous a permis de nous pencher sur son ontologie. Après avoir vu que cette perception se fait par le corps, et après avoir compris que le perçu renvoie à ce qui s'offre à nous de la manière la plus immédiate sans que nous ayons à le constituer par une opération de l'esprit, cela nous a conduit à envisager l'opposition de l'auteur à la théorie cartésienne, ainsi qu'à sa définition du *cogito*, renouvelée dans *le Primat*. Nous avons par la suite pu nous pencher sur l'idée merleau-pontienne, héritée de la pensée husserlienne, selon laquelle il nous faut opérer ce retour à la perception, ce retour aux choses, pour pouvoir les saisir dans tout ce qu'elles ont de plus riche : leur unité. Nous avons ainsi pu insister sur l'importance de nous séparer de la tendance à l'intellectualisation, qui nous fait analyser les choses et les comprendre comme des objets, une somme de parties liées et fonctionnant entre elles de manière presque mécanique. Pour retrouver un rapport véritable aux choses du monde, il faut se replacer dans la perception, dans l'appréhension la plus immédiate des choses, et comprendre qu'elles s'offrent à nous dans leur unité, non comme une simple somme d'éléments constitués. Nous avons ainsi jusqu'ici pu voir que Merleau-Ponty était à l'origine d'une remise en question de l'intellectualisme préconisé notamment par la science, mais aussi par la philosophie cartésienne : il s'agit bien pour l'auteur d'en revenir à la perception, et de lui réaccorder un statut qu'elle semble avoir perdu, celui d'un « sol », d'un fondement sur lequel pourra reposer tout le reste et notamment à partir duquel pourront se former nos connaissances. Après avoir conclu sur les paradoxes présents dans cette même perception nous allons maintenant nous interroger sur le modèle perceptif tel qu'il est envisagé dans *La Phénoménologie de la Perception*. Comment comprendre cette œuvre, que faire de ses acquisitions? Il s'agira pour nous de lire entre ces lignes le moment du passage entre ontologie et esthétique et de l'envisager comme le point de basculement de la théorie merleau-pontienne.

Partie 2

-

La Phénoménologie de la perception, cœur de la théorie merleau-pontienne

Comme nous avons pu le dire, la *Phénoménologie de la Perception* est une œuvre essentielle à la compréhension de la réflexion merleau-pontienne. Il s'agit de voir en elle la clé de voute, mais aussi le nerf, de son travail sur le phénomène perceptif et sur la perception. Jugée comme étant le chef d'œuvre de cet auteur, la *Phénoménologie de la Perception* sera pour nous à la fois le biais d'une compréhension plus affirmée de ses thèses et celui d'un travail approfondit sur le passage que nous avons perçu d'une ontologie, philosophie du monde vécu, à une ontologie esthétique.

Cette partie constituera le centre et le point de basculement de notre travail. Nous nous rapprocherons au plus près de l'œuvre pour montrer à la fois la pertinence et la complexité de ces thèses, en nous attelant à démontrer la cohérence de celles-ci. Il s'agira véritablement de mettre au jour les idées les plus essentielles à la compréhension de ce passage à l'esthétique, et d'envisager cette œuvre comme le point de rupture, mais aussi la ligne de progression et de continuité, entre les premières œuvres de Merleau-Ponty et sa théorie plus tardive. Nous aborderons, point par point⁷⁴, les différentes avancées, mais aussi le retour aux affirmations précédentes effectuées par l'auteur, en suivant la structure de l'œuvre qui se sépare en trois parties distinctes : le Corps, le

⁷⁴ Dans un souci d'efficacité, nous ne pourrions bien entendu pas détailler toute l'œuvre. Cette partie sera cependant l'occasion de revenir sur les points essentiels de la théorie merleau-pontienne, et sur ses affirmations à propos de la perception, ce qui nous permettra de conclure notre analyse et de prouver notre hypothèse de lecture.

Monde Perçu, l'Être-pour-Soi et l'Être-au-Monde. L'occasion sera pour nous d'étoffer notre propos au sujet de notre hypothèse et de constater une nouvelle fois la cohérence et la pertinence des thèses de l'auteur.

Chapitre 4 – Introduction à la *Phénoménologie de la perception*, reprise des préjugés classiques de l'empirisme et de l'intellectualisme

4.1 Le Sentir et la sensation

Impressions et qualités sensibles

Merleau-Ponty entre tout de suite en matière dans la première partie de son Introduction à la *Phénoménologie de la Perception*, en affirmant que, quant à ce qui touche à la notion de sensation, il n'y a rien que plus confus. Il affirme d'ailleurs, comme il le faisait dans le *Primat*, que « les analyses classiques ont manqué le phénomène de la perception »⁷⁵. Il porte donc son attention sur cette « sensation », et donne dans un premier temps plusieurs façons d'envisager et de caractériser celle-ci, comme le rappelle Pascal Dupond⁷⁶ :

* le terme pourrait renvoyer à une « impression pure », soit une coïncidence à la fois du sentant et du senti dans la perception : Merleau-Ponty rejette cette idée, soutenant qu'à ce niveau de compréhension, la sensation n'existerait pas. De fait, cette définition de la sensation ne renverrait pas à une expérience qui soit faisable : la perception demandant nécessairement une relation entre le sujet et le sensible, sans relation elle ne peut être qualifiée de perception. Merleau-Ponty se refuse de plus à affirmer qu'il puisse y avoir un « pur » senti ou donné, puisque ce que nous percevons se trouve dans un environnement qui l'accompagne, dans un champ perceptif dont on ne peut le détacher.

* ce terme de « sensation » pourrait aussi renvoyer à l'acte d'appréciation d'une certaine qualité dans un objet perceptif, mais c'est encore une fois problématique : la perception n'est

⁷⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, 1945, éd. TEL- Gallimard, Introduction, Partie I : « La sensation » p. 25.

⁷⁶ Pascal DUPOND, *La Phénoménologie de la perception - commentaire*, op. cit., pp. 12.

typiquement pas l'appréciation de « qualités » disparates et distinctes, mais d'éléments unifiés et donc d'une chose et de son unité.

* cette sensation pourrait aussi être comprise comme la conséquence interne d'une « excitation » externe, ce qui serait une compréhension psychologique de la notion de sensation, et ainsi une approche causale : le stimulus créerait un effet sur le sujet et il y aurait alors correspondance entre cause et effet, ce qui est aussi problématique pour Merleau-Ponty.

Ces deux approches de la sensation sont remises en question par l'auteur, qui considère qu'il n'est pas concevable de la considérer sous le prisme de la psychologie ou de la science. Comme il le montrait dans *Le Primat*, la perception se distingue de ce que peuvent en dire ces disciplines : elle porte sur les phénomènes qui se donnent à nous, immédiatement, en relation *avec nous* et non *hors de nous*. Il s'agit ainsi de se distinguer de cette prétention de la science à une pure objectivité et d'en revenir au perçu tel que perçu, au niveau subjectif de l'individu, dans la sensation.

Sensation et perception

Merleau-Ponty distingue la « sensation » de la « perception ». Si cette première a bien une part dans la perception, la perception elle-même ne peut se réduire à la sensation. Cette notion ne semblant renvoyer qu'à l'effet produit sur le sujet, on ne peut pas réduire la perception au sentir : elle est un système de relations complexes entre le sujet et le sensible, d'où elle tire une signification. Comme nous l'avons déjà vu dans notre étude du *Primat*, la perception nous donne accès à une unité, une chose dont nous n'avons pas besoin de déterminer la constitution ou de séparer en différentes parties, puisque le tout dépasse la somme de celles-ci. La perception n'est ainsi précisément pas une association de différentes sensations, ce qui constitue une remise en cause de la thèse empiriste⁷⁷, car elle ne peut être décomposée de cette manière. Notre esprit n'a pas le rôle de combiner ces différentes sensations et impressions sensibles pour constituer l'objet de sa perception. Le comprendre ainsi, c'est manquer toute l'immédiateté et la richesse de cette perception qui se saisit simplement de ce qui lui est donné. Merleau-Ponty montre dans cette deuxième partie de l'*Introduction* que la signification des choses ne peut être produite par les sensations que nous en avons et surtout pas être réduite à elles : comme il l'écrit, « si nous

⁷⁷ Nous avons en effet pu nous pencher plus précisément sur cette idée empiriste qui explique la formation, dans notre esprit, de représentations mentales des choses par une association/conjonction d'idées simples : cela revient à soutenir que si nous pouvons former une idée des choses, une représentations mentales de celles-ci, c'est parce que lorsque nous les saisissons nous saisissons séparément les éléments qui les composent et les associons pour construire leur unité. C'est précisément ce qui est remis en cause par Merleau-Ponty : la perception nous donne accès aux choses dans leur unité, non à de simples éléments qu'il faudrait juxtaposer pour en comprendre le sens.

admettons un « sentir » au sens classique, la signification du sensible ne peut plus consister qu'en autres sensations présentes ou virtuelles »⁷⁸. Nous avons bien des sensations, mais le « sentir » et le « je perçois » ne peuvent se réduire à elles : pour l'auteur, la perception n'est pas le résultat de l'association de plusieurs éléments et sensations, et le sens que nous accordons au perçu ne vient pas de ce que nous le constituons. Percevoir la couleur rouge du mur, ce n'est précisément pas amalgamer la « sensation » créée par ce rouge en nous au reste des sensations qui seraient entraînées en nous par cette perception : la perception du mur ne se réduit pas à cet ensemble de sensations. C'est une nouvelle fois une attaque contre l'empirisme : Merleau-Ponty s'oppose à l'idée que nous tirions toutes nos connaissances de l'expérience et que nous bâtissions leur sens par cette opération de l'esprit. Il parle en effet de la signification présupposée par les choses et non produite par elles :

« Or les sensations et les images qui devraient commencer et terminer toute la connaissance n'apparaissent jamais que dans un horizon de sens et la signification du perçu, loin de résulter d'une association, est au contraire présupposée dans toutes les associations, qu'il s'agisse de la synopsis d'une figure présente ou de l'évocation d'expériences anciennes »⁷⁹

Revenons sur cette affirmation : il s'agit pour l'auteur de soutenir que la signification, avant même que nous séparions notre perception en sensations diverses, ou que les sensations se constituent en perceptions - en fonction de l'approche que nous choisissons d'avoir - est présente. C'est prendre à contre-pied ce que soutenaient à la fois l'empirisme et l'intellectualisme : la signification n'est pas constituée *a posteriori* par l'analyse des sensations, elle est un présupposé de leur existence. La signification serait ainsi déjà là, et la perception nous la donnerait à voir, la saisirait, plus que ce que les sensations ne la constitueraient. Cela nous fait ici insister une nouvelle fois sur l'originalité de la thèse merleau-pontienne et de sa compréhension de la perception : nous ne comprenons pas les choses parce que nous retrouvons en elles des ressemblances avec ce que nous avons déjà vécu, pas plus que nous ne leur accordons du sens en fonction de la contiguïté qu'elles ont à d'autres choses. Il s'agit de comprendre que le sens des choses est déjà présent avant même que nous ne les percevions : l'auteur écrira d'ailleurs que « si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se précède elle-même »⁸⁰. Comme il l'écrit aussi dans *Le Primat*, l'unité des choses n'est ainsi pas constituée par notre esprit et par une démarche intellectuelle : l'unité de la chose nous est donnée par la perception et sans la perception de cette unité nous serions incapables de comprendre le sens

⁷⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Introduction, Partie II, p. 37.

⁷⁹ *Ibid*, pp. 38 – 39.

⁸⁰ *Ibid*, p. 40.

de celle-ci. Cette idée entre en résonance avec ce que nous avons déjà pu lire dans le *Primat* quant à la signification immanente, et émanant des choses qui s'offrent à notre perception.

4.2 L'attention et le jugement : l'attaque contre l'empirisme et l'intellectualisme

Remise en question du concept d'attention : contre empirisme et intellectualisme

Nous avons pu voir que Merleau-Ponty s'engageait dans une critique de l'empirisme. Ce n'est pourtant pas la seule approche qu'il entreprend de critiquer : la troisième partie de son Introduction à *La Phénoménologie de la perception* et ses premières lignes, nous indiquent qu'il va maintenant s'adonner à démontrer les travers de l'empirisme et de l'intellectualisme par le biais de cette notion d'attention et notamment les conséquences de l'hyper-conceptualisation de l'intellectualisme sur le phénomène perceptif. En passant par une analyse de la notion d'« attention », l'auteur développe tout d'abord la pensée de l'empirisme et insiste sur plusieurs points : si nous considérons que l'attention renvoie au fait de porter son regard sur les choses, comme un « projecteur [qui] éclaire des objets préexistants dans l'ombre »⁸¹, et si nous suivons l'« hypothèse de la constance », alors il faut accepter que :

1) le monde objectif soit toujours déjà là autour de nous ainsi que les choses qui le peuplent, mais qu'ils soient invisibles, inaperçus

2) qu'il y ait une invisibilité des choses et des sensations, qui ne deviennent visibles qu'à partir du moment où notre « attention » se porte sur elles

3) que cette attention serait ainsi ce qui ferait « jaillir justement les perceptions ou les idées capables de répondre aux questions que je me posais »⁸²

4) d'où il découlerait que l'attention soit une forme de pouvoir infini et non limité, puisqu'elle peut se porter sur différentes choses indifféremment et les éclairer de sa lumière à tout instant

Merleau-Ponty développe une première critique : cette appréhension des choses ne comprend pas que ce soit la perception qui suscite l'attention et que cette même attention poursuive son étude justement par la richesse de cette perception initiale. Cela est lié au fait que l'empirisme n'établit que des connexions externes et non internes entre les choses : il ne fait que juxtaposer les

⁸¹ *Ibid.*, Introduction, Partie III : « L'attention et le jugement », p. 50.

⁸² *Idem.*

choses entre elles sans comprendre leur sens intrinsèque. Dans cette position empiriste, Merleau-Ponty souligne le besoin d'installer la priorité du monde objectif sur le monde sensible, ce qui est à l'origine de deux problèmes principaux : le fait de considérer les choses comme une simple juxtaposition d'éléments et celui de ne considérer les choses qu'avec l'idée que nous sommes ceux qui les font exister. Ce premier problème a déjà été abordé plus haut : il est à l'origine de la perte de la richesse du monde dans sa compréhension, ainsi que de la perte de l'appréciation de l'unité des choses. Le second problème, quant à lui, est lié au positionnement idéaliste de la thèse empiriste lorsqu'elle soutient que nous ne connaissons le monde que par le biais de notre entendement et de notre esprit. Comme nous avons pu le voir, il s'agit précisément pour Merleau-Ponty d'éviter de retomber dans le subjectivisme de l'empirisme, tout en évitant de retomber dans les travers du réalisme, qui soutiendrait l'existence d'un monde en soi, totalement extérieur et indépendant de nous et donc d'un objectivisme trop extrême. L'auteur passe ensuite à l'intellectualisme et à son utilisation du concept d'attention, en montrant qu'il la considère comme ce qui nous donne accès à la vérité contenue dans les choses et ainsi au monde « vrai » qui nous serait donné par notre conscience : comme il le reprochait aussi à l'empirisme, considérer l'attention sous ce prisme c'est manquer le fait qu'il puisse y avoir des relations internes et externes entre les choses et nous, et se détacher de la vie-privée de notre conscience pour la faire tendre vers un absolu qu'elle ne peut pas atteindre. En d'autres mots, empirisme et intellectualisme manquent ce que serait véritablement la conscience perceptive en ne considérant que le rôle de l'esprit soit dans la constitution des choses, soit dans la constitution de la vérité, ce dont il n'est pas question dans l'analyse de la perception puisqu'elle porte sur le *réel*. Il faut ainsi, pour comprendre ce phénomène perceptif, se détacher de l'idée de l'existence d'un monde qui serait objectif : comme le montre Pascal Dupond dans son commentaire de *La phénoménologie de la perception*⁸³, il faut remettre en cause ce « préjugé du monde » et comprendre que ce n'est pas le monde *objectif* qui est mis à notre portée par la perception, mais le simplement monde tel qu'il est et tel que nous en faisons l'expérience. Notre perception peut être différente de celle des autres, elle peut être voilée, empêchée, confuse, elle peut ne pas voir correctement, et pour autant elle nous met bien à la portée des êtres et du monde.

Le jugement : contre l'intellectualisme

Dans cette même partie, l'attention de l'auteur se porte sur la notion de « jugement » abordé notamment par Descartes. Il s'agit pour lui et contre cette position, de défendre l'idée selon laquelle si la réflexion a bien une place importante dans notre compréhension du monde, il faut

⁸³ Pascal DUPOND, *La phénoménologie de la perception - commentaire, op. cit.*, p. 16/163

tout de même accorder de l'importance à ce qu'on appellera ici l'irréléchi. Merleau-Ponty écrit d'ailleurs que « le jugement est souvent introduit comme *ce qui manque à la sensation pour rendre possible une perception* »⁸⁴, mais de fait il n'est pas juste de comprendre la perception comme l'alliance de la sensation et du jugement intellectuel : elle est ce qui se produit avant même l'effort de constitution par l'esprit, elle est l'unité qui s'offre à nous dans le réel. Si nous comprenons cette notion de « jugement » comme ce qui nous permettrait de séparer le faux du vrai dans la perception, comme ce qui nous permettrait de parvenir à la vérité sur les choses, cela nous place tout de suite dans une attitude instable : non seulement elle nous met dans un rapport douteux avec les choses en ne nous les faisant envisager que sous le prisme de la vérité et de la fausseté (et non simplement comme ce qui se présente à nous de façon factuelle) mais elle nous pousse de plus à conclure qu'il faut nécessairement porter ce genre de jugement sur les choses. Nous n'avons cependant pas besoin de nous dire « il est vrai que ceci est une table » pour la percevoir, pas plus que nous n'avons besoin de dire « il est faux que ceci soit une chaise » lorsque nous voyons une table : en disant qu'on juge nécessairement ce que l'on voit, on manque le fait que la perception nous fait tirer la « signification inhérente aux signes et dont le jugement n'est que l'expression facultative »⁸⁵.

Pour Merleau-Ponty, il est donc inconsistant de dire que c'est le jugement qui nous donne accès aux choses : il n'est pour lui que le constat de tout un tas d'opérations faites avant lui dans la perception, car pour qu'elle soit jugée vraie ou fausse et pour que de telles prédicats soient faits à son propos, encore faut-il qu'elle ait été faite et donc qu'il « y ai eu une perception ». En d'autres mots, la configuration des choses et du monde, leurs relations, ne sont constituées ni par le jugement, ni par une « inspection de l'esprit » : ce n'est pas l'esprit qui leur attribue des caractéristiques et qui les relie entre elles. Pour Merleau-Ponty, la perception est la « constellation des données, et le sens qui les relie, - qui non seulement découvre le sens qu'*elles ont* mais encore fait qu'*elles aient un sens* »⁸⁶. L'immanence du sens dans les choses, qui bien qu'originellement confus pourra être approfondi, est mise à notre portée par la perception du corps-propre de ces choses du monde.

⁸⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception, op. cit.*, Introduction, Partie III, p. 56.

⁸⁵ *Idem*, p. 60.

⁸⁶ *Idem*, p. 61.

4.3 Le champ phénoménal et le retour aux phénomènes

Le monde vécu et le retour aux choses

Dans son introduction à la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty accorde finalement un intérêt tout particulier au champ phénoménal et à sa définition. Celui-ci renvoie à ce qui nous est donné par la perception et, plus particulièrement, à ce à *quoi* nous avons accès par elle. Il s'agit de comprendre cette expression de « champ phénoménal » comme ce qui renvoie au champ de la phénoménologie et ainsi à son domaine d'étude : les phénomènes⁸⁷, tels qu'ils nous sont livrés dans la perception et pas ce que nous appellerons en contraste le monde objectif, constitué de jugements, de préjugés. Nous avons pu voir, avec Husserl⁸⁸, que l'opération de « réduction » phénoménologique était essentielle : consistant en la « mise hors circuit » (où mise entre parenthèse) de tout ce qui constitue habituellement notre appréhension du monde hors perception, cette opération de réduction nous permet non seulement de mieux envisager les choses, mais aussi de mieux définir ce qui relève de la phénoménologie, qui devient ainsi une étude du monde tel que *vécu* et des choses telles qu'elles nous *apparaissent*. L'idée essentielle de Merleau-Ponty est que, même dans la réflexion, la chose ne s'offre pas à nous de façon objective et totale, mais seulement de manière partielle : nous avons une vue de la chose, vue qui dépend de notre positionnement par rapport à elle, et, comme nous l'avons vu dans notre étude du *Primat*, cette vue de la chose peut varier en fonction de là où nous nous plaçons par rapport à elle⁸⁹. Autrement dit, nous sommes bien en présence des choses, mais nous n'y avons pas un accès total car dans la

⁸⁷ Ce terme de « phénomène » renvoie à tout ce qui nous apparaît dans la perception, tout ce qui se manifeste à nous. Si nous reprenons ce qu'en disait Nathalie Depraz dans son essai *Le Phénomène* (introduction de l'œuvre), il s'agit de voir que ce terme s'enracine dans deux langues principales :

- la première racine, grecque, nous fait comprendre le phénomène (*phainomenon*) comme ce qui « se montre », ce qui fait signe vers la conscience. Ce terme, et sa constitution, présente un lien avec le vocabulaire de la lumière (pour cette idée, voir la première page de l'introduction, « Du mot au concept » écrit par Nathalie Depraz dans son œuvre *Le Phénomène* paru aux éditions Bréal en 2014, p. 11) : une lumière qui se montre, ou une lumière que fait la conscience sur la chose perçue. C'est le cœur du débat dans lequel entre Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que les choses ont un sens intrinsèque, sens auquel nous accédons par la perception. Celle-ci n'est alors précisément pas ce qui donne leur sens aux choses, mais celle qui découvre ce sens en elle : pour l'auteur, la « lumière » dont nous parlions est celle qui émane des choses, et non celle que nous faisons sur elle par l'esprit dans la perception.
- le second enracinement du terme « phénomène » se trouve dans la langue allemande : le terme de « phénomène » est constitué de deux racines sémantiques dans cette langue et renvoie à ces deux sens à la fois : le phénomène en tant qu'il se définit dans le grec (auquel l'allemand réfère par l'appellation de *phänomen*), qui est couplé au terme de *Erscheinung* allemand renvoyant quant à lui au terme français d'« apparence » ou d'« apparition ». La particule de « schein » renvoyant précisément à ce qui apparaît, mais aussi à ce qui « semble », nous comprenons toute la complexité de ce terme et du débat autour de lui.

⁸⁸ Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., Deuxième section, chapitre premier, §32

⁸⁹ Nous faisons ici référence à ce que nous avons pu dire des « côtés non-vus » de la chose : ce n'est pas parce que nous ne voyons pas l'arrière de la lampe que celui-ci n'existe pas, et ce n'est pas non plus juste de dire que nous ne faisons que nous le représenter lorsque nous imaginons sa présence. L'arrière de la lampe est présent, nous ne le voyons simplement pas mais pouvons le voir si nous nous déplaçons, il faut alors dire qu'il est *co-présent*, qu'il est bien là même s'il ne s'offre pas directement à notre perception.

perception ne s'offrent à nous, immédiatement, que des impressions, non fixes mais en mouvement, actives. Merleau-Ponty donne alors une nouvelle définition du « sentir », qui serait

« Cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer »⁹⁰

Le sentir serait dès lors ce qui nous met en communication avec le monde, ce *medium* qui nous y donnerait accès et nous permettrait de le reconnaître comme le lieu où nous vivons, que nous habitons. Il serait ce qui donne de l'épaisseur, à comprendre ici comme la consistance, au monde perçu et au sujet qui le perçoit, justement comme ce qui crée cette communication, ce qui les met en relation⁹¹ : ce « tissu » constitué de la même étoffe chez le sujet et dans le monde, qui les met en lien. Le sujet, autrement dit, vise son objet, c'est ici ce que nous appellerons, à la suite de Merleau-Ponty et d'Husserl, l'intentionnalité : le monde *est* pour la conscience, la conscience le vise et prend conscience d'elle-même en s'enfonçant dans ce monde, en s'y impliquant, en s'avancant vers lui⁹². C'est ainsi bien du monde vécu dont il est question : le monde que nous vivons, précisément et originairement comme des sujets percevants avant même d'être pensants, puisque la pensée ne peut devenir pensée, et la conscience conscience, qu'après que nous nous soyons impliqués dans ce monde.

Une philosophie transcendantale? Attitude naturelle et champ phénoménologique

Il faut donc en revenir aux choses perçues, telles que perçues, pour comprendre que la perception est cette strate initiale de conscience qui nous donne le monde à voir : sans elle, pas de matériau pour la science à analyser, pas de connaissance à bâtir, pas d'expérience à constituer. C'est précisément ce qui pousse l'auteur à donner une nouvelle définition de la perception, qui ne doit plus être considérée comme une « science commençante » mais comme l'origine de toutes connaissances, notamment celles de la science classique. Il s'agit de prendre conscience du fait, inversement, que :

« La science classique est une perception qui oublie ses origines et se croit achevée. Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif, de rendre à la chose sa physionomie concrète, aux organismes leur manière propre de traiter le monde ... »⁹³

⁹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Introduction, Partie IV, p. 79.

⁹¹ Nous reviendrons sur cette idée en lorsque nous aborderons la notion de « chair ».

⁹² C'est notamment ce que soutient Renaud Barbaras dans son œuvre *Merleau-Ponty* parue aux éditions Ellipses : l'entrée de la partie vocabulaire, « Intentionnalité », retrace la parenté entre la pensée merleau-pontienne de cette notion et la définition qu'en donnait Husserl.

⁹³ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Introduction, partie IV, p. 83.

Il faut donc en venir à l'idée que la science, fondée sur tout ce qu'il y a de plus immédiat pour nous, a elle-même oublié cette origine. Il faut en revenir au monde vécu puisque c'est par lui que nous sommes capables de saisir les choses qui s'offrent à nous, telles qu'elles s'offrent à nous dans leur réalité. C'est l'une des raisons qui pousseront l'auteur à travailler sur la perception et à remettre en question l'attitude dite de « naturelle » ou de psychologique lorsque celle-ci postule l'existence d'un monde *en soi*, qui existerait empiriquement et hors de nous, comme un *a priori* de toutes choses. Il faut alors, et comme le montre Pascal Dupond dans son commentaire de la *Phénoménologie de la Perception*, se détacher de la « présomption » de la raison et voir par l'étude de la perception que notre premier contact avec le monde est *naïf*, qu'il ne nous donne jamais accès aux choses dans leur totalité, ni dans leur pure facticité, mais qu'il nous donne un point de vue sur le monde à la fois partiel et essentiel à la solidification plus tardive de toutes nos connaissances. Ce champ perceptif nous donne accès à l'apparition de l'être et la perception renvoie à ce mode d'apparition de l'être lorsqu'il se présente à la conscience immergée dans le monde. Il ne s'agit donc pas de postuler l'existence du monde comme un *a priori*, un présupposé de toute existence, mais bien de découvrir son mode d'apparition à notre conscience dans l'expérience⁹⁴, de comprendre que cette découverte de l'être se fait par la perception, qui est elle-même liée à la présence d'un corps qui perçoit.

Voici, si nous le pouvons dire ainsi, un revirement dans la pensée merleau-pontienne : l'immédiat subi une modification de sens et ne renvoie plus à l'impression de l'objet créé chez le sujet qui le perçoit, mais au « sens, la structure, l'arrangement spontané des parties »⁹⁵. C'est ce qui nous fera affirmer ici que nous passons chez Merleau-Ponty d'une remise en question de l'attitude naturelle à une philosophie transcendantale : le corps ne faisant qu'un avec la conscience, tous deux percevant et faisant sortir des choses leur sens, sens qu'elles possèdent avant même cette découverte par le sujet, mais sens qui devient « signification intentionnelle » comme la caractérise Muniz de Rezende Antonio⁹⁶. Il s'agit de comprendre que le sens accordé aux choses vient bien de ce qu'un sujet est présent pour les percevoir et les faire exister, mais que ce sens va au-delà de cette simple reconnaissance : il est contenu dans les choses-mêmes qui possèdent ainsi une signification immanente qu'il s'agit pour le sujet de mettre au jour.

⁹⁴ Comme Hegel en parlait déjà dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, il s'agit de considérer la perception comme la « science de l'expérience de la conscience ». Nous pouvons reprendre au compte de Merleau-Ponty cette expression : il s'agit, par cette étude de la perception, de constituer une science de l'expérience de la conscience lorsqu'elle se manifeste dans le monde, et lorsque le monde se manifeste à elle.

⁹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, Introduction, Partie IV, p. 85.

⁹⁶ Antonio MUNIZ DE REZENDE, « Le point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty », *op. cit.*

Chapitre 5 – « Le corps »

Nous en viendrons maintenant à l'étude du texte de la *Phénoménologie de la Perception* lui-même. Il s'agira de découvrir entre ces pages la complexité de la thèse merleau-pontienne et notamment ici, de comprendre le rôle essentiel du corps dans toute perception.

5.1 *Le corps, un objet?*

Retour à la science mécaniste

« Obsédé par l'être, et oubliant le perspectivisme de mon expérience, je le traite désormais en objet, je le déduis d'un rapport entre objets. Je considère mon corps, qui est mon point de vue sur le monde, comme l'un des objets de ce monde. La conscience que j'avais de mon regard comme moyen de connaître, je la refoule et je traite mes yeux comme des fragments de matière. Ils prennent place, dès lors, dans le même espace objectif où je cherche à situer l'objet extérieur et je crois engendrer la perspective perçue par la projection des objets sur ma rétine. De même, je traite ma propre histoire perceptive comme un résultat de mes rapports avec le monde objectif, mon présent, qui est mon point de vue sur le temps, devient un moment du temps parmi tous les autres, ma durée un reflet ou un aspect abstrait du temps universel, comme mon corps un mode de l'espace objectif »⁹⁷

Merleau-Ponty souligne ici cette « obsession » de l'être, mais de l'être objectif, de l'être en soi, qu'il critique. Comme il le montre ici, cette obsession nous pousse à considérer nos propres corps comme des objets, non plus sensibles, mais presque inanimés, fixes, qui deviennent, comme le reste de nos organes, de simples outils dans l'appréhension du monde. Nous en venons mécaniquement à considérer tout ce qui constitue pourtant notre *vie* au sens mouvant - notre vie en constante évolution, notre vie de perceptions fluctuantes et presque chaotiques - comme un simple moyen de parvenir à cet être objectif. Même le temps vécu, le présent, devient un simple moment de l'existence qui ne se fait existante que pour parvenir à ce but de l'être. Le corps devient un simple mode nous permettant de saisir l'espace et le temps de façon objective. Autrement dit, en cherchant l'être, nous nous oublions nous-mêmes dans les objets, nous oublions notre corps sentant au profit d'un corps objectif qui n'est en fait pas le nôtre puisque nous ne le vivons plus, il devient impersonnel. Nous refoulons alors⁹⁸ tout ce qui relève pour nous de la sensation et du vécu, nous nous en détachons le plus possible, pour parvenir, tout en le manquant malgré tout, à saisir ce que pourrait être cet être objectif. Cette objectivation, voire objectification⁹⁹, de notre propre

⁹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, Introduction à la première partie, p. 99

⁹⁸ Cette idée est amenée par Pascal Dupond dans son Commentaire à la *Phénoménologie de la perception*, (*op. cit.*, p. 25)

⁹⁹ A ce propos, nous avons pu lire le très bon article de Jennifer Saul sur l'objectification du corps, et notamment celle du corps de la femme, qui établit une véritable réflexion à propos de ce phénomène qui nous conduit à traiter les personnes, et leurs corps, comme des « choses ». Cet article montre la particularité de cette appréhension des choses,

corps nous conduit à laisser de côté ses sensations pour nous cantonner à l'analyse des rapports intellectuels et scientifiques que nous pouvons tisser entre les choses du monde, manquant par là même le réel dans toute sa richesse. Tout nous devient alors absolument impersonnel et nous ne vivons plus les choses sous le prisme de leur apparition, mais sous celui de la pensée, pure mécanisme qui réduit toutes choses à de simples objets de connaissance. Pourtant, et c'est bien là le point essentiel de la réflexion merleau-pontienne, tout se mêle en nous. Le corps et la chose ne sont plus opposés frontalement, le personnel et l'impersonnel se mêlent dans la perception, de même que les différentes temporalités - puisqu'effectivement nous vivons le présent avec le plus de vivacité, mais sommes aussi des êtres possédant un passé et tendant vers un avenir plus ou moins certain. Nous sommes ainsi et pour le dire mieux, notre corps, est le lieu de rencontre de toutes ces dualités qui se fondent, *in fine* en lui et le composent pour lui donner cette unité. Nous séparer de la chose, faire de notre propre corps un objet est ainsi une attitude dénoncée par Merleau-Ponty. En admettant que le monde et le corps évoluent sans cesse et ne restent pas figés dans un instant ou une sensation pure absolument fixe, on ne remet pourtant pas en cause la permanence du corps lui-même : le corps est bien notre corps et affirmer qu'il n'est pas objet ou un « pur » sentir ne fait pas de lui une chose inconsistante.

Psychologie classique

et a réflexion qui porte à proprement parlé sur l'utilisation du corps de la femme dans les publicités, ou dans la pornographie, a pour autant le mérite de donner une véritable définition de cette « objectification » des corps : « Selon la définition la plus répandue, l'objectification est le fait de traiter les personnes d'une manière qui convient à des objets, mais non à des êtres humains. Instrumentaliser quelque chose ou quelqu'un-e est souvent considéré comme la forme paradigmatique de l'objectification. On traite une chose de façon instrumentale lorsqu'on la considère comme un pur moyen en vue de ses propres fins. Ceci est parfaitement admissible pour les objets – il n'y a rien de mal à utiliser un marteau sans une seule pensée pour les fins propres au marteau, car il n'en a pas. Mais il est inacceptable de se comporter de la sorte avec des personnes, car les êtres humains ont leur propre finalité » (Jennifer Saul, « Objectification, pornographie et l'histoire du vibromasseur. Traiter les choses comme des personnes et les personnes comme des choses », dans *Nouvelles questions féministes*, n°24, PP. 38 - 52, 2005). Nous pouvons ici rapprocher cette définition de ce que sous-entend Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que nous avons tendance à considérer nos corps comme de simples objets, outils de l'appréhension du monde : nous faisons d'eux des simples « choses » et les objectivons, ce qui va bien plus loin qu'une simple objectivation théorique ou conceptuelle.

Bien au contraire, notre corps est *toujours présent* pour nous, il est toujours engagé dans le monde et auprès des objets de sa perception, dans une durée, dans un rapport qui lui est à la fois spécifique et objectif. Et ainsi la permanence de ce corps propre,

« si la psychologie classique l'avait analysé, pouvait la conduire au corps non plus comme un objet du monde, mais comme moyen de notre communication avec lui, au monde non plus comme somme d'objets déterminés, mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse, lui aussi, avant toute pensée déterminante. »¹⁰⁰

Il faut ici dire, pour étoffer cette citation, qu'en considérant notre corps non plus sous un rapport à un objet mais précisément comme le moyen de la communication avec le monde, comme le lien entre lui et nous ; et ce monde lui non plus comme une série d'objets inanimés et juxtaposés, mais bien comme ce qui sera toujours présent à notre expérience, comme un environnement toujours *déjà là pour nous* ; nous aurions pu comme la science comprendre cette permanence-là, celle du corps et celle du monde. Notre corps n'est ainsi pas un variant comme pourraient l'être les objets, il n'est pas non plus un simple outil : le corps-propre¹⁰¹, celui par lequel nous vivons et percevons, se situe du côté de notre expérience du monde, il n'est pas décomposable. Une objection possible, relevée par Pascal Dupond dans la même œuvre, serait qu'on pourra nous dire que ce corps est bien décomposable, puisque nous pouvons dire que le bras est un bras, la main une main. Nous pouvons les voir, nous pouvons les appréhender séparément, en différents organes, membres. Cependant, ces éléments du corps sont eux aussi sensibles : ma main droite qui touche ma main gauche est celle qui se constitue une activité de toucher, tandis que l'autre se fait pure passivité et se sent touchée. Touchante et touchée, nos deux mains restent membres du même corps, l'une touche l'autre dans l'activité, l'autre sent passivement. Et si une main ne peut pas être à la fois touchante et touchée, elle peut pourtant se faire touchante ou être touchée. C'est ce que Merleau-Ponty appellera la « réversibilité » du touchant et du touché, ou du visible et de l'invisible dans la vision. C'est ici que se trouve donnée la réponse à l'argument de la psychologie classique : le corps n'est pas un simple « objet affectif ». Il est bien plus que cela, sinon comment expliquer le lien entre une perception qui serait une pensée, et le fonctionnement mécanique des organes perceptifs, sensoriels¹⁰² ? Prenons le cas de la douleur par exemple : lorsque nous disons « j'ai

¹⁰⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Première partie, chapitre II, « L'expérience du corps et la psychologie classique », p. 119.

¹⁰¹ Comme nous avons déjà pu le dire, au contraire du « corps-objectif » qui lui peut être considéré comme un objet puisque perçu par d'autres, le corps-propre est par définition chez Merleau-Ponty celui que nous habitons, celui que nous percevons de l'intérieur.

¹⁰² En considérant cela, nous semblons en revenir à un dualisme corps / esprit, ce qui n'est précisément pas la volonté de Merleau-Ponty puisqu'il veut de montrer que ce dualisme n'explique en rien la perception, et que l'esprit est précisément incarné dans son corps lorsqu'il sent et perçoit.

mal au pied »¹⁰³, cette douleur ne renvoie ni à une pensée qui serait « douleur » ni à une « conscience de douleur » mais bien à une sensation de douleur qui nous met en lien avec notre corps. C'est dès lors une manière d'être à notre corps, pas quelque chose qui nous serait connu par la simple pensée mais bien parce que nous la *ressentons* dans ce même corps que nous habitons. Comme l'écrit l'auteur à la fin de cette partie, « être une conscience ou plutôt *être une expérience*, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux »¹⁰⁴.

5.2 Le corps-propre

Espace et corporéité

Revenons ici sur la notion de schéma corporel que Merleau-Ponty reprend à son compte et explicite dans ce troisième chapitre de la première partie de *La Phénoménologie de la Perception* : se plaçant une nouvelle fois en opposition avec ce qui aura pu en être dit, l'auteur considère que ce schéma auquel nous parvenons n'est pas le résultat d'associations diverses effectuées par l'esprit au cours de l'expérience, mais bien comme la manière dont notre corps *est au monde*, soit comme une unité indivise et indivisible dans l'expérience. Il écrit d'ailleurs :

« De la même manière mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont tous enveloppés »¹⁰⁵

Nous connaissons la position des membres de notre corps, nous savons, sans avoir besoin de les voir, où ils se trouvent. Mieux que cela, nous savons où ils se trouvent dans l'espace, non comme nous pourrions le faire pour des objets, mais parce que nous sentons leur présence : c'est ce que Merleau-Ponty appelle une « spatialité de situation ». Nous avons conscience du positionnement des membres de notre corps et nous savons où ils se trouvent par rapport à ce même corps. Que ce soit parce que leur position est accentuée - au sens où par exemple nos mains sont au contact d'un objet qui crée ainsi une sensation sur elles - où simplement parce que nous savons où se situe notre bras, nous avons à la fois conscience de ce membre et de son positionnement dans l'espace. C'est précisément ici qu'on trouve la nouvelle définition du schéma

¹⁰³ Nous reprenons ici l'exemple donné par Pascal Dupond dans son Commentaire de la *Phénoménologie de la perception*, (*op. cit.*, p. 30).

¹⁰⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, Première partie, chapitre II, p. 126

¹⁰⁵ *Ibid.*, Première partie, chapitre III, p. 127.

corporel chez Merleau-Ponty : contrairement à ce que la psychologie aura pu dire de lui, ce schéma n'est pas une association d'images ayant pour but de nous donner un résumé de ce que serait notre expérience corporelle, comme le rappelle Lucia Angelino dans l'un de ses articles¹⁰⁶. Le schéma corporel renvoie pour Merleau-Ponty, comme le rappelle Angelino, à une unité spatio-temporelle entre le corps, le monde et l'espace environnant, qui précède l'expérience elle-même et la rend possible : ce schéma est défini par elle comme « un ensemble d'organes et fonctions sensorielles ainsi que de puissances motrices ou perceptives systématiquement cohérent dans l'unité »¹⁰⁷.

Le corps devient alors un arrière-plan nécessaire de toutes les manières d'être au monde et d'avoir un monde, y compris de la perception : il est ce sur quoi elle repose et le schéma corporel constitue cette unité entre lui et ce même monde, puisque le corps est cette puissance motrice qui donne sens à tout son entourage, à son environnement. Nous pouvons ici voir, à la suite de Lucia Angelino, une double transcendance du corps : transcendance lorsqu'il se dépasse lui-même, lorsqu'il s'insère dans le monde et prend ainsi conscience de lui-même comme un corps sentant, et transcendance intentionnelle lorsqu'il s'insère dans ce temps et dans cet espace qui lui sont ambivalents, puisque compris dans sa structure. La spatialité du corps-propre devient une unité primordiale¹⁰⁸, elle est celle-là même par laquelle nous envisageons la spatialité et la temporalité ; tandis que nous percevons l'unité des choses qui nous sont extérieures dans le rapport de celui que nous avons avec les objets et leur spatialité comme quelque chose qui nous est aussi extérieur. Les variations des objets, leurs propriétés et qualités sensibles sont pour nous ce qui permet l'intelligible : notre corps est précisément cette condition de l'intelligibilité des choses qui lui sont extérieures, ce qui fera d'ailleurs dire à Lucia Angelino qu'il est cet *a priori* toujours supposé de la perception et de l'intellection.

Unité du corps, unité de l'œuvre : la synthèse du corps propre

« Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art »¹⁰⁹

Tout le nerf de notre travail se trouve ici, dans ce quatrième chapitre de la première partie de *La Phénoménologie de la Perception*. C'est en effet ici, et pour la première fois, que Merleau-Ponty esquisse ce geste : celui de tisser un lien entre le phénomène perceptif par le corps et celui

¹⁰⁶ Lucia ANGELINO, « L'*a priori* du corps chez Merleau-Ponty », (2008), *Revue internationale de Philosophie*, vol. 62, pp. 167 – 187.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰⁸ Comme le montre Pascal Dupond dans ce Commentaire de la *Phénoménologie de la perception*, le corps est cette spatialité primordiale au sens où c'est une spatialité à laquelle nous sommes, puisque dans laquelle nous serions : nous y sommes insérés, oui, mais elle est enracinée en nous, en notre existence corporelle.

¹⁰⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, Première Partie, chapitre IV, p. 187.

du rapport que nous établissons à l'œuvre d'art. Ce lien est tissé par le biais de la notion d'unité : celle du corps-propre est comparable à celle de l'œuvre, pour quelques raisons que nous allons ici énumérer :

* l'unité du corps-propre, comme l'unité de l'œuvre, se retrouve dans leur sens, inséparable de l'endroit où il se fait : dans le corps, dans l'œuvre

* l'unité du corps-propre, comme celle de l'œuvre, se fait dans un rapport à l'espace : ils apparaissent tous deux un, et bien que décomposables en différentes parties, c'est une nouvelle fois ce sens qui fait leur unité : l'œuvre nous fait voir un sens, une signification dans ce qu'elle a d'entier et le fait de la diviser en parties nous fait perdre cette unité et sa richesse

* l'œuvre, comme le corps, *fait sens*, elle nous donne accès à la signification qu'a voulu lui donner le peintre, le poète, le romancier : c'est à sa vue que nous percevons le sens que lui donnait son auteur

* comme le corps, l'œuvre lie en son sein immanence et transcendance : elle existe à la fois à la manière d'une chose pour nous, mais est aussi en elle douée de sens et sa signification est en elle tout en signifiant plus que ce que nous en voyons

* comme la main qui peut être touchante et touchée, l'œuvre d'art se confond entre expression et exprimé : elle *fait sens* et *est sens* à la fois, elle est un nœud de signification vivante et non un simple agrégat d'éléments juxtaposés qui nous rendraient une impression

Il faut alors dire que, comme le corps, l'œuvre possède une unité qui émane d'elle, qui se fait dans le temps et dans l'espace, et surtout qui fait sens dans la perception. C'est ce premier geste merleau-pontien qui nous semble être le passage clé d'une ontologie à une esthétique, mais plus que cela, à une ontologie esthétique : pas seulement le rapport du corps percevant à l'œuvre, mais le rapport du corps percevant au reste du monde qu'il habite, nous semble être construit sur ce même schéma que celui qui se tisse entre corps et œuvre. C'est ce rapport intrinsèque entre le visible et l'invisible - le touchant et le touché, le sentant et le senti, le percevant et le perçu - qui nous permettra par la suite d'envisager ce rapport, in fine *esthétique*, à l'être et au monde.

5.3 Langage et intersubjectivité

Parole, engagement dans le monde

Pour Merleau-Ponty, la parole s'analyse sous le même prisme que le *geste* au sens physique. Il s'agit de comprendre qu'en produisant un mot, un son par la contraction des organes

de la parole, on produit de fait un geste qui est lui-même munit et doté d'un sens. Cette parole, ce geste, est alors un moyen de s'engager dans le monde, d'entrer en communication avec lui et avec les autres. Il est une expression, l'articulation d'un geste moteur et d'une émotion, d'une motivation. C'est un geste intentionnel, corporel et non simplement une pensée qui s'exprime en mots comme le défend l'intellectualisme. La parole n'est pas le « signe de la pensée »¹¹⁰ : elle n'annonce pas la pensée tout comme le phénomène ne ferait pas signe vers un au-delà de lui-même qui nous serait caché. Pour Merleau-Ponty, la parole et la pensée ne sont pas si distinguées l'une de l'autre : elles *font corps*, elles s'enveloppent l'une dans l'autre. Cela est lié au fait que « le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens »¹¹¹ pour l'auteur, ce qui sous-entend que le sens, une nouvelle fois, préexiste avant même l'acte de perception, ou l'acte de parole, qui ne serait que son expression orale. Ce geste de parole fait alors apparaître une signification et il est motivé, intentionnel : le but dans la parole est de donner du sens, de rendre compte du sens de cette pensée qui est elle-même parole. Il s'agit pour l'auteur, comme le rappelle Pascal Dupond¹¹², de décrire une isomorphie entre le geste physique et le geste linguistique : pour lui, ces deux choses renvoient au même mouvement, celui de l'expression et de l'engagement du corps dans le monde. Ces deux types de gestes sont dès lors des moyens d'engagement, le moment où le corps *fait corps* avec le monde et s'insère en lui, dans son propre rapport au monde, avec sa propre subjectivité. Il faut alors dire que la parole est l'expression d'une intentionnalité : elle témoigne de cet engagement du sujet et de son corps dans le monde, mais aussi de sa motivation à se mettre en relation avec les objets de ce monde qu'il habite. Comme le montre Renaud Barbaras¹¹³, cette mise en parallèle du langage - ou du moins de l'expression - avec le fonctionnement du corps est un moyen de parvenir à redéfinir ce que serait l'idéalité, les idées. En réponse à ce que nous pensons ici reconnaître comme l'argument platonicien séparant le sensible de l'intelligible, Merleau-Ponty soutient qu'il faut rendre compte de la spécificité de l'idée, mais aussi de la pensée, sans plus les penser sous le prisme d'une existence qui serait positive. Mais Renaud Barbaras revient sur cette tentative : « or, comme le sens perçu, le sens idéal ne se donne qu'en filigrane dans ce sensible particulier qu'est la parole ; [et] l'expression linguistique permet de penser l'émergence d'un sens qui ne transcende pas les éléments au sein desquels il se profile »¹¹⁴. C'est à notre sens la raison qui pousse Merleau-Ponty à parler d'« expression » et non simplement de langage : ce concept et sa définition ne rendent pas compte de ce lien organique et de ce fonctionnement de la parole, entre l'intentionnalité de l'expression et son engagement dans

¹¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., p. 221.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹² Pascal DUPOND, *Phénoménologie de la Perception - commentaire*, op. cit., p. 51 : « Mais Merleau-Ponty s'attache surtout à montrer l'isomorphie entre le geste proprement dit et le geste linguistique ».

¹¹³ Renaud BARBARAS, *Merleau-Ponty*, op. cit., Section vocabulaire, entrée « expression », p. 56.

¹¹⁴ *Idem.*

le monde. Le sens étant contenu, comme nous l'avons montré, dans le geste de parole lui-même, il y est enveloppé et c'est par le fait de le rendre oral que nous l'exprimons en insérant dans ce monde ce qui était jusque-là inaccessible pour d'autres consciences. C'est aussi ce qui poussera l'auteur à parler de l'être-au-monde corporel - ce simple fait d'avoir un corps et de l'engager dans le monde en le reconnaissant comme notre corps - comme d'une « expression primordiale » : elle est le premier engagement de l'homme dans le monde et n'est pas simple communication. Le sens de ce qui est exprimé précède l'expression elle-même, ou plutôt il est contenu en elle, comme le sens des choses qui se manifestent à nous est présent avant même notre perception qui ne fait que les mettre en lumière. Nous pouvons ici établir un nouveau parallèle avec l'idée d'une ontologie esthétique : si l'expression, la communication sont bien des moyens de s'engager dans le monde, alors l'expression artistique est aussi un biais d'accès et de « parole » à propos de ces êtres qui sont au plus près de nous dans la perception. Cette « expression » artistique serait le moyen de transmettre en images, en mots ou en sons le sens contenu dans les choses perçues par l'artiste. Et nous verrons plus tard que ce biais esthétique est d'ailleurs, le meilleur moyen d'exprimer cette réalité vécue.

Expression et communication

Pour poursuivre sur cette idée, nous dirons que l'expression corporelle - qu'elle soit alors le simple engagement du corps dans le monde ou le geste de parole - est l'occasion d'une communication bien spécifique : elle n'est plus la simple donation d'une pensée qui se serait constituée en mots mais le témoignage de la présence des choses et du corps dans le monde. Elle serait un discours à propos des êtres, sur les êtres. Il faut alors rejeter l'idée selon laquelle l'Idée se détache de tout sol sensible et vécu, et l'ancrer dans ce réel que nous vivons pour être en capacité de la comprendre, de la définir. Merleau-Ponty élabore dès lors une pensée du *logos*, mais un *logos* particulier : celui qui serait capable de rendre compte de ce lien organique entre l'idée et le sensible, et ainsi mettre fin à cette forme de dualisme qui soutient que les idées sont les idées vraies des choses, tandis que le sensible ne nous donnerait accès qu'« au fantôme toujours fuyant d'autre chose » dans une démarche mensongère ou voilée. Pour en revenir à cette idée d'un nouveau *logos*, parlons ici de la communicabilité. Merleau-Ponty soutient, contre tout subjectivisme extrême, que notre expérience du monde, celle que nous faisons en propre, est communicable. Ce n'est ainsi pas parce qu'il s'attèle à montrer qu'il faut en revenir aux choses et au rapport dans lequel elles s'offrent à nous, qu'il faut en venir à l'idée selon laquelle toute analyse de vrai ou de faux est impossible : on peut statuer sur ce caractère de vérité et de fausseté précisément parce que nous sommes capables de parler des expériences que nous faisons en propre. Nous sommes capables de

tisser des liens avec d'autres consciences, de parler avec elles, et avec elles de parler des choses. Cela a trait à trois faits soulignés par Merleau-Ponty : 1) nous sommes, avec autrui, contenus dans une même temporalité ¹¹⁵, nous nous engageons dans ce même temps 2) nous sommes capables d'effectuer une synthèse avec autrui, capables de reconnaître en son corps un corps qui fonctionne et s'insère de la même manière que le nôtre dans le monde et, plus que cela, de comprendre par cette analogie entre nos corps qu'ils font tous deux partie du même tout 3) nous sommes tous deux capables de communication : autrui nous est donné par cette communication lorsqu'il s'engage dans le même monde dans lequel nous vivons. C'est ce qui nous rend capables de parler des choses, et d'échanger à leur propos : si nous reprenons l'exemple donné dans le *Primat* (pp. 42 - 43), il s'agit de montrer qu'il n'y a pas deux mondes qui seraient distincts et nous empêcheraient de pouvoir parler des choses que nous percevons : chaque conscience n'a pas son monde, elle partage ce monde avec les autres consciences, et en s'insérant dans celui-ci elle devient capable de communiquer à propos des choses qui le peuplent, d'échanger sur elles.

Nous pouvons ainsi parler des choses avec autrui, et, sans tomber dans un pur subjectivisme, affirmer que ce que nous percevons du monde est aussi perçu par cette autre conscience. Peut-être pas exactement de la même manière, peut-être pas dans le même prisme de couleurs, mais si nous disons « je vois au bord du chemin une maison », l'ami avec qui nous marchons pourra donner son assentiment à cette affirmation. C'est un exemple que Merleau-Ponty prenait dans le *Primat* : si nous voyons une chose, celle-ci ne se trouve pas que dans notre monde à nous, mais bien dans le monde, auquel nous avons accès de la même manière que cet autre individu. L'auteur affirme d'ailleurs qu'

« Il n'y a pas deux mondes numériquement distincts et une médiation du langage qui nous réunirait seule. Il y a, et je le sens bien si je m'impatiente, une sorte d'exigence que ce qui est vu par moi le soit par lui. Mais, en même temps, cette communication est demandée par la chose même que je vois, par le reflet du soleil sur elle, par sa couleur, par son évidence sensible. La chose s'impose non pas comme vraie pour toute intelligence, mais comme réelle pour tout sujet qui partage ma situation » ¹¹⁶

Autrement dit, la communication à propos des choses et de la réalité est possible justement parce que nous partageons ce même monde et que, décrivant ce que nous voyons à notre ami qui marche à nos côtés, nous nous trouvons, lui et nous, dans cette même situation, le même espace-temps vécu, situation qui n'est pas un point de vue hors du monde mais ancré dans le monde dans lequel nous sommes tous deux contenus : le réel.

¹¹⁵ Nous, nos deux consciences, s'insèrent en effet dans un même présent lorsqu'elles s'engagent dans le monde, en plus du fait que ces deux consciences possèdent aussi un horizon de passé et un horizon d'avenir qui leur sont propres.

¹¹⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, le *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, op. cit., pp. 42 – 43.

Chapitre 6 – « Le monde perçu », « l'être-pour-soi » - l' « être-au-monde » : la manière d'être au monde et se s'y engager

6.1 Le monde perçu, la chose, l'objet

Le sentir et le refus de considérer la perception sous le prisme de la causalité

« La pensée objective ignore le sujet de la perception. C'est qu'elle se donne le monde tout fait, comme milieu de tout évènement possible, et traite la perception comme l'un de ces évènements » déclare Merleau-Ponty¹¹⁷. Il soulève ainsi, une nouvelle fois, le caractère critiquable de la démarche scientifique qui, par soucis d'objectivité, se détache le plus possible du sujet percevant pour établir ses connaissances. Comme nous avons pu le voir ce détachement est dramatique : non seulement il nous fait concevoir les choses d'une manière dont elles ne se montrent pas à nous, comme des choses étant des en soi absolus, mais il nous fait de plus perdre tout rapport à ce qui se donne et ainsi sa richesse, en le déconstruisant. Plus que cela la science, ou ici la psychologie objective, considère la nature comme l'endroit d'une succession d'évènements dont la perception ferait partie. C'est considérer la perception sous le prisme de la causalité : en faisant de la perception un évènement, on soutient qu'elle a été entraînée par une cause et qu'elle doit son existence même à celle-ci. C'est pourtant précisément ce contre quoi Merleau-Ponty se positionne lorsqu'il soutient que la perception est primordiale, qu'elle mêle en elle activité et passivité, et qu'elle est ce qui nous met à la portée des choses du monde. Il n'y a pas besoin de considérer que la perception est causée par quelque chose et le corps n'est certainement pas cette cause de la perception, qui n'est que la « re-création »¹¹⁸ constante du monde, à chaque moment de l'existence, dès que nous nous impliquons en lui. Contrairement à ce que fait d'elle l'empirisme, ou même le cartésianisme, il ne faut pas comprendre la perception comme un stade premier, naïf, inutilisable dans la connaissance : Merleau-Ponty, comme le montre une nouvelle fois Pascal Dupond¹¹⁹, s'oppose à cette idée selon laquelle on ne peut parvenir à la vérité qu'en refusant ce qui nous est donné par le sensible. Il est impossible pour nous d'être des *purs êtres pour soi*, impossible pour nous de nous retrancher si profondément dans l'entendement que nous parviendrions à nous détacher totalement de ce sensible et de la vie pour tendre vers une objectivité pure. Nous sommes de fait pris dans l'étoffe du monde, qui est lui-même contenu en nous et nous

¹¹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Deuxième Partie, chapitre 1 : « Le sentir », p. 251.

¹¹⁸ *Idem*.

¹¹⁹ Pascal DUPOND, *Phénoménologie de la Perception — Commentaire*, op. cit., p. 67.

ne pouvons effectuer ce détachement. Précisément parce que le *sentir*, ce sur quoi tout se fonde, n'est pas une séparation mais une coexistence : coexistence du sujet avec le monde et inversement. Merleau-Ponty écrit d'ailleurs :

« Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais. 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'enfonce 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 »¹²⁰

Nous sommes aux choses et les choses sont à nous : nous coexistons dans ce même monde, et c'est en s'insérant en lui que nous devenons capables de nous y reconnaître comme conscience, comme sujets percevants et non simplement pensants. Considérer le sentir et la perception sous le simple prisme de la causalité, ou dire d'elle qu'on ne peut pas la croire ou refuser de croire que les choses sont telles qu'elles s'offrent à nous¹²¹, est ainsi une erreur pour Merleau-Ponty puisqu'elle est précisément ce qui nous met en lien avec le monde et avec notre propre existence. Ces tendances contre lesquelles se positionne Merleau-Ponty, outre l'empirisme, considèrent le monde et la lumière que fait sur lui la conscience en s'y incluant par le corps, comme une « lumière seconde, dérivée, empruntée à la lumière originale de l'esprit »¹²². Mais nous ne sommes originairement que sensibles et c'est bien cette sensibilité primordiale, cette perception, qui nous fait entrer dans le monde. Disant cela, nous esquissons ici un nouveau geste pour nous rapprocher d'une vision esthétique du rapport aux êtres : il faut en revenir à cette sensibilité première, sensibilité que nous retrouverons, comme nous le verrons plus tard, face aux œuvres d'art et notamment face à la peinture. Celle-ci met en effet à notre portée le monde tel qu'il se donne, le monde visible : elle nous offre ce qui s'est donné à nous dans le réel sans que nous ayons véritablement réussi à le percevoir et rend fidèlement ce qui pour nous n'était que confusion.

¹²⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Deuxième Partie, chapitre 1 : « Le sentir », p. 259.

¹²¹ Par rapport à cela, nous pensons aux reproches que fait Merleau-Ponty à l'encontre de la tendance naturaliste qui veut considérer la perception comme un objet d'étude comme un autre, ou encore à la tendance empiriste qui oublie le rôle du sujet percevant dans son système, mais aussi au cartésianisme qui semble incapable d'accepter l'idée selon laquelle les choses pourraient être telles qu'elles se montrent à nous.

¹²² Pascal DUPOND, « Maurice Merleau-Ponty », dans *Introduction à la phénoménologie*, Philippe Cabestan (dir.), Paris, Ellipses, 2017, p. 98.

La chose ou le réel : nouvelle distinction entre la chose et l'objet

Dans la perception, nous percevons des « choses ». Que sont-elles? Comment la perception les fait-elle advenir, les fait-elle apparaître à nous? Précisément, et la réponse nous semble une nouvelle fois essentielle et unique, parce que nous *avons un corps*. Reprenons ici l'argument merleau-pontien : la chose, telle qu'elle se présente à nous, a des propriétés, des caractéristiques qui lui sont propres et qui sont stables. C'est cette constance dans la chose qui nous permet de la discerner : elle a une grandeur, elle a une forme qui lui est spécifique¹²³. Répondant à l'argument psychologique qui soutient que la grandeur et la forme de la chose perçue est toujours changeante, Merleau-Ponty soutient qu'au contraire il nous faut croire en la perception que nous nous faisons d'elle, de sa grandeur, de sa forme et de ses propriétés sensibles : si notre positionnement face à elle, notre éloignement¹²⁴ nous donnent l'impression que la chose varie, cela ne veut pas dire qu'elle le fait en réalité. Plus fondamentalement, nous n'avons pas à constituer intellectuellement la chose, à faire se rejoindre ses différentes propriétés et qualités pour l'unifier : la logique perceptive elle-même, lorsque celle-ci découvre dans le monde des choses, est celle d'une ouverture qui les *fait apparaître*. La chose serait donc à la fois un en soi à l'existence autonome, hors de nous, et un pour soi puisque par la perception nous l'éclairons : c'est le paradoxe de l'« être en soi pour soi » que souligne Pascal Dupond dans son commentaire de *La Phénoménologie de la perception* (p. 106). Mais la chose, si elle est bien chose, peut devenir par notre opération de pensée un objet : c'est notre intellect qui la fait advenir comme telle, lorsque nous organisons autour d'elle le champ perceptif et prenons conscience de ses qualités, de sa forme, de sa grandeur, et la décomposons par soucis d'objectivité. Autrement dit, c'est notre prise sur le monde qui fait advenir les choses, qui deviennent des *pour nous*, tandis que les objets sont considérés comme des *en soi*. Cette distinction entre chose et objet est essentielle pour comprendre le rôle du corps dans le mode d'apparaître des choses : elle nous permet de réfléchir à ce champ perceptif et de lier constitution et perception dans l'élaboration intellectuelle de l'objet, tout en laissant la chose elle-même à l'abri de cette intellectualisation que nous avons déjà dénoncée. Elle nous renseigne sur les modalités de l'être : l'objet est ce qui aura été dépouillé de sa matière, de ses particularités, de sa richesse par soucis d'objectivité, tandis que le terme de « chose » renvoie à la réalité la plus immédiate qui

¹²³ Anticipant les objections, Merleau-Ponty fait ici un bref point sur l'apparence : si la chose connaît des variations de forme ou de grandeur, la faute repose non en elle et en sa nature, qui n'est pas changeante, mais dans notre interaction avec elle, comme un « accident de nos relations avec (elles) » (*PP*, p. 352).

¹²⁴ Reprenons par exemple le cas de l'objet situé à cents pas de nous que donne Merleau-Ponty (*PP*, p. 355) : ce n'est pas parce que l'objet est plus loin de nous que nous ne le reconnaissons pas, et bien qu'à cents pas nous ne percevons pas toutes ses qualités et propriétés, cet éloignement ne nous empêche pas de l'identifier. En d'autres mots, si la vue perceptive peut varier, la chose perçue, elle, ne varie pas : elle est constante, et si nous en revenons aux thèses antiques selon lesquelles on peut dire d'une chose qu'elle est telle, puis son contraire, c'est non sa nature qui est changeante mais la perception que nous en faisons.

s'offre à nous. « Nous découvrons maintenant le noyau de la réalité : une chose est chose parce que, quoi qu'elle nous dise, elle nous le dit par l'organisation même de ses aspects sensibles » (*PP*, p. 379¹²⁵), que nous percevons immédiatement et dont nous comprenons le sens. Nous verrons par la suite que la perception immédiate de cette organisation des aspects sensibles, de l'unité des choses, se rapporte aussi aux tableaux et à la peinture, qui s'offrent à nous non comme des objets, mais comme des choses sensibles. Cette distinction entre objet est chose est essentielle pour la suite de notre développement.

6.2 L'être-pour-soi

Le cogito et la perception : l'impossible distanciation de la conscience et du monde

« Je pense au cogito cartésien, je veux terminer ce travail, je sens la fraîcheur du papier sous ma main, je perçois les arbres du boulevard à travers la fenêtre. Ma vie se précipite à chaque moment dans les choses transcendantes, elle se passe toute entière au dehors. »¹²⁶

Affirmant que toute la vie se résume aux sensations que nous apportent que le toucher, l'ouïe, la vue, l'odorat et le goût, Merleau-Ponty se positionne ici et encore une fois en opposition au cartésianisme. Insistant sur le caractère perpétuellement renouvelé de notre contact avec le monde, il en vient à ce que nous avons déjà pu lire dans *le Primat*¹²⁷, le renouvellement du *cogito* cartésien. C'est précisément ce que nous pouvons voir esquissé entre ces lignes : en affirmant que notre vie est faite de rapports aux choses transcendantes et qu'elle se passe de fait au dehors de nous, Merleau-Ponty prend position contre l'idée d'un retranchement dans notre propre intellection. Contre le réalisme, qui admet l'existence d'une transcendance effective et d'une existence en soi du monde, des choses, des idées, l'auteur affirme cependant qu'une vérité est contenue dans la réflexion cartésienne quand celle-ci se retourne vers le moi, vers le sujet.

¹²⁵ Cette abréviation de *PP* renvoie à l'œuvre la *Phénoménologie de la Perception*. Nous ne l'utiliserons pas systématiquement.

¹²⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, Troisième Partie, chapitre 1 : « Le cogito », p. 427.

¹²⁷ Nous savons que chronologiquement le *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* est une conférence qui a eu lieu après la parution de la *Phénoménologie de la Perception*. Pour autant, cette œuvre, alliée aux deux travaux préliminaires de Merleau-Ponty sur la nature de la perception, nous a paru pour ce travail une belle entrée en matière. Ce choix se justifie donc à plusieurs niveaux : au sens pratique, il nous aura été plus aisé d'entrer dans la réflexion merleau-pontienne par la lecture d'une œuvre moins conséquente que sa *Phénoménologie*. Dans un souci d'égalité, nous avons aussi souhaité accorder toute son importance à cette *Phénoménologie de la Perception*, qui, en plus d'être le chef d'œuvre de la pensée merleau-pontienne, est une œuvre bien plus technique que le *Primat*, à laquelle il nous fallait ainsi accorder une attention toute entière.

Merleau-Ponty affirme que :

« L'expérience même des choses transcendantes n'est possible que si j'en porte et j'en trouve en moi-même le projet. Quand je dis que les choses sont transcendantes, cela signifie que je ne les possède pas, que je n'en fait pas le tour, elles sont transcendantes dans la mesure où j'ignore ce qu'elles sont et où j'en affirme aveuglément l'existence nue »¹²⁸

En retournant au sujet, Descartes aurait ainsi eu raison, car sans penser le moi qui saisit le monde on ne peut pas véritablement rendre compte du phénomène perceptif. Pour autant, c'est la seule chose que lui concède Merleau-Ponty : en affirmant cette transcendance des choses, le fait qu'elles ne nous appartiennent pas et, plus encore, qu'elles ne nous sont pas entièrement accessibles, il redevient critique de cette pensée. Les choses ne nous sont pas absolument extérieures, elles sont co-présentes à notre monde, elles peuplent notre vie et nous avons avec elles un lien étroit. Nous ne pouvons donc pas juste affirmer qu'elles sont transcendantes et inaccessibles pour nous : il faut que la perception soit ce qui nous permette d'y accéder, d'une manière ou d'une autre. Il faut donc cesser de voir le *cogito* sous le prisme d'une lumière apportée par l'esprit¹²⁹, puisque précisément ce n'est pas l'esprit qui éclaire les choses mais la perception lorsque le sujet s'engage dans le monde et est pris dans sa lumière. Merleau-Ponty critique donc ici cette pensée du *cogito* : la pensée, le *cogito* du « je » qui prend conscience de soi, ne peut être distinguée de son entrée dans le monde, il n'est pas une pure immanence de la pensée à elle-même puisque la conscience ne devient conscience qu'en s'incluant dans ce monde vécu. Elle ne peut dès lors se retrancher dans un endroit à l'intérieur d'elle-même où elle serait à la fois à l'abri du temps et où elle serait infinie et purement objective : la conscience a besoin de ce rapport au monde pour se comprendre elle-même, en se séparant de lui elle se considère elle-même comme un objet qui serait éternel et absolu¹³⁰, ce en quoi elle manque sa nature même. Cette pensée ne peut pas, comme Merleau-Ponty le reproche à Descartes, se couper entièrement du monde et de l'existence par soucis de parvenir à une vérité absolue par la pensée : c'est précisément ce qui le pousse à entreprendre ce travail sur la nature de la perception, qui semble réconcilier la pensée et l'existence, liant en elle-même et dans les choses immanence et transcendance.

¹²⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., Troisième Partie, Chapitre 1 : « Le cogito », pp. 427 – 428.

¹²⁹ C'est une idée qui est défendue par Pascal Dupond lorsqu'il se penche sur ce renouvellement du *cogito* effectué par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception* : « en outre, et à l'encontre des positions défendues par ce qu'il appelle la « philosophie réflexive », Merleau-Ponty soutient que la lumière du phénomène n'est pas empruntée à la lumière de l'esprit (l'évidence de l'esprit à lui-même) : la lumière de l'esprit n'est qu'une expression de la lumière du phénomène ou du monde dans le domaine du *logos proféré*. Le *cogito* n'est pas le fondement transcendantal de la lumière du monde : il recueille et exprime l'essence de la vérité telle qu'elle s'annonce dans la lumière du monde » , (*Commentaire de La Phénoménologie de la Perception*, p. 124).

¹³⁰ C'est de cette façon que Pascal Dupond commente la lecture faite par Merleau-Ponty du *cogito* (*Commentaire*, p. 126). Nous apporterons toute fois un élément supplémentaire à ce commentaire : c'est précisément parce que la conscience se prend elle-même pour objet, s'enfermant sur elle-même et en se pensant comme pure immanence à soi, qu'elle en vient à se considérer comme un absolu immortel.

La temporalité

Après avoir fait un bref retour sur la notion de « fait », Merleau-Ponty s'est penché sur la notion d'évidence et de factualité. Il en est venu à l'idée que le monde dans lequel nous vivons nous est contingent à un niveau ontologique (il dépend de la conscience) et à un niveau ontique (dans l'expérience), mais aussi à d'idée selon laquelle il y a bien des vérités, liées aux évidences qui peuplent notre existence. Pour autant, il poursuit sa réflexion sur la notion de temporalité, considérant qu'elle est à la fois ce qui relève de la subjectivité, et dans le même temps le style même de l'apparaître des phénomènes dans le monde. Il en revient tout d'abord à la pensée kantienne du temps, qui le considère comme un rapport privilégié et subjectif de l'individu :

« Si nous avons, dans les pages qui précèdent, déjà rencontré le temps sur le chemin qui nous menait à la subjectivité, c'est d'abord parce que toutes nos expériences, en tant qu'elles sont nôtres, se disposent selon l'avant et l'après, parce que la temporalité, en langage kantien, est la forme du sens intime, et qu'elle est le caractère le plus général des « faits psychiques ». »¹³¹

Contre Kant qui n'aurait envisagé le temps que comme un rapport subjectif de l'individu particulier au monde, Merleau-Ponty refuse cette idée et considère que le temps est précisément ce qui met en relation le soi et le monde de manière objective. Il n'est pas pour lui besoin de considérer que le temps est une simple chose qui serait perçue en propre par l'individu : pour lui le temps est synonyme d'une poussée continue de l'être dans l'être du monde, et le temps ne serait qu'un seul phénomène d'écoulement : « le temps est l'unique mouvement qui convient à soi-même dans toutes ses parties, comme un geste enveloppe toutes les contractions musculaires qui sont nécessaires pour le réaliser »¹³² écrit l'auteur à ce propos. Autrement dit, le temps est un phénomène essentiel, il est perçu par la conscience mais il est aussi contenu hors d'elle dans le monde, liant en lui passé, présent et futur, non dans une unilatéralité mais comme un seul phénomène peuplé à la fois de ces trois dimensions, qui se mêlent en lui comme elles se mêlent dans le sujet lui-même¹³³. Le temps n'est alors pas envisagé comme ce qui s'écoule en allant dans un sens unique, mais un phénomène constitué à la fois de ces trois temporalités¹³⁴ qui se

¹³¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception, op. cit.*, Troisième Partie, chapitre 2 : « La temporalité », p. 471.

¹³² *Idem.*, p. 481.

¹³³ Comme nous avons déjà pu le dire, la conscience contient en elle un horizon de passé, vit au présent dans l'instant, et se projette vers un horizon futur, le tout constamment, et en même temps : nous sommes héritiers de notre passé et vivons avec lui, tout comme nous vivons avec nos attentes futures et tendons intentionnellement vers elles.

¹³⁴ Nous pouvons ici lire une parenté entre la réflexion merleau-pontienne du temps et celle d'Heidegger, qui soutenait dans *Être et Temps* que la conscience étant tendue vers l'avenir, crée elle-même son propre passé et présent. Le temps est chez Heidegger un mode d'être du *Dasein*, de l'être-au-monde, un existentiel qui fait partie même de la structure de cet être-au-monde, une structure *a priori* de son existence même dans le monde, et ainsi dans son rapport aux choses.

rencontrent dans le sujet lui-même. Pour Merleau-Ponty, le temps vécu n'est ainsi pas seulement de l'ordre du subjectif : la subjectivité n'est pas son origine et ce temps « repose sur lui-même », mêlant historicité et subjectivité. Nous avons en effet pu voir que l'auteur distingue deux « temps », le temps historique, qui renvoie à l'histoire de l'humanité, objectif, séparable en parties (ères, époques, siècles...) et le temps naturel, vécu, celui qui contient en lui passé, présent et futur, celui de la nature dans laquelle nous vivons, le temps du monde. Si le temps n'avait été que subjectif, alors nous n'aurions pas compris cette remontée possible dans l'histoire de l'humanité, et ainsi le temps passé, dont nous abritons pourtant une part en nous. Temps naturel et temps historique, objectif ici, se mêlent ainsi à la fois dans le monde et dans l'être, et le temps devient une structure ontologique à part entière, qui organise notre rapport au réel. Le temps est alors à la fois celui du monde et celui de la subjectivité : il est un rapport subjectif et un temps constituant.

« Encore une fois, la « synthèse » du temps est une synthèse de transition, c'est le mouvement d'une vie qui se déploie, et il n'y a pas d'autre manière de l'effectuer que de vivre cette vie, il n'y a pas de lieu du temps, c'est le temps qui se porte et se relance lui-même. Le temps comme poussée indivise et comme transition peut seul rendre possible le temps comme multiplicité successive, et ce que nous mettons à l'origine de l'intratemporalité, c'est un temps constituant »¹³⁵

6.3 L'être-au-monde

La liberté et la situation

« Si, une seule fois, je suis libre, c'est que je ne compte pas au nombre des choses, et il faut que le sois sans cesse. Si mes actions une seule fois cessent d'être miennes, elles ne le redeviendront jamais, si je perds ma prise sur le monde, je ne la retrouverai pas »¹³⁶

Merleau-Ponty, dans cette dernière partie de la *Phénoménologie de la Perception* et plus précisément dans le chapitre final de cette œuvre, se penche sur la notion de liberté, affirmant qu'elle nous permet de nous distinguer du règne de l'objet : si nous sommes libres, alors il faut refuser de se considérer soi-même ainsi. Il affirme aussi que si jamais nos actions, à un instant, cessent d'être libres, alors nous perdons cette liberté et notre prise sur le monde pour toujours. Cette affirmation est à comprendre ainsi : si le sujet se fait objet, il perd sa liberté. Et s'il perd sa liberté, il perd ce qui faisait de lui un rapport essentiel et subjectif au monde, perdant sur lui « sa

¹³⁵ *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., Troisième Partie, Chapitre 2 : « La temporalité », p. 485. Nous comprenons ici le terme de « synthèse » comme cette coprésence, cette instantanéité des trois domaines temporels à la fois, mouvante. Elle est précisément ce mouvement du temps sur lui-même, qui est sa propre origine et se mêle en nous, comme une poussée de l'être à l'intérieur de lui. Le temps intratemporel est ainsi celui que nous vivons, séparable en une succession de moments et d'évènements, et ce qui les fait exister est ce temps constituant, rassemblant en lui tous les moments actuels, passés et futur, qui s'écoule sur lui-même.

¹³⁶ *Ibid.*, Troisième Partie, Chapitre 3 : « La liberté », p. 498.

prise » propre. On peut ici voir une nouvelle attaque de l'auteur contre le cartésianisme et l'idéalisme : Merleau-Ponty exprime une nouvelle fois le lien organique entre conscience et être. Refusant de tomber dans le dualisme cartésien qui distingue systématiquement ce qui relève de la conscience et ce qui relève de la matière pour en conclure que tous les phénomènes sont liés à l'activité de pensée, celle de la conscience, Merleau-Ponty se distingue aussi de l'empirisme, qui analyse les phénomènes sous le prisme de la substance corporelle¹³⁷. Que ce soit contre l'empirisme ou contre l'intellectualisme, l'auteur refuse ainsi l'idée qu'il puisse y avoir une séparation si nette entre corps et esprit, et refuse de faire primer l'une de ces substances sur l'autre. S'agissant de définir la liberté, Merleau-Ponty la considère comme étant directement liée à la conscience, qui serait une puissance d' « échappement »¹³⁸ précisément parce qu'elle est ce qui nous permet d'entrer dans le monde. Mais cette conscience, loin de se laisser déterminer, est « libre » : l'auteur utilise ici l'exemple du malade, ou de l'infirme, dont le corps a été modifié, amputé. Pour autant, cet infirme, ou plutôt sa conscience, ne devient jamais « conscience-d'infirme » et ne se laisse pas déterminer par la perte d'un membre, pas plus qu'il n'y aurait pour le malade une « conscience-de-malade » : la conscience est telle qu'elle est imperméable aux déterminations nouvelles qui peuvent survenir à son corps. Merleau-Ponty déclare d'ailleurs qu'à « l'insurmontable généralité de la conscience, aucune particularité ne peut, semble-t-il, être attachée, à ce pouvoir démesuré d'évasion aucune limite imposée »¹³⁹. La conscience est ainsi liberté : elle ne se laisse pas déterminer, elle ne s'identifie jamais totalement à la façon dont nous sommes qualifiés, caractérisés, par nous-mêmes et les autres consciences qui nous perçoivent. Cette liberté ne peut être aliénée, ni supprimée, à part par le sujet lui-même lorsqu'il en vient à se considérer lui-même comme un objet. La liberté de l'homme est ainsi en lien direct avec le monde, elle prend consistance dans son engagement dans celui-ci, et non par une quelconque notion de causalité comme le soutenait Sartre¹⁴⁰. Pour Merleau-Ponty, la liberté est une puissance, celle de se mettre en lien avec le monde, de s'y engager et de s'engager dans le monde des possibles, non une simple position de principe dans laquelle nous déclarerions d'emblée que « nous sommes

¹³⁷ Jeanne-Marie ROUX, « La liberté et la vie : la phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme », p. 4 : « L'empirisme consiste ainsi à penser les phénomènes d'après les caractéristiques de la substance corporelle ; l'intellectualisme consiste à les penser à partir de la substance pensante, de la conscience. Il faut ici prendre garde à une chose : ce que Merleau-Ponty vise par ces termes, c'est une certaine tendance à faire primer l'une des substances sur l'autre, si bien que chacune de ces deux étiquettes indique une tendance à faire certaines erreurs plutôt que d'autres, et nullement un corps théorique autonome et hermétique ».

¹³⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., Troisième Partie, Chapitre 3 : « La liberté », p. 497.

¹³⁹ *Idem*, pp. 497 – 498.

¹⁴⁰ Notamment dans *l'Être et le Néant*, lorsqu'il soutient que la liberté de l'homme est absolue mais est en lien, comme dans l'idéalisme, à une forme de causalité entre le corps et l'esprit.

libres » : cette liberté doit se mettre à l'épreuve de l'action, elle doit faire quelque chose, ce qui suppose qu'elle prenne place dans le monde¹⁴¹.

Intersubjectivité

Nous avons pu voir que la *Phénoménologie de la Perception* est bien une réflexion sur l'être, à propos de l'être et notamment sur son mode d'apparaître. Nous avons de la même manière pu voir que Merleau-Ponty tente de redéfinir le « corps » et de le considérer comme étant en lien étroit avec le monde, comme une part même du monde. Pour se faire, il amène l'idée qu'il ne faut ni considérer le corps comme une simple chose parmi un monde de choses, ni simplement comme ce qui nous permettrait d'avoir un point de vue sur elles : le corps est précisément ce dans quoi se réalise la perception, ce en quoi s'incarne la conscience qui se fait conscience lorsque ce corps s'engage lui-même dans le monde et se met au contact des choses. Le corps n'est ainsi ni tout à la fois purement objectif en tant que simple point de vue, ni tout entier subjectif lorsqu'il perçoit : nous avons pu voir que par le biais de ce corps nous pouvons découvrir dans les choses un aspect immanent et transcendant et ce corps met ainsi à notre portée transcendance et immanence en son intérieur même, acceptant la chose en lui et faisant également partie d'elle puisqu'il est engagé dans ce monde qui les contient tous deux. Nous avons pu voir que le corps n'est précisément pas qu'une alliance inexplicée de l'esprit et de la matière et qu'il faut cesser de le considérer de cette manière bipartite si nous voulons comprendre et expliquer son « lien organique » avec le monde et les choses qui sont présentes à son corps et à sa conscience. De la même manière, nous avons pu voir que ce corps est ce qui permet l'expression et le lien avec autrui : le corps de cet autre fonctionnant de la même manière que le nôtre, nous pouvons voir en lui des similitudes et s'y reconnaître. Le corps, notre corps, est ainsi impliqué dans la vie de l'autre : nous avons pu lire dans les dernières pages de la *Phénoménologie de la Perception* une réflexion sur l'intersubjectivité, intercorporéité des êtres, qui sont précisément mis en lien entre eux par le corps et qui partagent le même monde. Chacun, par son corps est ainsi présent à l'autre et sa conscience en s'ouvrant au monde s'ouvre à ces autres consciences qui le peuplent et l'habitent par le corps. Chacun se fait en effet visible pour l'autre et, étant primordialement pour soi, devient un pour autrui lorsque saisi par cette autre conscience. L'autre n'est « pas nécessairement, n'est même jamais tout à fait objet pour moi »¹⁴², nous ne le considérons initialement pas en tant qu'objet et

¹⁴¹ Jeanne-Marie ROUX, « La liberté et la vie : la phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme », *op. cit.*, p. 7 : « La liberté n'est pas le fait que je puisse m'engager dans le monde, c'est le fait que je m'y engage d'une manière toujours particulière, car répondant à des sollicitations, et n'étant en un sens que la réponse à, ou la reprise de ces sollicitations ».

¹⁴² Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, Troisième Partie, chapitre 3 : « La liberté », p. 512.

reconnaissons en lui un pour soi justement parce que sa situation face à nous est celle d'un *cogito*, d'une existence conscience incarnée dans un corps sentant. C'est l'idée que soulève Pascal Dupond dans son dictionnaire des concepts merleau-pontiens : il faut comprendre que le *je* en tant qu'*ego* ne peut prendre conscience de l'existence d'un *alter ego*, d'un *autre*, que parce que précisément ce *je* n'est pas constituant du monde mais intrinsèquement impliqué dans celui-ci par son corps, incarné. Pascal Dupond souligne aussi que

« Cet *Ineinander*¹⁴³ est une « intercorporéité » de perception, de langage, de praxis, qui ne doit pas être comprise comme un lien entre des corps animés existant d'abord chacun pour soi mais plutôt comme une co-naissance des corps animés dans un tissu charnel où ils sont différence à soi d'une seule chair »¹⁴⁴

Soulignant ainsi le lien intercorporel entre le *je* et *autrui*, nous comprenons dès lors comment il peut se faire que ce que Merleau-Ponty appelle « intersubjectivité » existe : les corps sont en lien entre eux dans une dynamique d'empiètement¹⁴⁵, ils sont mis en lien par ce tissu corporel qui les constitue et constitue le monde dans lequel ils *sont, existent, pensent* et *s'engagent*. Le sujet n'est alors ni un pur objet à saisir, ni une pure subjectivité : par son corps, il est en lien avec les autres corps, qui sont aussi présents à lui et au monde, dans une dynamique d'entremêlement qui les fait apparaître tour à tour comme pour soi et comme pour autrui.

Conclusion préliminaire seconde

Après nous être intéressé à l'introduction de l'œuvre, ce qui nous a notamment permis de revenir sur le positionnement anti-intellectualiste, mais aussi anti-dualiste et anti-psychologiste de Merleau-Ponty, énonçant ce qu'il considère comme étant les travers de ces différentes approches, nous en sommes ensuite parvenus à la lecture du texte lui-même. La première partie de l'œuvre, consacrée au corps et à sa compréhension, a été un matériau extrêmement riche pour notre compréhension du lien organique entre ce corps et le monde. Nous avons pu y lire l'importance

¹⁴³ *Ineinander* : le terme renvoie ici à ce que nous exprimons par « intercorporéité » et signifie littéralement « l'un dans l'autre », soit cet entrelacement de tout ce qui fait la perception, à la fois celle du corps et des autres corps, qui semblent être en lien grâce à ce « tissu charnel » dont Merleau-Ponty parlera plus tard en terme de « chair » : le tissu du monde, sa trame, dans laquelle tout être est pris et impliqué.

¹⁴⁴ Pascal DUPOND, *Dictionnaire de Merleau-Ponty*, *op. cit.*, entrée « Intersubjectivité », p. 116

¹⁴⁵ C'est l'idée que soulevait José Duarte Penayo dans son travail sur « L'institution d'autrui chez Merleau-Ponty : vers une intercorporéité expressive » paru en 2016, travail qui constituait son Mémoire de Master de l'Université Panthéon Sorbonne : p. 93 « En considérant ainsi le corps, comme transi par une Sensibilité qui ne lui appartient pas en propre, puisque répandue à l'infini dans le monde, ses limites se trouvent être celles d'une configuration provisoire, toujours ouverte à de nouvelles introjections et projections. La présence d'un autre schème corporel n'implique plus, de prime abord, une « catastrophe ontologique », une « hémorragie » de son monde par lesquelles il se trouverait fixé, immobilisé ou posé comme un objet reposant en soi-même. Au contraire, la description du lien premier aux autres comme lien intercorporel met en évidence un scénario dynamique d'empiètement entre des corps qui ne se projettent entre eux qu'en s'introjctant et ne s'introjctent qu'en se projetant », soit en se projetant dans le monde.

de ne plus séparer les substances, celles de la conscience et de la matière et entendre cette exhortation à comprendre la corporéité comme étant précisément ce qui met en lien la conscience et le monde. Nous avons compris que sans cet engagement initial dans le monde, la conscience est incapable de se saisir elle-même comme conscience et compris que cette ouverture au monde est précisément ce qui met à sa portée les êtres. La deuxième partie de l'œuvre, consacrée quant à elle au monde perçu, a été pour nous l'occasion de faire se sédimenter ce que nous avons déjà compris du rôle du corps dans la perception, et nous a fait envisager la nécessité de redéfinir à la fois ce qu'on entendait par des termes comme « sentir », d'espace, de « chose », de réel... Elle a été pour nous l'occasion de réfléchir à la notion d'unité contenue dans les choses, et au phénomène perceptif lui-même quand il nous met en présence de ces choses du monde. Il ne nous restait dès lors plus qu'à relire la dernière partie de l'œuvre comme une exhortation à redéfinir le travail de la conscience lorsqu'elle se saisit elle-même. Le questionnement autour de l'existence des autres, non plus comme de purs objets distincts de nous, mais comme des corps faisant partie du même monde, intrinsèquement liés à notre propre existence, a été l'occasion pour nous de revenir à la nouvelle compréhension du *cogito* qu'établit Merleau-Ponty. Nous l'avons mis en lien avec ce que nous avons lu dans le *Primat*, pour en venir à réfléchir à la notion de temporalité, puis de liberté.

Héritiers de tout ce savoir et ayant renforcé notre connaissance et notre compréhension des thèses merleau-pontiennes à propos de la perception, nous avons déjà pu tirer les grandes lignes d'un passage entre ontologie et esthétique. Nous avons vu que la *Phénoménologie de la Perception* esquissait pour la première fois ce geste, affirmant qu'il y a un lien à établir entre le mode de donation de l'œuvre et celui des choses, toujours en passant par ce corps sur lequel tout repose. Quelques parallèles ont déjà été établis : le sixième chapitre de ce travail a pour nous été l'occasion de soulever premièrement que la distinction entre objet et chose était essentielle à la suite de notre développement. Nous montrerons en effet en troisième partie que l'œuvre, et notamment le tableau, ne s'offre pas à nous sous le mode de l'objet, ce qui nous ferait le percevoir sous le prisme de l'utilité comme quelque chose qui nous « servirait à quelque chose » et le mettrait sur le même plan que, par exemple, des outils de notre quotidien. Nous avons aussi pu établir que ce tableau nous donne à voir le monde visible, qu'il met à notre portée : la sensibilité première de la perception, celle du peintre, nous serait offerte par lui lorsqu'il peint. Cette idée nous sera essentielle pour comprendre le rôle du peintre. Finalement, nous avons pu aborder le thème de l'intersubjectivité, phénomène qui rend possible la communication effective à propos des choses : cette inclusion de toutes les consciences dans un même monde et dans une même temporalité, rend accessible à tous les êtres ce monde que nous vivons, et nous permet d'en parler, d'échanger à son propos, sans tomber dans un subjectivisme extrême qui soutiendrait que parce que tout rapport au monde est personnel, il est impossible d'en parler et d'établir à son propos des vérités. Nous avons

vu que ce qui est présent pour nous dans le monde y est aussi pour les autres, et nous verrons que l'œuvre est le moyen d'exprimer ce même rapport au monde, de rendre compte du vécu du peintre, qui nous offre cette communauté dans son tableau.

Partie 3

-

Construction d'une ontologie esthétique : la perception au cœur de l'expression artistique, l'esthétique comme le mode de la perception idéale

Le dernier volet de notre travail consistera en une mise en perspective de ce que nous avons déjà pu étudier de la pensée merleau-pontienne, notamment par la lecture de la dernière œuvre de notre cadre théorique, *L'Œil et l'Esprit* : il s'agira à la lumière de tout ce que nous avons déjà pu dire de sa théorie de la perception de découvrir dans les œuvres abordées plus haut les prémisses d'une réflexion et d'une ontologie esthétique. Pour se faire nous tracerons des parallèles entre ce qui a déjà été dit et ce que nous étudierons de cette dernière œuvre, dans le but de démontrer notre hypothèse : le rapport de Merleau-Ponty à la perception et sa compréhension de celle-ci, se fait par le biais d'un rapport au monde que nous pouvons lui-même qualifier d'esthétique, et il faudrait en revenir à ce rapport esthétique pour percevoir, au plus près des choses, leur richesse et leur réalité.

Forts des acquis de ces deux premières parties, nous lirons *L'Œil et l'Esprit* avec une attention toute particulière : nous l'avons déjà annoncé plus haut, le rapport que Merleau-Ponty semble décrire entre le sujet et le monde et la façon dont cette perception doit se produire, sont esthétiques. Sur le même schéma que dans la réception d'une œuvre artistique et notamment la peinture, nous tenterons de reprendre tous les éléments de la perception au sens large pour démontrer que c'est bien une ontologie et pas seulement une étude des êtres qui nous est ici proposée, mais bien une ontologie esthétique dans laquelle la réception des choses du monde doit se faire, pour le sujet, dans un rapport sensiblement esthétique. En suivant une nouvelle fois la lecture de l'œuvre, nous nous attèlerons ainsi à surmonter les difficultés soulevées par les commentateurs, et détracteurs de Merleau-Ponty, lorsqu'ils considèrent que celui-ci s'est auto-contradit et n'a pas fait preuve de continuité dans son travail. Nous tenterons ainsi de défendre la position selon laquelle, *a contrario*, l'auteur a fait preuve d'une fidélité à lui-même hors normes. Nous verrons à quel point des liens peuvent être tissés entre ses œuvres, et défendrons cette hypothèse.

Chapitre 7 – La dépréciation de la science face à l'art : une théorie de l'ouverture

Cette partie sera consacrée à l'étude de l'attaque plus frontale de Merleau-Ponty contre la science dans *L'Œil et l'Esprit*. Elle sera pour nous l'occasion de reprendre les éléments critiques

déjà présents dans les précédentes œuvres, et d'y lire en filigranes une valorisation de l'art comme le meilleur moyen d'expression du réel et de l'esthétique comme le meilleur rapport aux choses.

7.1 L'échec de la science : l'éloignement face au réel, retour à la donation primordiale

Un aveuglement volontaire

Merleau-Ponty affirme dans les premières lignes de *L'Œil et l'Esprit* que « la science manipule les choses et renonce à les habiter »¹⁴⁶. Comme nous avons déjà pu le voir dans la lecture des deux premières œuvres sur lesquelles nous nous sommes penchés, c'est en effet une critique que Merleau-Ponty adresse à la science qui, en refusant de considérer les choses de la manière dont elles nous apparaissent, et en se détachant d'elles pour en faire des objets, refuse de les voir de la manière dont elles se donnent à nous. Plus que cela, l'auteur affirme qu'en procédant ainsi, la science « refuse de les habiter », d'aller au-delà de cette première caractérisation pour ne parler que de la manière dont elles sont idéalement analysées par l'esprit et non comme elles sont perçues. Il ajoute que cette science « 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 »¹⁴⁷. Procédant par mise à distance, par une analyse méthodique qui suppose d'établir les lois selon lesquelles les choses fonctionneraient, encore une fois « idéalement » dans le monde de la science, celle-ci ne fait que s'éloigner de plus en plus de la réalité vécue, pour la réduire à de simples données variables, fonctionnant sur un modèle établi et observé par cette même mise à distance dans un souci d'objectivité. Cet éloignement nous invite à considérer que l'objet de notre perception ne nous est rien, qu'il est absolument autre que nous, qu'il nous est totalement extérieur. Pour autant, nous avons pu voir que les choses s'offrent à nous précisément par ce qu'elles ont cette forme de présence, parce qu'elles nous sont *proches* et parce que la perception est précisément ce qui les met à notre portée la plus immédiate. Procédant ainsi, la science réduit toutes nos expériences à la technique qu'elle a pour les analyser, considérant le tout par rapport à ses parties, séparant ce qui nous est donné de ce qui est objectivement dicible de la chose en fonction des lois que nous aurons établi à propos de son fonctionnement, de sa formation, de sa construction ... Se faisant, la science devient aveugle à la réalité des choses, les analyse sur un modèle qu'elle aura fixé, se demandant pourquoi celui-ci fonctionne ici et pas là, réduisant tout au geste constituant du scientifique, désignant le monde par un langage fermé sur lui-même et épuré

¹⁴⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, (1964), Paris, Gallimard, 2006 pour cette édition, Chapitre 1, p. 7

¹⁴⁷ *Idem*.

du rapport à la réalité. Mais « dire que le monde est par définition nominale l'objet X de nos opérations, continue Merleau-Ponty, c'est porter à l'absolu la situation de connaissance du savant, comme si tout ce qui fut ou est n'avait jamais été que pour entrer au laboratoire »¹⁴⁸.

La réalité : l'éloignement de la science et ses conséquences

Il faut en effet comprendre que la réalité n'est pas telle que nous l'analysons scientifiquement comme constituée d'objets divers, mais comme peuplée de choses qui s'offrent à notre regard. Nous avons déjà souligné l'importance de faire cette distinction conceptuelle entre l'objet et la chose : celle-ci nous amène à dire que la chose, contrairement à l'objet, n'a pas besoin d'être constituée pour être perçue en tant que telle. En objectifiant la chose, nous faisons d'elle un absolu extérieur, un objet qui nous serait totalement autre, alors que dans la perception, ce qui nous est offert l'est précisément parce que nous lui sommes proches, sommes à son contact. Il n'est pas besoin de prendre un point de vue extérieur sur le monde et par là un « point de vue de nulle part », qui ne nous apporte ainsi rien de la réalité : comme l'auteur le montrait dans *La Phénoménologie de la Perception*, la chose est telle qu'elle se donne à nous, il ne faut pas chercher son sens au-delà de ce que nous percevons d'elle¹⁴⁹. La réalité est précisément ce qui se donne à nous, ce qui s'offre à notre regard et nous n'avons pas besoin de chercher sa vérité en analysant ce qui serait extérieur à elle. Pas besoin, comme les philosophes antiques l'ont fait, de chercher à quoi correspond le modèle de la chose qui s'offre à nous dans le monde des Idées, ou de comparer le sensible et l'intelligible pour en venir à la conclusion que seul l'intellect nous conduit à trouver la vérité des choses : en cela, si nous pouvons le dire ainsi, l'argument merleau-pontien, tout comme celui des sceptiques, répond à celui des antiques qui refusent, comme Anaxagore ou Platon, de croire en ce qui nous est offert par nos sens. Là encore, il faut nous cantonner à observer le monde tel qu'il se donne à nous et repenser notre manière à la foi d'être au monde et de le percevoir, sans plus chercher quelle pourrait être la nature en soi des choses. Merleau-Ponty écrit d'ailleurs, toujours à propos de cette science qui manque le réel lui-même en s'interrogeant de trop loin sur sa nature, qu'il « faut que la pensée de la science - pensée de survol, pensée de l'objet en général - se replace dans un « il y a » préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible »¹⁵⁰. Cette pensée, celle de l'éloignement et de la mise à distance, se doit ainsi de se rapprocher des choses pour deux raisons principales qui apparaissent ici en filigranes :

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 9

¹⁴⁹ Nous pouvons ici tisser un parallèle entre la pensée merleau-pontienne et celle des sceptiques, du moins dans l'attitude à avoir face au monde : si nous reprenons par exemple la pensée de Pyrrhon d'Elis, il s'agit de reconnaître l'incapacité humaine à trouver une vérité qui se situerait au-delà de la chose, et ne la décrire qu'en tant qu'elle s'offre à nous, n'affirmant que la « chose n'est que telle qu'elle m'apparaît être » sans rien postuler d'autre à son propos.

¹⁵⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p. 9

* si elle ne se replace pas dans cet « il y a », la science perd ce qui fait la richesse même du réel : en l'éloignant, elle ne prend plus pour objet les existants, mais ce qu'elle suppose être les choses, et se perd ainsi en discussions sur ce qui n'est plus, dès lors, la réalité vécue. L'art, *a contrario*, et notamment la peinture, se fond dans ce réel que nous vivons : il l'approche de prêt, rend sa richesse, s'interroge sur ce « il y a » que nous percevons et l'exprime.

* en se replaçant dans ce réel, la science gagnera en effectivité : la réduction de la distance entre elle et les choses ne fera pas perdre à la science toute objectivité, puisqu'en se rapprochant d'elles au plus près, elle sera bien plus capable de comprendre et d'exprimer leur réalité et de rendre compte de leur existence, qui est une existence vécue et non absolument artificielle.

C'est du moins ce que nous avançons de la compréhension que nous avons fait de cette réflexion merleau-pontienne : si la science est capable d'effectuer ce pas salutaire, loin de perdre en objectivité, sera plus à même de parler des êtres, puisqu'elle sera bien plus proche d'eux et de leur nature. Il est ainsi totalement inconsistant de penser avoir un discours vrai sur les choses si par ailleurs celles-ci sont maintenues tellement loin de nous que nous ne les percevons même plus de la manière dont elles *sont*, celle dont elles nous apparaissent.

7.2 Ouverture et transmission : le sens brut du monde

Artificialisme versus expression véritable

Merleau-Ponty décrit en ces mots l'erreur dans laquelle tombe la science lorsqu'elle s'éloigne de ce qu'elle est elle-même sensée étudier au plus près - et parlant de la pensée « opératoire » de la science - comme un « artificialisme absolu »¹⁵¹. Comment comprendre cette affirmation? Pour l'auteur - qui parle ici des sciences naturelles mais aussi de la psychologie - le scientifique, lorsqu'il s'éloigne de son objet d'étude par « soucis d'objectivité », ne fait plus que le décrire de loin en loin, au point d'ignorer « ce que nous en savons par contact et par position » pour ne les construire, et reconstruire, qu'à partir d'indices lointains, souvent « abstraits », qui ne se justifient pas forcément. Comme nous avons déjà pu le voir plus haut, par ce soucis de parvenir à la vérité, nous élaborons concepts et méthodes d'analyse qui, si éloignés de leur sujet d'étude,

¹⁵¹ *Idem.*

ne se justifient plus : pour dresser une nouvelle fois ici un léger parallèle avec les sceptiques, nous avons pu lire chez eux une volonté de se séparer de cette méthode scientifique qui vise à élaborer des théories partant d'un principe de vérité et de postulats qui ne sont pas eux-mêmes vérifiés. Mais qu'est-ce, alors, que cette vérité à laquelle nous parvenons si ce n'est une potentielle fausseté cachée derrière des éléments considérés comme probables aux vues de l'énoncé initial? En élargissant le domaine de réflexion, faisant de l'objet étudié non plus la chose telle qu'elle se présente à nous mais un objet général parmi d'autres, nous perdons ainsi ce premier rapport à la chose et plongeons en plein cauchemar. Cauchemar face aux choses qui s'offrent à nous et que nous ne savons plus ressentir sur le premier mode dans lequel elles se donnaient à nous, cauchemar existentiel lorsque nous ne parvenons pas à la vérité que nous avons supposé derrière elles. C'est précisément ce premier rapport que nous rend l'art : en plaçant devant nous non un « objet » à étudier, mais bien une chose qui s'offre à nous sur le même mode que les choses naturelles, il nous fait éprouver à nouveau l'expérience primordiale de la sensation, au sens merleau-pontien, cette expérience pas encore reconstruite, dénuée des préjugés de la connaissance, dans le pur sentir. Le tableau, au contraire de l'énoncé scientifique, nous rend le réel tel qu'il s'est donné à nous¹⁵², tel qu'il est dans le monde, sans l'avoir conceptualisé, sans l'avoir dépourvu de tout ce qui fait sa richesse. Faut-il alors dire que nous devrions ressentir le monde sur le même mode que le peintre?

Le « il y a » et le remplacement dans le réel : l'art comme ouverture

C'est précisément ce que nous entendons lorsque nous soutenons que l'art est une « ouverture » face au réel. Sous le même prisme que celui dans lequel se fait la perception primordiale, lorsque la conscience s'engage dans le monde et y découvre une chose qui sera au cœur de son expérience, le spectateur face à une peinture retrouve cette première dimension. Précisément parce que le peintre, lorsqu'il a lui-même couché sur sa toile ces formes, ces couleurs, nous a livré cette « nappe de sens brut »¹⁵³ que nous offrait le monde, sans le décomposer, l'imaginer comme étant tel ou tel et rendre en peinture une version édulcorée et non vue du monde. Contrairement au scientifique si obnubilé par la connaissance qu'il ne s'inquiète plus de la dimension du vécu, c'est précisément cette dimension primordiale que le peintre couche sur le papier. S'étant défait de ses à priori, de ses préjugés sur le monde, le peintre a su rouvrir ses yeux d'être sentant et fermer ceux de la science pour nous rendre la vue de la chose que nous, spectateurs du monde habitués à nous détacher de lui, ne voyons déjà plus pour ce qu'elle est. Cette chose que

¹⁵² C'est ce qu'affirme Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit*, soulignant que le peintre nous redonne un accès au réel que nous ne voyons plus. Pour autant, il n'établit pas de différence entre les divers styles de peinture : lequel est le plus apte à nous rendre cette richesse? Y en a-t-il un en particulier, ou faut-il considérer que tous les types de peintures effectuent ce geste qui consiste à nous redonner à voir le réel? Nous verrons plus tard qu'il prend l'exemple des peintures de Paul Cézanne, sur lesquelles nous reviendrons.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 10

nous ne voyons plus - dans la réalité, car nous avons pu entendre parler de sa composition chimique, de la manière dont s'organisent ses parties entre elles, et que nous avons pris l'habitude dramatique d'ajouter, rajouter ces connaissances - il la rend en peinture, rend la perception pure que nous en faisons initialement. Cette chose qu'il peint, c'est celle que nous avons parfois même le défaut de ne plus voir dans l'œuvre, qui devient pour nos esprits elle-même un objet à décomposer. Nous avons autrement dit perdu notre rapport à la réalité pour ne plus voir le monde que de très loin, nous éloignant des choses. Pour le phénoménologue, c'est précisément de tout cela que nous devons nous défaire : nos préjugés, nos « connaissances » du monde, pour nous replonger dans la pure réception, la perception épurée de cet amas problématique. Et l'œuvre ne s'offre pas à nous sur le mode de l'objet scientifique, mais bien sur celui d'une chose naturelle¹⁵⁴. La réflexion merleau-pontienne nous apprend qu'il faut revenir à ce réel que le peintre exprime, sous son propre style, dans son propre ressenti, mais justement comme ressenti premier et non second après y avoir ajouté cette science qui déforme la réalité, en grossit les traits, lui fait perdre son étoffe. Parler de la perception, et plus encore, de la perception d'une œuvre, c'est ainsi typiquement parler de cet « il y a » qui s'offre à nous dans toute sa richesse : une chose, une œuvre, nous offrent leur entier indivis avant même que l'esprit n'en vienne à les reconstituer autour de ce qu'il est capable de comprendre de son fonctionnement, de sa construction, de ses parties. L'art nous permet précisément cette ouverture, ou plutôt « réouverture » à la richesse du vivant et du sensible : c'est par des yeux dépourvus de préjugés que nous pouvons revenir à cette perception initiale.

¹⁵⁴ Repensons ici à ce que soutenait Heidegger dans « La naissance de l'œuvre d'art » (dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, (1962), Paris, Gallimard), Chapitre premier, pp. 22 - 26). Il y a pour lui trois manières de comprendre, et de caractériser, la « chose » :

- 1) comme un « étant », soit ici ce qui *est*. Mais cette première caractérisation est problématique : il y a des « étants » qui sont des « choses » au sens courant, et des étants qui n'en sont pas.
- 2) le terme de « chose » peut aussi renvoyer à celui de « choseité », soit le fait que la chose est chose, constituée de différentes parties, entraînant chez nous différentes sensations. Pour autant, cette compréhension est aussi problématique : nous ne percevons pas la chose comme différentes sensations qu'on pourrait décomposer, dont on pourrait dater chez nous l'apparition et lister la succession, mais bien une chose une, indivise.
- 3) une troisième façon de parler de la chose se fait en termes de « matérialité », qui pose à la fois la matière et la forme de l'objet : nous percevons la chose comme une matière « informée », c'est ce qu'elle est pour nous dans la saisie la plus immédiate, et nous la saisissons alors comme un « tout » informé, un couple matière-forme qui nous donne la chose à voir dans son entier.

Si nous en venons à la conclusion que la troisième manière est la meilleure pour caractériser la chose, alors il nous est dès lors possible d'envisager que cette donation première, celle à laquelle nous accédons dans la perception, et *a fortiori* dans la perception de l'œuvre d'art, ce fait sous ce même principe : la chose se donne à nous dans son entier, comme une matière dont la forme serait prégnante, et non comme un simple amalgame d'une forme et de différentes parties. La chose, comme la chose artistique, nous apparaît donc « une », et on peut considérer que l'œuvre est une chose et non un « objet » tel qu'on l'entend habituellement, muni d'une utilité, de parties différentes et constituées

7.3 Un retour à *La Phénoménologie de la Perception* : l'art comme expression du réel

Le sens brut du monde, un contact naïf ou épuré?

Comme l'affirme Merleau-Ponty dans les premières lignes du deuxième chapitre de *L'Œil et l'Esprit*, consacré au rôle du peintre et à sa place privilégiée face au réel, « c'est en prêtant son corps au monde que le peintre le change en peinture »¹⁵⁵. Ce n'est ainsi pas l'esprit qui peint mais bien le corps, et c'est ce corps même que le peintre prête au monde pour exprimer la richesse de celui-ci. Reprenons brièvement ce qui était dit du corps dans *La Phénoménologie de la Perception* : il n'est pas, comme le soutient la physiologie mécaniste, un simple objet parmi les objets, qu'il faudrait analyser sous ce prisme scientifique, pas plus qu'il ne serait un simple outil de perception et de connaissance. Il ne fonctionne pas non plus mécaniquement comme une machine, puisqu'il ressent le monde en propre, de manière personnelle et subjective.

Le corps est ce biais de l'intersubjectivité, il est au contact du monde et des autres corps qui l'habitent dans un rapport temporel de permanence à lui-même, comme un existant et, plus que cela, un existentiel¹⁵⁶. Ce corps, notre corps, est ainsi ce par quoi nous *sentons*, ce par quoi nous *existons*, ce par quoi nous *percevons* et découvrons le sens des choses. En affirmant que le peintre prête son corps au monde pour pouvoir le mettre en peinture, Merleau-Ponty souligne ici une idée qui est, à notre sens, directement en lien avec ce qu'il soutenait à propos du « corps » dans les textes étudiés plus haut : ce corps que nous habitons, celui que le peintre habite, n'est pas seulement le sien, il *est au monde*. C'est précisément parce que son corps se comprend lui-même comme faisant partie intégrante du monde, de ce tout qu'il habite et qu'il peuple, que le peintre peut prêter son corps à ce monde, lui donnant une voix et une dimension charnelle pour s'exprimer : le rôle du peintre est précisément, dans sa position face au monde - qui est aussi une part de lui, assumée - de rendre cette richesse du réel, de l'exprimer. Son contact au monde, si nous pouvons le dire ainsi, reste donc naïf contrairement à celui du philosophe : tandis que nous, par la réflexion et l'opération de réduction dont parlait Husserl, tentons d'en revenir à « la chose même », le peintre lui est resté dans ce contact premier et immédiat au monde. Nous opérons un retour, lui ne s'est jamais dessaisit de cette capacité qu'il avait à ressentir le monde : il le fait sien, et le monde lui emprunte son corps, pour rendre à son existence sa richesse. C'est ici du moins l'hypothèse que

¹⁵⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., Chapitre 2, p. 12.

¹⁵⁶ Revenons une nouvelle fois à la pensée heideggerienne : l'existential, ici le corps, est ce qui nous fait exister, à la fois comme support de notre existence, et condition de celle-ci. Il est ce qui nous enracine dans le réel. Le mode d'être du *Dasein* heideggerien est celui d'un « être-là » (littéralement, le « da » de « dasein » renvoie à l'ici-bas), il est présent, situé, il se déploie dans l'espace, et le *sein* est quant à lui non à entendre comme renvoyant à la substance de l'être-là mais comme ce qui est « sien », son existence en propre, dans le quotidien qu'il vit et où il est incarné.

nous avançons : si le peintre est bien l'individu le mieux placé pour exprimer ce réel, c'est précisément parce qu'il est resté dans ce rapport premier, naïf, aux choses du monde. Le contact au monde du phénoménologue qui opère cette réduction est ainsi « épuré », il tente de se dessaisir de ce que son esprit connaît, tandis que le regard du peintre sur le monde a su rester « naïf » : il n'a jamais perdu la richesse du réel, qu'il voit pour ce qu'il est dans une attitude qui est restée primordiale.

La peinture, une science de l'expression?

Mais comment, dès lors, comprendre l'importance de la peinture dans la réflexion merleau-pontienne? L'auteur s'oppose, comme nous l'avons dit à la science en tant que science artificielle au sens où elle se sépare de son objet d'étude d'une manière tellement extrême que, *in fine*, elle n'en étudie plus que les fantômes. Notre hypothèse ici, et bien que les mots soient forts, consiste à effectuer cette opération de retournement : ce ne sont plus les choses qui sont, comme dans la philosophie antique considérées comme les fantômes d'autres choses ou des réalités intelligibles comme les appelait Platon¹⁵⁷, mais bien ces vérités que nous voulons voir au-delà d'elles qui sont les fantômes de la réalité telle qu'elle nous apparaît. Reformulons-le : le scientifique qui observe la chose du plus loin possible par soucis d'objectivité ne fait que statuer sur l'existence d'une chose qui est si éloignée de lui et qui est si appauvrie, qu'elle n'est que le pâle reflet d'une réalité qu'il ne *perçoit plus*. Il a oublié que son corps était précisément ce qui permettait pour lui de s'ouvrir sur le monde, et cet oubli le sépare de la réalité immédiate : les choses sont autour de nous - dans un ballet de présence et d'absence, de vu et de non-vu, de sens et de signification - nous sommes en elles et le monde est à nous comme nous sommes au monde.

C'est ce que voit le peintre (et ce que ne voit plus le scientifique), lorsqu'il fait don de son corps lorsqu'il peint. Sa main devient la voix du monde pour rendre compte de sa richesse. Peut-on alors dire qu'il faut constituer une « science » qui s'éloigne de cette tendance et qui revienne à la réalité? Dans le premier chapitre de *L'Œil et l'Esprit*, nous avons pu lire premier un pas dans ce sens de la part de l'auteur, qui affirmait que « dans cette historicité primordiale [celle du corps], la pensée allègre et improvisatrice de la science apprendra à s'appesantir sur les choses mêmes et sur soi-même, redeviendra philosophie... »¹⁵⁸ : se replaçant dans ce qui est mis à sa portée par la perception, par le corps, la science, au lieu de s'éloigner des choses, reviendra à elle. En cela elle sera capable de redevenir philosophie : une recherche de la sagesse, oui, une étude des choses, oui, mais encore au plus près d'elles. Plus précisément, faut-il considérer que la peinture est

¹⁵⁷ PLATON, *Le Phédon*, Paris, Flammarion, 1991

¹⁵⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, Chapitre 1, p. 10.

précisément ce moyen de « revenir aux choses mêmes » pour nous spectateurs du réel, incapables de faire autrement que de le *penser* au lieu de le *percevoir*? Plus encore, ce moyen de véritablement *voir* les choses? L'avant-propos de *La Phénoménologie de la Perception* et comme le rappellent Emmanuel Alloa et Jdey Adnen¹⁵⁹, soutient que « la vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde ». S'agit-il d'un véritable geste de la part de l'auteur, celui de faire en sorte que la science redevienne une philosophie, en tant qu'amour de la sagesse et de la connaissance, en se replaçant *dans* les choses et au plus près d'elles? Telles qu'elles sont, telles qu'elles nous sont données? Il s'agit de voir qu'en affirmant que le peintre, lui, est resté dans ce rapport premier et naïf aux choses et au monde, nous voyons dans la réflexion merleau-pontienne le sol de cette hypothèse qui est aujourd'hui la nôtre : s'il s'agit bien de revenir aux choses telles qu'elles s'offrent à nous, il faut effectuer un moment de retour à cette perception primordiale. Si nous en sommes capables, c'est en suivant l'exemple du peintre qui, dépourvu de tous ces à priori qui sont les nôtres, perçoit véritablement. Faut-il alors que nous tentions, comme lui, d'établir un nouveau rapport au monde, quitte à le constituer en science, pour parvenir à cette perception retrouvée et primordiale¹⁶⁰? Faut-il que nous réapprenions à voir comme lui, que nous apprenions à voir le monde par ses yeux, pour reprendre conscience de la richesse du réel? C'est ce que nous étudierons tout de suite avec un chapitre consacré à la vision et à la donation entière du poète au monde dans l'expression.

¹⁵⁹ Emmanuel ALLOA et Jdey ADNEN, « Sur le rapport entre Merleau-Ponty et les arts », dans *Du sensible à l'œuvre : esthétiques de Merleau-Ponty*, 2012, La Lettre Volée, coll. *Essais*, pp. 14 - 15 : « Elle doit correspondre à l'invitation « à re-voir le visible, à re-parler la parole, à re-penser le penser » remarque encore Merleau-Ponty tout à la fin de sa vie. L'art n'est autre que l'invitation toujours réitérée à cette reprise. Cette reprise débute par une déprise de ce que l'on considère, trop hâtivement comme déjà vu ».

¹⁶⁰ Notre idée ici est la suivante : nous avons pu voir que le peintre était lui resté dans un rapport fidèle aux choses, qu'il percevait véritablement, sans cette tendance que nous avons développée à les séparer systématiquement de nous. Il est alors le plus apte à voir, à percevoir : notre mode d'appréhension des choses, pour être juste, doit être celui du peintre. Sans cela, nous manquons de fait tout ce qui fait que la chose est chose, nous oublions qu'elle est telle et qu'elle s'est donnée à nous de cette façon. Reprenons l'hypothèse de départ : en esquissant ce geste vers la figure du peintre, Merleau-Ponty nous invite à notre sens à repenser notre rapport aux choses, à déconstruire puis reconstruire ce mode sous lequel nous les percevons, pour élaborer un rapport à elle qui soit plus esthétique, et sensible, qu'intellectuel.

Chapitre 8 – La vision, le mouvement, le corps

Ce chapitre sera pour nous l'occasion de comprendre cette réflexion sur la vision comme ce qui soulignerait, une nouvelle fois, le rôle caractéristique de l'artiste dans la réflexion merleau-pontienne et d'en tirer les conséquences en lien avec l'hypothèse que nous défendons.

8.1 L'empiètement du réel et la vision

Indivision du sentant et du senti : le corps au corps, la vision à la vision

L'auteur affirme, dans les premières lignes du deuxième chapitre de *L'Œil et l'Esprit*, que pour comprendre le phénomène de transsubstantiation¹⁶¹, il faut en revenir une nouvelle fois à ce que nous avons dit du corps et le considérer comme « actuel », « opérant », celui qui est engagé dans le monde. Il faut considérer que ce corps, lorsqu'il s'y engage, devient « visible » pour les autres, qu'il devient une part de ce visible dans le monde, comme l'une des choses qui le peuplent. C'est pour Merleau-Ponty l'occasion de se pencher plus précisément sur la notion de « vision » qui est pour lui une activité dynamique, un mouvement, qui nous met au contact de ce monde visible. Les yeux, bougeant pour prendre conscience de leur entourage, deviennent ce qui nous ouvre à ce visible qui nous entoure, qui *est là* même si nous ne portons pas encore les yeux sur lui, mais que nous découvrons petit à petit par le mouvement de ceux-ci. Les choses du monde obtiennent alors le statut de « possibles » : nous pouvons les voir, il suffit de porter nos yeux sur elles. Merleau-Ponty affirme d'ailleurs qu'on « ne voit que ce qu'on regarde » et que « tout ce que je vois par principe est à ma portée, au moins à la portée de mon regard, relevé sur la carte du « je peux » »¹⁶², soulignant ici l'idée que nos yeux placent à notre portée les choses du monde qui comme nous, sont une part de lui, et d'un seul et même Être¹⁶³. Parlons alors de ce lien intrinsèque

¹⁶¹ La transsubstantiation est le phénomène auquel l'auteur pense lorsqu'il affirme que le peintre « prête son corps » au monde lorsqu'il change le monde en peinture. Ce phénomène est à comprendre comme l'« échange complet d'une substance à une autre » qui renvoie ici à la notion de chair définie par Pascal Dupond dans son *Dictionnaire de Merleau-Ponty* (op. cit., entrée « Chair », p. 17) comme « l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, une déhiscence qui est l'ouverture du monde ».

¹⁶² Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., Chapitre 2, pp. 12 -13.

¹⁶³ Il faut en effet lire cette idée chez Merleau-Ponty, en nous servant notamment ce que nous avons pu dire plus haut de la « chair » : notre corps, les choses et le monde, sont constitués de ce même « tissu », de cette même étoffe qu'est la chair, ce qui fait que nous ne nous distinguons d'eux que sur très peu de choses : nous sommes ce monde, ces choses sont une part de nous, et nous formons ainsi tous le même Être, qui est l'être du monde, constitué de tous les êtres. Comme le souligne une nouvelle fois Pascal Dupond, ce monde est une « unicité » :

- unicité inter-subjective dans ce qu'il est un « pour tous », un « pour toutes les consciences » comme un grand tout, le « noyau » qui rassemble les êtres en son sein

de tous les êtres au même Être : l'auteur qualifie cette superposition, ou plutôt ce fait original selon lequel nous faisons tous partie du même Être, comme un « extraordinaire empiètement » qui nous empêche de considérer « la vision comme une opération de pensée qui dresserait devant l'esprit un tableau ou une représentation du monde »¹⁶⁴. Reprenons les choses ici : les deux mondes constitués à la fois par le monde visible et le monde qu'est notre corps sont ce même Être, et c'est par la vision que nous sommes en lien avec lui, capables de saisir cette unité. Nous sommes immergés dans le visible du monde par nos corps qui deviennent parties de ce visible : notre vision est ce qui nous ouvre à ce monde de visibilité.

Le sentant-sensible, le voyant-visible : réversibilité

Nous avons pu le voir par l'étude de *La Phénoménologie de la Perception*, mais cette réflexion était aussi présente dans le *Primat*, le sentant est à la fois sentant, et senti. Nous avons pu passer rapidement sur l'exemple de cette main, notre main, qui touche notre autre main. Celle qui est touchée est sentie, celle qui touche se fait sentante. Et cette opération est réversible : la main sentie peut devenir sentante, et la sentante sentie. Le même raisonnement s'applique au voyant et au visible : en se faisant voyant, le corps devient par là même visible puisqu'il s'insère dans ce monde de visibilité. Il devient ainsi une part du visible et s'il voit celui-ci il est vu en retour. Et ce même corps, voyant et visible pour les autres, peut aussi se voir lui-même : il est à la fois, comme la main sentie et sentante, un voyant-visible. Toute l'énigme de notre corps et, plus encore, de notre lien avec le monde, se retrouve « en ceci que mon corps est à la fois voyant et visible »¹⁶⁵ pour l'auteur : sa puissance de vision, de vue, a deux « côtés » : il peut voir le monde, mais peut aussi se voir lui-même, se reconnaître, devenir visible pour lui-même. C'est en cela que nous disions plus haut que cette analyse résout le problème posé par la perception, tout en étant le fond même de ce problème : la perception étant à la fois active et passive, le voyant pouvant être lui-même visible, le touchant touché, ce phénomène perceptif contient en lui-même sa propre résolution. Il est réversible et nous comprenons alors comment il peut se faire que la perception puisse lier en elle immanence et transcendance à l'intérieur d'elle-même. Le voyant devient un « soi », pas un soi qui se reconnaîtrait par la pensée comme le soutenait le *cogito* cartésien, mais

- unicité inter-dimensionnelle : il est *un* monde, un ensemble organisé, clos mais qui serait représentatif en même temps de toutes les dimensions et mondes que nous faisons surgir de lui, comme une unité contenant en elle-même toute la multiplicité, représentative de toutes ces différences

- unicité inter-variationnelle en ce qu'il accepte en lui-même toutes les variations possibles de son même Être, accueillant en lui les êtres qui font varier son entier sans perdre cette unicité, ni sa stabilité : il enveloppe tous les mondes possibles, les contient en lui.

¹⁶⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., Chapitre 2, p. 13.

¹⁶⁵ *Idem*.

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 »¹⁶⁶. Le voyant devient un soi lorsqu'il se saisit lui-même par la vue, lorsqu'il se reconnaît lui-même comme faisant partie du visible, lorsqu'il reconnaît qu'il perçoit et est perçu, qu'il sent et est senti : il s'apparaît alors à lui-même à la fois comme cette conscience qu'il est et s'inclue en même temps au nombre des choses du monde.

L'être-là et l'être-au-monde

C'est en effet parce qu'il est là, qu'il est un corps, que le sentant est visible, senti et voyant. Il est au nombre des choses, comme nous venons à peine de l'affirmer, lorsqu'il prend conscience qu'il est dans ce monde, qu'il *est au* monde, qu'il est pris dans ce tissu. Il s'inclue dans le mouvement du monde, dans sa cohésion et, lorsqu'il voit et bouge, il entre en contact avec les choses, qui deviennent une part de lui, car faites de la même chair. Ces choses qui lui étaient « extérieures » ne le sont plus : elles sont contenues en lui, « incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine » et « le monde est fait de l'étoffe même du corps »¹⁶⁷. Comme nous l'avons vu dans l'étude de *La Phénoménologie de la Perception*, le sujet est un étant, il est là, dans ce monde qu'il habite. Reprenons un peu les choses ici : le *Dasein* heideggérien¹⁶⁸ est dans le monde au sens physique, il est toujours déjà là, toujours auprès des objets, du monde et des choses. Son existence est entièrement temporelle, c'est le sens même de l'être pour Heidegger et son existence concrète est ce qui détermine son essence, non l'inverse. Merleau-Ponty reprend la pensée heideggérienne de l'être-là, et pour autant, il s'en distingue sur différents points essentiels : si l'être merleau-pontien, comme l'être heideggérien, est au contact des choses, toujours déjà en lien avec elles, Heidegger pense pourtant ce rapport sur le biais de l'utilité (*zeug* signifiant « outil », il soutient que nous avons toujours un rapport pratique aux objets du monde) ; alors que Merleau-Ponty le pense sur celui de la donation et de l'émerveillement : il y a un lien organique et extraordinaire entre ces choses et nous, lien qui se fait par la chair, et nous partageons la même étoffe. Nous dirons alors ici que l'Être merleau-pontien, plus que d'être un « être-là » au sens heideggérien, est un « être-au-monde » en lien avec lui, il est *au* monde comme le monde est *à* lui, ils sont tissés de la même étoffe. Et c'est précisément en reconnaissant que nous sommes au monde que nous parviendrons à mieux saisir celui-ci : prenant conscience de notre situation face à lui et prenant les êtres pour ce qu'ils sont immédiatement pour nous comme le ferait le peintre, nous retrouverons leur richesse.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 14

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1986 pour cette édition

8.2 L'énigme de la confusion dans la perception expliquée par l'art

La peinture, l'image

Merleau-Ponty l'affirme dans *L'Œil et l'Esprit* : les problèmes de la peinture « illustrent l'énigme du corps et elle la justifie »¹⁶⁹. Nous avons vu que le corps de l'individu, sa chair en lien avec celle du monde est un entremêlement de visible et de voyant, de touchant et de touché, de sentant et de senti. Nous dirons encore que le corps est le lieu de toutes ces opérations qui mêlent passivité et activité dans le même temps : il est un système d'échanges dynamiques, il est aux choses et elles sont en lui par cette chair qui les lie. Cette énigme, celle qui fait qu'il peut être toutes ces choses à la fois, visible et voyant, sentant et senti, est illustrée par la peinture et par la vision. Pour l'auteur, le fait que le corps puisse être pris dans un contact si immédiat et si proche, avec les choses du monde, est explicable de deux façons : soit sa vision (celle du sujet) se fait en elles (dans les choses) soit leur visibilité dans le monde se double en lui d'une autre visibilité, plus secrète. C'est alors l'occasion de parler de la peinture, et l'auteur s'interroge. Merleau-Ponty reprend ici les mots de Paul Cézanne lorsqu'il affirmait que « la nature est à l'intérieur », ce qui revient à dire que nous ne reconnaissons les choses à l'extérieur de nous, sur la toile, que parce qu'elles sont d'une manière ou d'une autre, déjà en nous. Merleau-Ponty parle d'un « écho »¹⁷⁰, écho des choses qui résonnerait en nous lorsque nous les percevons, comme si elles avaient déjà été là, comme si nous avions en nous un équivalent d'elles qui nous ferait les reconnaître. Nous ne verrions pas alors la chose peinte, comme pour la première fois, mais parce que nous avons en nous déjà la présence de son existence : nous voyons la chose avec l'équivalent que nous avons d'elle en nous, équivalent qui nous mettrait en lien avec l'Être, plutôt que ce que nous ne verrions la chose elle-même, en tout cas dans l'observation d'une œuvre peinte. Nous voyons *avec elle*, plutôt que nous ne *la voyons* elle. Reprenons ici cette idée : lorsque nous observons une peinture, nous ne voyons pas ce qui est peint à proprement parlé, nous voyons l'équivalent naturel que nous reconnaissons en elle, dont nous avons déjà « l'image ». Mais est-ce véritablement la manière dont il faut caractériser les choses? Comprendre que si nous la reconnaissons, c'est parce que nous avons déjà une image de la chose? Prenons l'exemple que donne l'auteur des animaux peints sur la paroi de Lascaux : le tableau, si s'en est bien un, ne nous présente pas des animaux qui seraient là, pas plus qu'ils ne seraient ailleurs. Ils sont *là*, mais nous serions bien en peine de les situer à

¹⁶⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., Chapitre 2, p. 16

¹⁷⁰ *Idem.*

proprement parler sur la paroi : nous ne regardons pas, théoriquement, le tableau comme nous regarderions l'animal lui-même s'il était physiquement devant nous, et pourtant nous reconnaissons cet animal peint sur la paroi, reconnaissons l'animal que nous connaissons, son image dans notre esprit. Cela a deux conséquences problématiques : 1) si nous comprenons que l'image de l'animal sur la paroi fait appel à une image qui serait dans notre esprit, cela revient à soutenir que dans la perception nous ne percevons pas les choses mais les images qu'elles nous renvoient¹⁷¹ ; 2) si nous considérons qu'en regardant la peinture, elle éveille en nous la réminiscence de quelque chose que nous aurions réellement vu, cela revient à soutenir que la peinture n'est qu'une copie du réel, hors ce n'est précisément pas ce que soutient Merleau-Ponty¹⁷².

La vision comme la capacité d'investir le monde

Merleau-Ponty poursuit, affirmant que ce n'est pas cette caractérisation des tableaux, pas plus que cette discussion de la question des images, qui est essentielle pour comprendre ce phénomène de vision : la question n'est pas de savoir si nous aurions effectivement un « troisième œil », interne, qui nous permettrait de reconnaître sur les tableaux des choses réelles que nous aurions pu voir, mais de comprendre ce qu'est précisément ce visible, cet « il y a » que nous percevons, par le biais d'une analyse du processus de peinture. Il affirme que nos « yeux de chair sont déjà beaucoup plus que des récepteurs pour les lumières, les couleurs, les lignes »¹⁷³ : il faut comprendre que ces yeux que nous possédons ne sont pas de simples outils, mais le biais de l'ouverture sur le monde, ceux qui nous permettent d'investir ce monde plutôt que de le voir passivement. La vision n'est ainsi pas une simple passivité, elle est une activité, et les yeux - si nous pouvons le dire ainsi - se jettent dans le monde, s'engagent en lui comme le corps. L'œil voit le monde en s'insérant dans les choses, en s'engageant au plus près d'elles, et l'œil du peintre les

¹⁷¹ Cette première conséquence, envisageable, nous éloigne encore une fois du but merleau-pontien : c'est précisément contre cette tendance à considérer que les choses perçues ne sont que les images d'autres choses qu'est né son projet. Et pourtant, en soutenant que l'image de l'animal peint nous renvoie à une image mentale, nous faisons la même chose : la perception de l'œuvre étant la même chose (nous nuancerons cette idée tout de suite) que la perception d'une chose naturelle, cela revient analogiquement à dire que la perception du tableau ne nous donne accès qu'à des images et pas à des réalités. Cette dernière idée est vraie, au sens où le tableau nous dépeint bien une « image », au sens commun, de la réalité. Mais allons plus loin : si le peintre nous peint la réalité, n'est-ce pas précisément à celle-ci qu'il nous donne accès? Ne faut-il pas alors considérer que ce que nous voyons dans le tableau est la réalité, et non une « image » déformée de celle-ci?

¹⁷² Jenny SLATMAN, dans son œuvre *L'expression au-delà de la représentation : sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, soutient en effet que cet auteur tente de dépasser cette pensée de la peinture comme visant la représentation des choses que nous percevrions par ailleurs dans le réel.

¹⁷³ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p. 18

a tellement bien investi qu'il est capable d'en rendre, presque même la consistance, sur la toile où il peint :

« L'œil voit le monde, et ce qui manque au monde pour être tableau, et ce qui manque au tableau pour être lui-même, et, sur la palette, la couleur que le tableau attend, et il voit, une fois fait, le tableau qui répond à tous ces manques, et il voit les tableaux des autres, les réponses autres à d'autres manques »¹⁷⁴

C'est l'œil du peintre qui est le plus à même de peindre le monde : il est le plus capable, et le plus performant, dans la saisie des choses. Reformulons cette idée : le peintre voit par ses yeux le monde, qu'il observe et dont il saisit les manques. Il couche sur sa toile ce monde en les corrigeant¹⁷⁵, comble ce que nous n'avons pas vu dans notre perception individuelle pour nous offrir le monde de la manière, plus complète, dont lui l'a perçu. Dans les tableaux des autres, représentant autre chose, il verra que ces autres ont su combler d'autres manques. Il faut alors dire que les peintures ne sont pas de simple *re-présentations* du monde, de simples répliques, des copies de ce que nous saisissons par la vue : de fait, notre perception visuelle étant limitée et incapable de saisir l'entièreté de ce qui nous est offert par le monde - et justement parce que nous ne voyons que de façon « confuse », parfois même parce que nous avons tellement désappris ce rapport immédiat au monde que nous ne savons même plus comment voir à proprement parler - nous avons besoin du peintre qui lui est capable de l'exprimer avec bien plus de précision que nous. La peinture n'est alors pas une copie du réel, puisque nous ne sommes jamais face au réel comme nous le sommes face à la peinture : elle exprime plus que ce que nous voyons du monde dans la perception visuelle, elle comble ces « non-vus » et témoigne de l'efficacité de l'œil du peintre qui, s'étant habitué à voir, voit mieux.

Dès lors, nous pouvons affirmer qu'en nous replaçant dans la vision primordiale du peintre, il deviendrait possible pour nous de combler nos propres manques et de percevoir mieux. Si effectivement la vue du peintre est plus fidèle que la nôtre, si effectivement il voit mieux les choses - parce qu'il ne les analyse pas de manière scientifique mais esthétique et parce qu'il a été entraîné à voir - alors nous devrions, pour retrouver la réalité et cette justesse dans la perception, entraîner notre propre œil à voir mieux. Il s'agit véritablement de changer notre rapport aux choses, de repenser ce retour à elles, non plus en affirmant que nous en avons oublié la richesse, mais en retrouvant cette richesse par la vue, par le toucher, par nos sens. C'est de cette manière que nous comprenons le geste merleau-pontien qui, affirmant que le peintre voit mieux, nous invite peut-

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 19

¹⁷⁵ Nous pouvons ici faire l'hypothèse que cette notion de « manque » renvoie aux manques dans la perception habituelle : il y a des choses que, sans l'œil habitué du peintre, nous ne voyons pas. Comme l'écrit Merleau-Ponty, ce qui nous permettra de démontrer ce que nous venons de soutenir, « la vision n'apprend qu'en voyant, n'apprend que d'elle-même » (pp. 18 -19), c'est donc une vision qu'il faut perfectionner. Nous manquons certaines choses que le peintre est lui capable de percevoir. En ce sens, il est le plus apte à représenter le monde, puisqu'il en saisit plus que nous : il est plus capable que nous de rendre compte de la richesse du réel.

être à voir comme lui, à désapprendre ce que nous savons, ce que nous faisons habituellement dans la perception, pour replonger dans l'être, y revenir d'une façon plus pure, plus neutre, moins construite. Y revenir somme toute dans un rapport qui ne soit plus scientifique ou épistémologique, mais esthétique.

Chapitre 9 – La peinture et la solution apportée par l’art au domaine de l’être : la saisie primordiale comme une esthétique du vivant

9.1 Signification et rapport à l’Être

La signification de l’œuvre excède ce que nous percevons du monde : ouverture d’un champ de signification et saisie de la signification véritable de l’objet perçu

Nous venons de le voir, la peinture exprime plus que ce que nous percevons habituellement de la réalité, ce qui est lié au fait que le peintre a un œil plus entraîné que le nôtre pour « voir le monde ». Qu’en est-il donc de l’œuvre? Il va sans dire que si le peintre exprime plus que ce que nous voyons, alors sa toile présente une signification plus grande que ce que nous avons vu du monde : elle dépasse notre perception habituelle, elle excède, déborde sur le monde pour nous en faire voir plus. Le peintre nous montre ce que nous ne voyons pas, il nous donne la manière dont les choses s’offrent à lui et son « esprit sort par [ses] yeux pour aller se promener dans les choses, puisqu’il ne cesse d’ajuster sur elles sa voyance »¹⁷⁶. C’est dire que le peintre projette ses yeux dans le monde et que sa vision est ce qui lui permet d’entrer dans les choses. Mais aussi, c’est dire qu’il les habite d’une manière bien plus personnelle, bien plus proche, que nous ne le faisons habituellement : le peintre entre dans les choses, les côtoie au plus près, s’immerge en elles, précisément parce que ce sont ces choses qui l’appellent, attirent son regard. Pour Merleau-Ponty, le rôle du peintre est ainsi décrit : il donne une voix, ou plutôt une expression à la montagne qui l’appelle lorsqu’il la peint. Il se fait son scribe et répond à l’appel de la chose qui *veut être vue*. Le peintre est celui qui s’intéresse le plus véritablement à la nature des choses, aux étants : en les observant, il « leur demande comment ils s’y prennent pour faire qu’il y ait soudain quelque chose, cette chose, pour composer ce talisman du monde, pour nous faire voir le visible » (*idem*) que nous ne percevons que partiellement. En ce sens, si nous pouvons le formuler ainsi, le peintre forme une nouvelle « métaphysique »¹⁷⁷ : il questionne le monde, l’interroge par ses yeux et saisit ce qui nous est caché à nous, spectateurs non entraînés. Si nous définissons la métaphysique comme l’étude de ce qui se trouve au-delà du donné immédiat, alors nous pouvons dire que l’entreprise du peintre s’en rapproche : découvrant un monde que nous ne percevons que partiellement, il nous l’offre, non par la raison, mais en nous livrant en couleurs et en formes sa propre expérience. Le peintre, son corps, ses yeux, deviennent alors le lieu de la rencontre du sentant et du visible : il

¹⁷⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *L’Œil et l’Esprit*, op. cit., Chapitre 2, p. 20.

¹⁷⁷ Nous entendons ici ce terme dans un sens bien particulier : il s’agit de voir que le peintre, observant ce qui se trouve au-delà de la perception habituelle, en voyant les détails que nous ne voyons pas, rend sur sa toile un monde que nous n’avons pas vu, dont nous n’avons pas la conscience entière.

laisse les choses s'adresser à lui, et c'est ainsi qu'il les exprime avec le plus de fidélité. Merleau-Ponty reprend d'ailleurs les mots de Max Ernst¹⁷⁸ qui déclarait que « le rôle du peintre est de cerner et de projeter ce qui se voit en lui » : le peintre trouve à cette source vive des choses une richesse que nous manquons et, se laissant porter par la voix des choses, il exprime la manière dont elles raisonnent en lui.

L'œuvre, inspirée de l'Être

Pour aller plus loin dans cette réflexion, nous dirons donc que le peintre est inspiré par les choses. Cela paraît tomber sous le sens et oublions tout de suite cette phrase formulée de façon si commune pour nous pencher sur ce qu'elle veut dire et sur ce qu'elle implique véritablement. Quand nous affirmons que le peintre est « inspiré par les choses », nous ne voulons pas dire, simplement qu'il se sert de ce qu'il voit pour peindre. Il nous semble bien que la démarche du peintre, du moins comme la décrit Merleau-Ponty, est à comprendre d'une toute autre façon : certes le peintre peint ce qu'il voit. Mais plus que cela, il *est* inspiré par ces choses, avec toute la force que nous pouvons donner à ce verbe ici. Ce sont elles qui résonnent en lui, appellent son œil, s'expriment en lui et à travers lui. Elles l'inspirent, lui disent quoi peindre. On pourrait même dire que la toile naît sous ses yeux, qu'elle se forme, par le travail de précision de ses mains, sans qu'il n'ait prémédité ou commandé cette action. Nous irons jusqu'à dire que le peintre découvre sa toile en même temps qu'elle *se fait* et qu'il offre ses mains - son corps - au monde pour le laisser s'exprimer. Nous ne pensons pas ici édulcorer la thèse merleau-pontienne et l'agrémenter, mais plutôt faire jaillir de ses mots une signification qui n'avait pas encore été formulée ainsi. Penchons-nous en effet sur cette phrase si énigmatique : « ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration de l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint »¹⁷⁹. Comme le modèle du souffle, l'auteur envisage l'acte du peintre comme une respiration, on pourrait aller jusqu'à dire que c'est une respiration physique : le peintre inspire et accueille en lui le monde et son expiration serait, métaphoriquement ce geste de peindre par lequel il ferait ressortir ce souffle sur sa toile¹⁸⁰. En observant ce monde, l'accueillant en lui, le peintre se mettrait ainsi à la portée

¹⁷⁸ Peintre allemand (1891 - 1976) qui faisait partie du surréalisme et de la mouvance du dada, et prenait le parti de vouloir expliquer la réalité cachée du monde, sa profondeur insoupçonnée.

¹⁷⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., Chapitre 2, p. 23

¹⁸⁰ On voit bien dans ce mouvement de respiration une idée exceptionnelle d'originalité, même si métaphorique : le peintre, par cette inspiration, serait capable de prendre le monde en lui, et dans son expiration, de rendre celui-ci sur sa toile, y ajoutant sa propre expérience après que cet « air » ne soit passé en lui pour en ressortir plus chaud, coloré et détaillé de couleurs et de détails que l'individu normal n'aurait pas vu, ou aurait été incapable d'exprimer. Nous pouvons alors voir ici que ce ne sont pas simplement les choses qui se donnent à nous, mais que le peintre donne aussi, « prête » son corps aux choses, le leur laisse pour qu'elles puissent s'exprimer à travers lui. Si nous voulons

de l'Être, être de toutes choses et les contenant en lui, pour exprimer à la fois cette immensité incroyable, multiple et cette unité primordiale qui nous lie au monde. Que dire, alors, de la place de ce peintre? Loin d'être écarté pour son originalité ou critiqué pour son tableau abstrait, il convient de le considérer comme étant le plus à même de rendre la richesse du réel, du moins s'il le laisse s'exprimer en lui plutôt que de ne vouloir le contrôler¹⁸¹.

Les peintures de Paul Cézanne¹⁸², l'expression du perçu

Reprenons ce que disait Merleau-Ponty de Paul Cézanne dans son œuvre *Sens et non-sens* et mettons le en perspective avec ce qu'il en dit dans *L'Œil et l'Esprit*. Ce peintre utilisait l'expression de « peindre sur nature » pour décrire son entreprise, expression que reprend Merleau-Ponty avec insistance : il la comprend dans un sens phénoménologique. Pour lui cette description du geste créateur de Cézanne est l'équivalent de la réduction phénoménologique, dont nous avons déjà parlé, mais en *acte* et non plus en *pensée*. Elle ne signifie pas « copier la nature » dans le sens où le tableau serait une reproduction la plus réaliste possible de celle-ci : il ne faut pas comprendre la création artistique à partir du concept de représentation comme nous l'avons dit plus haut, mais bien de corps propre. Peindre sur nature, c'est peindre au contact de la nature et retrouver cette relation d'immanence et d'immédiateté entre le corps et les choses. Cela nous conduit souvent à une peinture peu réaliste et notamment chez Cézanne : la peinture réaliste est jugée trop conceptuelle par le peintre qui tente de créer un style de peinture qui aurait la tâche de nous représenter le monde phénoménologique, sensible, qui témoignerait d'un rapport aux choses qui ne serait pas travaillé par un rapport conceptuel et intellectuel. La peinture de Cézanne est perçue

même aller un peu plus loin, et nous nous arrêterons ici pour cette idée, nous irons jusqu'à dire que le mouvement de « respiration » a cela de particulier qu'il est un mouvement continu et naturel, au sens où il ne relève pas d'une action intellectuelle : il se fait continuellement sans que nous ayons à le penser. Faut-il voir, alors, dans cette métaphore du souffle, l'un des modèles de la perception comme une inspiration et une expiration de l'Être, en continu?

¹⁸¹ On pourra lire cette même idée, ou en tout cas une proximité entre elles, dans le pendant esthétique de la théorie de Nietzsche. Pensons notamment à sa thèse à propos de l'expression artistique dans *La naissance de la tragédie* : l'apollon et le dionysiaque se mêlent dans les œuvres, le premier renvoyant à l'ordre, le second au chaos. Si nous suivons la pensée de Nietzsche dans cette même œuvre, il s'agit de dire qu'une œuvre dans laquelle les choses sont trop nettes, trop contrôlées, épurées, figées, est une œuvre qui a perdu la richesse du réel et qui, par soucis de mesure et de proportion, n'exprime plus cette réalité vécue (au contraire donc, d'une œuvre trop dionysiaque dans laquelle le chaos laisse place au désordre, sans que nous ne puissions rien reconnaître). Pour autant, une œuvre plus dionysiaque a le mérite d'exprimer ce sens brut du perçu, et nous verrons avec les peintures de Paul Cézanne, et ce qu'en dit Merleau-Ponty, qu'une peinture moins « conçue », comme une tragédie plus chaotique, exprime mieux le réel.

¹⁸² Peintre français (1839 -1906), membre du mouvement des impressionnistes et précurseur du post-impressionnisme et du cubisme, il est considéré comme un innovateur par son utilisation de la géométrie radicale dans les natures mortes, les portraits et les paysages. Il s'illustre, pour Merleau-Ponty, en ce qu'il s'intéresse tout particulièrement à la représentation des formes sans lignes, mais nous allons y revenir tout de suite. Nous avons notamment pu étudier les travaux de ce peintre dans le très bon cours d'Esthétique de M. Lahure, dont nous reprenons ici quelques idées, notamment sur le caractère inhumain des personnages représentés ainsi que sur la caractérisation des œuvres de Cézanne.

comme étant « inhumaine » par ses contemporains, au sens où elle est inhabituelle, profondément déstabilisante, parce que n'est pas l'œuvre d'un sujet qui pense mais d'un corps¹⁸³. C'est une peinture qui se veut volontairement déshumanisante : elle veut faire disparaître la distinction entre sujet et objet. Le *Portrait de Mme Cézanne au fauteuil jaune*¹⁸⁴, dont Merleau-Ponty parle dans son essai *Le Doute de Cézanne*¹⁸⁵, montre sa tendance à peindre selon des structures inhabituelles envisagées comme un trouble de la perception par ses contemporains, rendant le personnage représenté inquiétant. Mais de fait, c'est un projet volontaire, qui est encore plus visible dans son *Portrait d'Ambroise Vollard*¹⁸⁶ : le personnage peint est très peu expressif, on ne voit pas un sujet porteur d'une subjectivité, mais avons l'impression que le visage émerge à peine face au reste du tableau, ce qui est presque inquiétant. C'est cela « peindre sur nature » : représenter l'être humain comme une simple chose naturelle perçue au milieu d'autres. La dernière représentation de Cézanne de la *Montagne Sainte Victoire*¹⁸⁷ montre bien cet objectif : l'œuvre ne fait apparaître que quelque chose qui semble flou pour notre esprit, presque chaotique. En cela, la démarche de Cézanne est philosophique : il y a un degré de réflexion dans l'approche du geste créateur, notamment dans le courant impressionniste dont il se distinguera, qui ne correspond pas à ce qu'il veut faire : exprimer le réel, peindre en nature. En peignant ainsi, sans lignes, de façon déconstruite, Cézanne veut précisément nous faire voir l'œuvre de la manière dont se présentent à nous les choses, incluant cette confusion initiale dont nous avons parlé, ainsi que le mouvement. Il s'agit bien de réapprendre à voir, pas par notre esprit, mais par nos yeux. C'est pour lui notre intellect qui neutralise les effets de notre propre mouvement sur ce que nous voyons, alors que précisément, voir c'est se mouvoir, rentrer dans les choses. En peignant sans lignes, sans « cassures » ou séparations entre le personnage et la nature qui l'entoure, Cézanne nous dévoile les choses de la manière dont elles s'offrent à nous immédiatement : un flux continu et constant de couleurs, de choses qui empiètent les unes sur les autres, de corps qui se fondent dans leur environnement. Et c'est à cette immédiateté que nous devons revenir : celle qui nous offre dans la perception les choses dans leur environnement, comme un tout et non une simple juxtaposition de choses et d'êtres.

¹⁸³ Comme le déclarait Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit*, c'est le corps qui peint, car « on ne voit pas comment un Esprit pourrait peindre » (*OE*, op. cit., p. 12).

¹⁸⁴ Voir annexe 1, p. 108.

¹⁸⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le doute de Cézanne*, (1948) dans *Sens et non-sens*, Mesnil-sur-l'Estée, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2019 pour cette édition, Partie 1, « Ouvrage », premier texte, p. 22 : « La peinture de Cézanne met en suspend ces habitudes et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe. C'est pourquoi ses personnages sont étranges et comme vus par un être d'une autre espèce. La nature elle-même est dépouillée des attributs qui la préparent pour des communions animistes : le paysage est sans vent, l'eau du lac d'Annecy sans mouvement, les objets gelés hésitants comme à l'origine de la terre. C'est un monde sans familiarité, où l'on est pas bien, qui interdit toute effusion humaine. Si l'on va voir d'autres peintres en quittant Cézanne, une détente se produit (...) ».

¹⁸⁶ Voir annexe 2, p. 109.

¹⁸⁷ Voir annexe 3 et 4, p. 110.

9.2 Réversibilité et saisie du monde

La vision, retour sur la théorie cartésienne

Le troisième chapitre de *L'Œil et l'Esprit* est une reprise de la pensée cartésienne de la vision. Merleau-Ponty s'oppose une nouvelle fois à cette pensée, affirmant que la *Dioptrique* de Descartes est un échec : sa tentative, celle de se séparer définitivement du visible pour le reconstruire sur le modèle dont elle le *pense*, échoue lorsqu'elle imagine cette vision comme étant constituée à la fois d'organes sensibles et d'organes artificiels qui corrigeraient cette vue tronquée et biaisée, in-croyable¹⁸⁸. Descartes affirme en effet dans le quatrième discours de sa *Dioptrique*¹⁸⁹ qu' « on sait déjà assez que c'est l'âme qui sent, et non le corps : car on voit que, lorsqu'elle est divertie par une extase ou forte contemplation, tout le corps demeure sans sentiments » ou encore qu'on « sait que ce n'est pas proprement en tant qu'elle est dans les membres qui servent d'organes aux sens extérieurs, qu'elle sent, mais en tant qu'elle est dans le cerveau, où elle exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun ». Les organes sensibles, notamment ceux de la vue, auraient ainsi besoin d'un prolongement artificiel qui expliquerait que les choses puissent passer à l'âme, qui habite le corps et qui serait celle qui ressent. Merleau-Ponty analyse en ces termes la pensée de Descartes : dans le monde, il y aurait la chose elle-même et hors d'elle un « rayon réfléchi »¹⁹⁰, une autre chose qui se dégagerait d'elle et qui nous apparaîtrait dans un « louche rapport de ressemblance », correspondant à peu près à cette première chose à laquelle nous n'accéderions donc pas. Cette chose, ce que nous verrions d'elle - son fantôme si on peut le dire ainsi - serait l'image de la chose véritable. Mais dans la pensée cartésienne, puisqu'il ne peut se faire que nous percevions la chose comme elle est, alors la représentation que nous en faisons, par exemple en peinture, ne doit pas ressembler à la chose elle-même, mais à l'image mentale qu'elle forme en nous lorsque nous voyons son fantôme. La peinture, si nous avançons alors logiquement dans la réflexion, ne ressemble pas pour Descartes à la chose : elle ressemble à la vision que nous avons d'elle, tronquée par nos yeux sensibles. Merleau-Ponty répond à cet argument :

« Nous sommes dispensés de comprendre comment la peinture des choses dans le corps pourrait les faire sentir à l'âme, tâche impossible, puisque la ressemblance de cette peinture aux choses aurait à son tour besoin d'être vue, qu'il nous faudrait « d'autres yeux dans notre cerveau avec lesquels nous la

¹⁸⁸ Au sens où ne pourrions pas lui faire confiance, où elle serait nécessairement trompeuse : il faudrait lui ajouter quelque chose pour qu'elle soit dans le vrai.

¹⁸⁹ René DESCARTES, *Dioptrique*, (1637), Torrazza, Amazon édition Broché, coll. Essais, 2017.

¹⁹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, Chapitre 3, p. 28 : « dans le monde, il y a la chose même, et il y a hors d'elle cette autre chose qui est le rayon réfléchi, et qui se trouve avoir avec la première une correspondance réglée, deux individus donc, liés du dehors par la causalité ».

puissions percevoir », et que le problème de la vision reste entier quand on s'est donné ces simulacres. »
191

Montrant par là même que la pensée cartésienne de la vision ne peut fonctionner dans le réel et ne rend pas compte de ce qu'est véritablement la vision, Merleau-Ponty avance que cette thèse ne répond pas au problème de la vue, qui *se fait dans les choses*. Nous l'avons déjà vu, c'est par le corps, et non par la pensée ou l'âme, que nous percevons.

La réversibilité du sensible

La vue, le toucher et, plus que cela, le voir et le sentir, se font comme nous l'avons vu *dans les choses*. Celles-ci se mettent à notre portée et nous voyons avec elles, nous sentons avec elles plus que nous ne les voyons ou les touchons, elles. Ce phénomène est lié à ce que Merleau-Ponty nommera réversibilité. Comment comprendre ce terme, ses implications pour une ontologie et encore, une ontologie esthétique? Il faut dire que cette réversibilité renvoie chez l'auteur à celle du corps et des choses, celle du touchant-touché, du voyant-visible : comme le rappelle Pascal Dupond dans son *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, « la réversibilité caractérise le rapport en vertu duquel le toucher ou le voir sont inséparables d'un être touché ou d'un être vu »¹⁹². Soulignant ainsi qu'activité et passivité sont, dans la perception, si étroitement liées qu'il est presque impossible pour nous de placer la limite entre ce qui voit et ce qui est vu, ou entre ce qui touche et ce qui est touché, nous voyons ici une nouvelle fois quel lien étroit lie le corps aux choses : si le corps peut voir, sentir, c'est parce qu'il s'ouvre à ce monde. Sa réception, perception du monde, est à la fois une activité lorsqu'on saisit les choses et une passivité lorsque les choses s'offrent à nous : le corps qui s'anime lors de la saisie du monde, ne peut le faire précisément que parce qu'il s'est ouvert à celui-ci. Nous avons en première partie parlé du mouvement de la conscience qui se saisit elle-même comme un étant : c'est précisément ce sur quoi il s'agit de revenir maintenant. Pour Merleau-Ponty, c'est précisément parce que la conscience s'ouvre au monde qu'elle peut se saisir d'elle-même comme une conscience et, plus que cela, qu'elle *se fait* conscience. « Il n'y a d'intériorité qu'exposée à l'extériorité, à travers laquelle seule elle se rejoint. Un pur agir serait contradictoire. Un sujet en surplomb dans le monde est un sujet sans monde »¹⁹³, rappelle encore Pascal Dupond à propos de ce phénomène, qui est précisément cette réversibilité : c'est une

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 30 : Merleau-Ponty fait ici, certainement, référence à la théorie qui défend une conception dualiste du corps et de l'esprit. Mais comment comprendre que ce qui relève du sensible, du physique, puisse passer à la pensée, immatérielle? C'est tout le questionnement de la philosophie de l'esprit contemporaine, sur laquelle nous ne nous attarderons pourtant pas ici, puisque là n'est pas le propos.

¹⁹² Pascal DUPOND, *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2001, p. 55.

¹⁹³ *Idem.*

réversibilité du touchant (actif) et du touché (passif) donc dans la saisie perceptive, mais aussi une réversibilité du monde et du corps. Revenons à ce que nous venons d'énoncer avec la citation de P. Dupond : sans monde, le sujet ne peut à proprement parler pas prendre conscience de sa propre conscience et sans sujet pour le percevoir on peut douter de l'existence même du monde¹⁹⁴. Il y a ainsi dans ce système perceptif élaboré par Merleau-Ponty, une sorte de circularité entre le monde et le corps, qui sont en même temps co-présents l'un à l'autre. Réversibilité entre les choses du monde et aussi réversibilité du corps lui-même lorsque que, voyant, il tente de se voir lui-même *en train* de voir ou lorsque, touchant, il tente de se toucher touchant¹⁹⁵. C'est la même chose pour la figure du peintre qui, voyant et touchant le monde par ses yeux, se laisse voir et toucher par les choses et leur donne une voix dans son tableau, par l'acte créateur de ses mains. Son corps est autrement plus impliqué dans le monde que ne l'est le nôtre, il voit mieux et est plus proche des choses précisément parce que lui les accueille en son propre sein. Peignant en nature par et grâce à cette réversibilité entre lui et les choses, réversibilité rendue possible par le fait qu'il partage sa chair, son étoffe, avec le reste du monde et ce de manière plus consciente que nous, le peintre exprime cette communion. Communion avec le monde, communion avec les choses et c'est cette communauté qu'il exprime lorsqu'il peint.

L'expression artistique comme un Logos qui nous donne les clés de la lecture du réel

Que dire alors, ces choses acquises, du rôle que fait échoir Merleau-Ponty au peintre dans sa réflexion sur la perception? Contre les détracteurs de Sartre, il affirme dans *Sens et non-sens*, que si l'œuvre n'exprime pas les expériences de la vie subjective du peintre - comme un agrégat et une prise de position à l'égard des problèmes de la vie humaine¹⁹⁶ - c'est pourtant bien un rapport au monde lui-même que nous donnent à voir les artistes. Le peintre ne transposerait pas sa propre vie interne, personnelle sur le monde, il ne mettrait pas sa vie en peinture en la faisant reposer sur la toile de fond du monde : il exprimerait le monde à travers cette peinture, peinture liée à cette vie subjective qui est ce par quoi il voit le monde. Reprenons ici cette idée : lorsque le peintre peint le monde, il le saisit bien à travers sa propre vue, héritière de ce monde de vécu interne. Pour

¹⁹⁴ Nous faisons ici, et encore, explicitement référence à la thèse de Berkeley selon laquelle « exister c'est être perçu ou percevoir » dans son *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, où il critique notamment la tendance nominaliste, et la thèse d'une distinction entre l'esprit et la matière : les choses n'ont pour lui d'existence que dans la perception, ce qui ne remet pas pour autant en cause l'existence du monde extérieur, qui existe pour précisément parce que nous le percevons.

¹⁹⁵ Il nous semble ici que nous ne parviendrons jamais à épuiser l'exemple de ces mains dont l'une touche et l'autre est touchée : lorsque notre main droite se tourne intentionnellement vers la gauche pour la toucher, la droite est touchante et la gauche touchée, mais si on inverse les positions, la droite devient touchée, la gauche touchante. Le touchant ne peut ainsi pas être à la fois touchant et touché, et pour autant ce mécanisme est réversible : activité et passivité se mêlent l'une dans l'autre, quoi que nous fassions.

¹⁹⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, (1948), Mesnil-sur-l'Estée, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 2019 pour cette édition : « Le roman et la métaphysique », p. 55

autant, il n'exprime pas cette vie subjective en la peignant *sur* le monde : son expérience personnelle est ce qui l'a ouvert sur ce Tout et c'est à *travers* ce qu'il en a vu qu'il peint. La nuance est fragile : dire que le peintre peint par sa propre saisie du monde, autrement dit la vue qu'il en a eu, n'est-ce pas dire que c'est elle qu'il peint ? Si nous en revenons à ce que Merleau-Ponty soutient dans *L'Œil et l'Esprit*, il faut voir que la peinture achevée est à considérer comme une expression du monde. Il y en a plusieurs, plusieurs tableaux, plusieurs peintres, plusieurs vues différentes et le souci n'est pas de découvrir parmi elles laquelle serait la meilleure : chaque peintre peint ce qu'il considère comme les « manques » de notre perception habituelle. Il peint à *l'aide* de sa vue particulière et non pas cette vue particulière elle-même : sa saisie est ce qui lui permet de faire l'expérience du monde, expérience qui, comme nous l'avons déjà dit, est faite en propre par des yeux qui sont plus « performants » que les nôtres. Sa peinture exprime cette richesse que nous n'avons pas su voir. Tirons de cette idée ses conséquences : le tableau, mis à notre portée par le travail du peintre, représente le monde tel qu'il s'est présenté à lui et il l'exprime d'une manière plus entière que ce que nous avons vu de ce même monde. Le tableau nous montre « comment les choses se font choses et le monde monde »¹⁹⁷, il nous offre la clé du mode sur lequel les choses se donnent à nous. L'expression artistique et notamment la peinture, est ainsi un langage, un *logos*, qu'il nous faut apprendre à lire : il nous donne les moyens de *réapprendre à voir*, de nous rendre compte de ces manques dans notre perception et d'en revenir au monde réel.

C'est toute l'entreprise de la phénoménologie que Merleau-Ponty fait ici reposer dans la peinture : nous faire revenir aux choses-mêmes, revenir à la manière dont elles se montrent à nous dans le réel, dans le sensible, et non plus comme nous les imaginons ou comme nous les analysons en leur ajoutant préjugés et connaissances qui nous empêchent de les voir véritablement. Il s'agit de nous les faire percevoir à nouveau comme elles sont¹⁹⁸ et non comme nous les avons transformées. Ici se solidifie toute notre hypothèse : ontologiquement, nos rapports aux êtres et aux choses, pour être les plus fidèles possibles, doivent se produire dans un rapport esthétique au monde sans quoi nous manquons les détails que perçoivent les peintres et qu'ils nous rendent en peinture. Pour voir la chose véritablement il faut la considérer sous le même prisme que ce que nous considérons la chose artistique et l'œuvre : nous laisser immerger dans sa richesse, nous

¹⁹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, Chapitre 4, p. 47.

¹⁹⁸ Nuançons ici, et reprenons l'argument merleau-pontien : le peintre nous offre bien ce qui s'apparente à sa vision du monde, et nous ne pourrions jamais venir à la conclusion que ce qu'il a peint est la chose elle-même ou la représente avec une fidélité absolue : il n'y a pas d'absolu en peinture, il n'y en a pas dans notre saisie, pas plus que dans celle du peintre. Ce qui fait de lui le meilleur interprète (au sens littéral ici : celui qui éclaircit le sens des choses, qui retranscrit dans un langage que nous comprenons quelque chose qu'une autre langue exprimait), c'est qu'il voit mieux, qu'il voit plus loin. Mais la peinture ne vise jamais un absolu, une absolue représentation qui nous donnerait le visible dans son entièreté, comme si il était quelque chose de fini, d'épuisé, d'enfin clôt : Merleau-Ponty dit explicitement que la peinture est un travail toujours continué, renouvelé, et que la peinture du visible est un travail infini : « durerait-il des millions d'années encore, le monde, pour les peintres, s'il en reste, sera encore à peindre, il finira sans avoir été achevé » (*OE*, chap. 5, p. 61).

projeter dans sa signification, nous rendre compte qu'elle nous donne à voir bien plus que ce que nous en voyons habituellement. Plus que cela, il faut voir au-delà de cette vue habituelle : ouvrir les yeux, véritablement, sur la chose - comprendre qu'elle nous donne dans la réalité accès à bien plus que ce que nous voyons d'elle. Pour la retrouver, il nous faut passer par ce regard esthétique qui nous donne un accès bien plus riche et effectif que par notre vue habituelle qui a, *in fine*, appris à ne pas voir la chose comme elle est.

9.3 Une ontologie esthétique : l'œuvre s'exprime à la manière des choses naturelles, et *vice versa*

L'œuvre qui s'adresse à l'œil : la saisie de l'œuvre comme celle des choses du monde

Nous l'avons vu et dit à de multiples reprises : la pensée merleau-pontienne s'attèle à démontrer le lien organique entre le sentant et le sensible. Comprendre cela, par tout le cheminement que nous venons d'effectuer, c'est voir qu'il y a un lien, une communauté - une co-présence - de notre corps au monde et du monde en nous. Les choses sensibles s'offrent à nous, non comme des objets à découvrir et analyser, mais comme des choses, unes et entières, naturellement constituées, qui nous apparaissent telles qu'elles sont et qui nous appellent vers elles, qui attirent notre regard. Nous nous sommes d'abord approchés de ce que soutenait Merleau-Ponty à propos du mode d'apparition des choses dans la réalité, à notre perception, notamment avec l'étude du *Primat. La Phénoménologie de la Perception*, de la même manière, nous a permis de voir la complexité de son analyse de la perception. Quant à *L'Œil et l'Esprit*, il nous ouvre au champ des possibles et nous apprend à lire ce qui relève du domaine des œuvres artistiques, notamment la peinture, comme ce qui nous donne les clés du visible. Dire que la chose s'offre à nous, la comparer à l'œuvre, c'est dire que ces deux choses, que ce soit la table matérielle, ou le tableau représentant la *Montagne Sainte Victoire* de Cézanne, s'offrent à nous de la même manière. Pour Merleau-Ponty le tableau n'est pas comparable à un objet, il trouve en la chose son mode d'expression : il exprime un au dehors de lui-même, renvoie à autre chose qu'une simple utilité pour le monde des hommes. Le tableau, comme la chose, s'offrent à nous et nous donnent leur sens. Il nous donne et rend visible à nos yeux la fusion de notre être et du monde, il nous donne à voir cette réalité sensible que nous manquons de voir. L'art n'est alors plus à considérer comme un artifice : « il réveille dans la vision ordinaire des puissances dormantes un secret de préexistence »¹⁹⁹ écrira encore Merleau-Ponty. C'est que le peintre et le tableau, nous donnent à

¹⁹⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, Chapitre 4, p. 48.

voir ce que nous n'avions pas encore perçu, ou ce que nous avons oublié avoir perçu : le réel, dans tout ce qu'il a de plus riche, sa profondeur, ses couleurs, ses formes... Le tableau nous donne l'Être, il nous présente la fusion du monde et des choses, et parle un langage silencieux en nous donnant les clés de cette donation primordiale. La force du tableau vient donc du fait qu'il s'offre à nous comme une chose, rendant les choses elles-mêmes, les mettant à notre portée : son pouvoir ontologique est de remettre à notre portée ces êtres, ces choses-mêmes, que nous ne voyons plus. Ces êtres que, pour pouvoir voir, nous devons approcher d'une manière esthétique et non plus intellectuelle. C'est dans ce rejet merleau-pontien de l'intellectualisme que nous avons pu trouver le matériau de notre hypothèse : si ce que nous apporte l'intellection - l'esprit, la science - nous fait manquer les êtres et les existants, il nous fallait trouver un moyen de parvenir jusqu'à ceux-ci et le rapport esthétique au monde semble nous donner un accès bien plus important, riche et fidèle, aux choses. D'où ce projet de comprendre la réflexion merleau-pontienne comme nous invitant à développer un rapport aux êtres, une ontologie, esthétique.

Le rôle du peintre est d'exprimer le réel : conséquences pour une ontologie esthétique

Que dire alors du rôle du peintre, si ce n'est de conclure qu'en nous donnant ces clés il devient le dépositaire, le garant de la perception la plus immédiate, la plus effective, la plus fidèle à la réalité? En faisant de ce peintre le plus apte à décrire le monde, précisément parce qu'il le perçoit avec un œil plus ouvert et mieux « éduqué » que le nôtre, Merleau-Ponty ne soulève-t-il pas de façon peut être encore non assumée, que nous devrions voir par les yeux du peintre? Tirons dès à présent les conséquences de tout ce que nous venons d'énoncer : l'idée essentielle n'est-elle pas que nous devrions développer une perception qui se produise sous le même rapport que celui que nous développons auprès du tableau qui nous redonne à voir le monde? Le nerf de notre travail se situe ici : écouter la réflexion merleau-pontienne jusqu'au bout, c'est à notre sens accepter que notre rapport aux choses, aux êtres, au monde, doive se faire dans ce rapport esthétique. Si nous reprenons, il faut voir que la seule perception dans laquelle nous voyons véritablement les choses, telles qu'elles se donnent dans le réel, c'est en faisant la perception d'un tableau, qui nous donne à la fois tout ce qui s'offre à nous et tout ce que nous n'en percevons pas. Si le tableau comble bien les manques et si notre perception du monde est changée par la vue de ce tableau, il faut alors dire que nous devons nous placer dans la perception sous le même rapport que celui que nous établissons face à l'œuvre : dépourvus de préjugés, *prêts à voir* et à faire une expérience qui nous sortirait de nos préoccupations quotidiennes, prêts à se faire pur sentir, à ce plonger dans cette vision qui nous donne « comme à un carrefour, (...) tous les aspects de l'Être »²⁰⁰. Il faut que nous

²⁰⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., Chapitre 4, p. 58.

réapprenions à voir. Et ce réapprentissage, nous devons le faire en propre, non de loin en loin : comme le peintre, nous devons *voir* le monde avec plus de vivacité, plus d'ouverture, nous détacher de ce que nous pensons être les choses pour pouvoir véritablement revenir à elles. Merleau-Ponty l'écrit dans *L'Œil et l'Esprit*, il faut « comprendre l'œil comme la « fenêtre de l'âme » »²⁰¹, voir que c'est par lui que notre âme accède au monde et comprendre que notre corps est le dépositaire de la vision, du toucher, de notre fusion avec les êtres et l'Être lui-même lorsqu'il devient monde sous nos yeux.

Nous lisons ainsi bien une apostrophe de l'auteur qui nous invite à revenir à un rapport aux êtres et aux choses qui se fasse de manière « esthétique », dans la sensibilité, le ressentir épuré de ces préjugés dont nous avons parlé à de multiples reprises : plus qu'une simple ontologie, réflexion et appréhension des êtres, ou qu'une simple esthétique, il s'agit de repenser notre rapport au monde sous le prisme de ce que nous apporte l'art et notamment la peinture. Nous irons jusqu'à dire, voie que nous a poussé à suivre cette réflexion, qu'il nous faudrait remodeler notre façon de comprendre notre propre mode perceptif sur le rapport que nous établissons déjà et par ailleurs aux œuvres. Comme le soutiennent Emmanuel Alloa et Adnen Jdey dans *Du sensible à l'Œuvre*, soulignant l'originalité de la démarche merleau-pontienne,

« Ce que la philosophie réservait traditionnellement à l'attitude esthétique - une attention à la modalité plutôt qu'à l'essence, au « comment » (*quomodo*) plutôt qu'au « quoi » (*quid*) -, Merleau-Ponty l'élargit pour en faire une caractéristique du monde perceptif en tant que tel »²⁰²

C'est bien chez Merleau-Ponty une réflexion sur la modalité de l'apparition des êtres et donc bien une esthétique. Mais ce n'est pas à notre sens une simple esthétique au sens d'un travail sur les arts, les sens, les perceptions : plus que cela, c'est un travail ontologique sur les êtres dans lequel se mêlent ces deux approches. Lorsque Merleau-Ponty en vient à la conclusion que le peintre, parmi tous, est le plus capable d'exprimer ce monde grâce à ses capacités - que nous possédons dans un degré moindre - il nous reste à réfléchir à l'évidence qui transparaît en filigrane dans ces mots : il faut que notre perception redevienne esthétique et non plus intellectuelle, que notre rapport à l'être se construise de cette même manière que cette disposition dans laquelle nous sommes face à la peinture, si nous voulons retrouver le réel. N'est-ce pas, ainsi, une invitation à considérer le vivant, les êtres et le perçu, avec un œil esthétique?

²⁰¹ *Idem*, p. 55.

²⁰² Emmanuel ALLOA et Jdey ADNEN, *Du sensible à l'œuvre*, *op. cit.*, « Sur le rapport entre Merleau-Ponty et les arts », p. 20.

Conclusion

Parvenus au terme de notre réflexion, nous reprendrons simplement ici les points essentiels de notre argumentation et illustrerons de la meilleure de façon possible notre cheminement. La première partie de ce travail portait sur trois œuvres principales : le *Projet de travail sur la nature de la perception*, la *Nature de la perception* et le *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Le premier chapitre a pour nous été l'occasion de revenir en

détail sur les enjeux d'une phénoménologie : revenir aux choses mêmes. Loin encore de la théorie d'une ontologie esthétique, il nous a permis d'entrer dans le vif du sujet par la redéfinition merleau-pontienne de la notion de « perçu » qui, contre la théorie classique, ne se démultiplie pas en diverses « objets » qui deviendront des objets de pensée. Merleau-Ponty choisi en effet de le considérer sous le prisme de la simple « chose » et montre que nous n'avons pas besoin de la constituer, de l'analyser, pour que la chose nous présente son unité : nous la voyons et la percevons immédiatement comme un tout entier, parfois confus, parce que l'expérience perceptive est elle-même vouée à évoluer et la chose, à force d'être vue, peut devenir pour nous une chose plus précise. Nous avons vu dans ce chapitre que la chose s'offre donc à nous dans son unité, que la notion de perçu renvoie à ce qui s'offre à nous immédiatement dans la perception et qu'il faut revenir à ces choses mêmes, telles qu'elles nous apparaissent, pour en avoir une véritable appréciation. En d'autres mots, il ne faut pas le penser, mais le percevoir, ce qui revient à dire qu'il faut mettre de côté notre tendance à tout de suite intellectualiser les choses, les constituer en objets construits de plusieurs parties, présentant telle et telle caractéristique, pour nous cantonner à ce que nous voyons immédiatement. Héritiers de ce mode de pensée, moins intellectualiste et anti-dualiste en ce qu'elle tente de faire disparaître la limite entre le sujet et son objet de perception, nous avons ensuite pu parler du sujet percevant lui-même, être qui possède un corps par lequel il s'engage dans le monde et dont la perception est une lumière qui découvre les choses dans celui-ci. Le deuxième chapitre de notre travail a été consacré à la compréhension du positionnement merleau-pontien en philosophie. Nous avons pu lire dans sa réflexion une critique du cartésianisme, attaqué à bien des reprises : contre Descartes, il affirme que le sujet n'est pas trompé par ses sens et qu'il n'est pas besoin de séparer le sensible de l'intellect dans l'établissement de la vérité à propos des choses et des événements. Sensible et intelligible sont eux-mêmes si étroitement liés, le corps étant à tous deux leur condition de possibilité, qu'il est impossible de les séparer, et de dire que seul l'intellect est capable d'y parvenir. Il ne faut alors pas comme Descartes réduire ce sujet percevant à une seule instance pensante : il est aussi et avant tout sensible, engagé dans un monde auprès duquel il ne peut pas prendre ses distances. Il était dès lors question de voir que Merleau-Ponty analyse le *cogito* cartésien, qu'il reprend est reformule, non en termes psychologiques, mais en faisant une analyse de cette conscience du sujet qui s'engage dans le monde : sans cet engagement la conscience n'a elle-même pas conscience d'être conscience.

De la même manière, et dans la droite ligne de cette critique, nous avons vu que Merleau-Ponty se positionnait aussi contre l'intellectualisme qui oublie trop souvent de réfléchir à la perception, aux sensations, et qui refuse de voir que cette perception est le sol, le terreau de tout autre type de connaissance. Notre corps étant incarné dans le monde, situé dans celui-ci, engagé, nous ne pouvons faire autrement que d'accepter ces perceptions plutôt que de les rejeter : il s'agit,

entre réalisme et idéalisme, de voir que le monde n'est ni une simple production de l'esprit, ni une chose qui nous serait absolument extérieure puisque nous y sommes toujours déjà engagés par notre corps. Il faut en revenir à cette vie primordiale, celle de l'engagement du corps dans le monde, celle de la perception lorsqu'elle se fait dans un moment encore irréfléchi et voir que le monde se dévoile à nous, s'ouvre à nous comme nous nous ouvrons à lui dans la perception. Nous sommes présents au monde, le monde et les choses nous sont présents. Il faut cesser de vouloir nous en séparer car nous sommes nous même pris dans ce monde et partageons avec lui un lien organique, physique, corporel. Il y a ainsi chez cet auteur l'idée d'un primat, originaire et immédiat de la perception face à l'intellection, la conceptualisation, l'analyse scientifique : il s'agit de penser la perception comme étant la condition de la pensée, de voir qu'elle est ce fondement silencieux de toutes nos connaissances et de comprendre que notre pensée est initialement celle d'un sujet sensible et non psychologique.

Après cette première partie, qui nous a permis de revenir sur l'ontologie merleau-pontienne, nous nous sommes enfin penchés sur ce qui est considéré comme le chef d'œuvre de Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*. Il s'agissait pour nous de revenir sur les différentes thèses qui y sont défendues, pour en tirer plus tard les conséquences que nous avons énoncées en troisième partie. Le quatrième chapitre de notre travail, ainsi que le cinquième, ont pour nous été l'occasion de revenir sur ce qu'affirme l'auteur à propos de la distinction entre les impressions et les qualités sensibles, mais aussi et surtout sur sa définition plus précise de la perception, ainsi qu'à son rejet de la notion de « sensations » dans son analyse : les perceptions ne sont pas qu'une simple suite de sensations qui seraient produites, comme les effets d'une cause extérieure dans notre corps, mais bien de parler d'expérience vécue. Nous nous sommes ensuite penchés sur la réflexion merleau-pontienne à propos de la signification des choses, dont le sens émane et se met à notre portée, déjà présent avant que nous ne les percevions et simplement mis au jour par cette lumière de la perception, ce en quoi l'auteur se positionne une nouvelle fois contre l'intellectualisme : le sens des choses n'est pas constitué par nous, il est simplement mis à notre portée par la perception. Le champ phénoménal, celui de la phénoménologie, porte ainsi non sur un extérieur aux choses, un au-delà d'elles dans lequel nous serions bien incapables de trouver une vérité, mais bien sur les choses elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent et s'offrent à nous. C'est le sentir qui permet cette communication, cette communion entre le monde et nous : il nous donne les moyens d'accéder aux choses, qui ne sont pas de simples fantômes ou copies trompeuses des choses en soi, mais bien ces choses réelles, celles que nous percevons par notre corps, dont l'importance est une nouvelle fois à souligner ici. Nous ne sommes pas de simples machines animées par un esprit, mais un corps sentant, sensible, un corps propre qui nous est toujours présent, dont on ne peut jamais se détacher. Il nous met en contact avec l'espace, il nous permet

de percevoir, de voir, de sentir : ce corps est ce par quoi nous sommes au monde, il nous fait nous inclure dans une unité spatio-temporelle, rend possible toute expérience. Merleau-Ponty fait alors un parallèle étonnant qui constitue le nœud dur de notre travail : après avoir montré que l'unité du corps, corporelle, spatiale, temporelle est ce biais par lequel nous nous incluons dans le monde, il amène pour la première fois l'idée que le corps n'est pas comparable à l'objet physique, mais à l'œuvre d'art. C'est sur cette affirmation qu'il reviendra dans *L'Œil et l'Esprit* dont nous avons parlé dans une troisième partie.

Ces deux premiers moments, moins argumentatifs que descriptifs, ont été essentiels à la venue de notre propre analyse de la théorie merleau-pontienne plus tardive - bien que fidèle aux premiers textes - que nous avons choisi d'envisager comme une ontologie esthétique, démarche bien particulière à nos yeux. S'agissant en effet de démontrer que la démarche de l'auteur est une ontologie ou une esthétique, il nous aura été possible, comme nous le pensons, de concilier ces deux approches : il ne faut pas penser que l'auteur menait une recherche sur l'ontologie d'un côté et une recherche sur l'esthétique de l'autre. Plus précisément, si c'est bien ce qui a été fait par l'auteur au début de son travail, nous avons pu trouver dans *La Phénoménologie de la Perception* les prémisses d'un rapport extrêmement consistant, bien que plus tardif, entre le corps, le monde et les œuvres - développé notamment dans *L'Œil et l'Esprit*. Il y est question du rôle du peintre - rôle exceptionnel car il est celui qui est devenu le garant et le dépositaire de la perception du réel dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Forts de cette connaissance, celle de l'importance du peintre, nous avons analysé celle-ci sous deux finalités différentes : premièrement, nous avons pu voir que le peintre est le plus apte à exprimer le réel, ce qui est lié au fait que, son œil y étant plus habitué à voir, il voit mieux que nous. Il est ainsi capable de rendre compte en peinture de ce que nous, spectateurs du monde, manquons habituellement, que ce soit lié au fait que nous n'y accordons pas la même importance ou que nous soyons tellement obnubilés par ce que nous pensons savoir du monde que nous ne regardons même plus les choses sous le prisme de la manière dont elles s'offrent à nous. Nous avons conclu de cette première finalité - le rôle du peintre dans cette donation du monde par son rapport privilégié à celui-ci - qu'il nous fallait de fait en venir à repenser et remodeler notre propre rapport aux choses et au monde, aux êtres. La dernière partie de notre travail a été l'occasion de revenir à cette idée selon laquelle notre rapport au monde, pour être le plus véritable et entier possible, devrait se faire de la même manière que celle dont nous percevons les œuvres et notamment les peintures, nous arrêtant devant elles parce qu'elles présentent une réalité qui se situe hors d'elles et que nous n'avons jamais vue totalement jusque-là. Si le peintre nous présente par son geste créateur et esthétique, un monde jusqu'auquel nous ne sommes jamais parvenus jusque-là, c'est bien que nous manquons dans la perception habituelle ce que le peintre est capable de voir et de percevoir. Il faut alors que son rapport au monde soit plus

étouffé que le nôtre et il faut tendre comme lui à voir les choses non sous le prisme d'objets ou d'outils, mais d'éléments esthétiques.

C'était notre hypothèse initiale et nous voilà parvenus par ce cheminement de longue haleine à conclure ici que cette réflexion merleau-pontienne nous invite à repenser ce rapport au monde, d'une façon encore masquée, mais que nous avons découvert entre ces lignes : il n'est pas simplement question de revenir aux choses, mais d'y revenir d'une manière qui nous permettra de mieux les percevoir. Ce geste, esquissé dans les premiers textes étudiés et poursuivi dans *La Phénoménologie de la Perception*, c'est celui qui nous invite à nous défaire de l'intellectuel pour nous replonger dans le sensible : nous voyons encore une fois la cohérence d'un bout à l'autre de la réflexion de la pensée merleau-pontienne. Dire que le corps est le support de toute cette perception, qu'il est engagé dans le monde, partage un lien organique avec lui, que sa perception est ce qui le fait devenir conscience, prendre conscience de l'existence des choses - mais encore, dire que les choses s'offrent à nous, au contraire des objets qui nous résistent - tout ce cheminement nous apparaît aujourd'hui comme une réflexion exceptionnelle d'effectivité et de réalité. Si effectivement les œuvres s'offrent à nous comme les choses et si effectivement le peintre peint avec ses yeux parce qu'il voit lui ce que nous manquons, alors il nous semble essentiel de conclure que nous devons en (re)venir à un rapport esthétique aux êtres et nous aussi, voir à travers cet œil habitué de l'artiste. Nous ne disons pas que tous doivent devenir peintres : il s'agit de comprendre que nous devons parvenir par cette appréhension plus esthétique du monde à développer notre vision pour voir plus, voir mieux, retrouver dans les choses toute leur richesse. Peut-être même qu'en le faisant, en développant ce rapport esthétique aux choses et au monde, nous parviendrions à mieux nous y engager? Faudrait-il alors repenser le mode même de l'engagement de la conscience dans le monde? Cela pourrait avoir des conséquences dans l'inclusion de la conscience elle-même dans le monde... et sur cette même conscience, qu'il faudrait repenser.

C'est d'ailleurs ce qu'avait entrepris Merleau-Ponty dans son ultime œuvre inachevée, le *Visible et l'Invisible* : repenser cette distinction dont il s'était lui-même fait héritier entre la conscience et le monde, entre la conscience et son objet de perception²⁰³. Cette œuvre, qui n'a pas été abordée avant maintenant du fait de son inachèvement, nous ouvre cependant les portes d'une nouvelle conclusion et d'un nouveau champ d'étude, qui prolonge celle-ci par son rapport, une nouvelle fois particulier à l'art. Cette œuvre, qui est construite autour d'un regroupement de cent-cinquante pages de réflexions, ouvre en effet une nouvelle étude merleau-pontienne : celle du langage et du lien organique entre le corps et le monde. Particulièrement attaché à cette idée de réversibilité et de chair, cette œuvre est consacrée à la reprise « des analyses anciennes sur la chose,

²⁰³ Une vaste entreprise que l'auteur n'aura malheureusement pas pu mener à son terme du fait de sa mort prématurée le 3 mai 1961, laissant sa dernière œuvre inachevée.

le corps, la relation du voyant et du visible pour dissiper leur ambiguïté » selon Claude Lefort, philosophe proche de l'auteur à l'origine de cette publication posthume. Elle aurait été pour lui l'occasion de revenir sur ces distinctions. Ce qui est pour nous essentiel dans la réception de cette œuvre, c'est qu'elle ouvre une nouvelle réflexion autour de la notion de langage et notamment du langage philosophique qui, par le procédé littéraire et artistique du chiasme²⁰⁴, sera plus capable d'exprimer la réalité des choses en montrant littéralement la réversibilité entre elles et nous. Nous pouvons alors dire que Merleau-Ponty s'est bien, et définitivement tourné vers les apports de l'art et de l'esthétique en tentant même de décrire le monde par un langage qui lui conviendrait mieux, imagé, métaphorique, en son sein même réversible. Qualifier les choses de cette façon en plus de se tourner vers elles d'une manière plus esthétique, n'est-ce pas une nouvelle fois nous inviter à repenser tout ce que nous pensons savoir, tout ce que nous disons des choses et la façon même dont nous percevons par le biais de cette esthétique? Se pencher vers les êtres et les étants de cette manière, et même reformuler notre propre langage pour mieux exprimer cette réalité nous semble être une nouvelle manière de dire que notre réflexion ontologique sur les choses et le monde doit être esthétique. La figure du chiasme, figure littéraire et artistique, nous permettrait d'exprimer ce monde et de parler à propos des choses que nous percevons, en nous donnant en même temps ce lien entre le corps et les choses, exprimant littéralement cette réversibilité physique et corporelle entre elles et nous dans le langage lui-même. Il s'agissait pour l'auteur de redéfinir le langage philosophique lui-même, après tout ce travail sur la perception, pour pouvoir au mieux parler des choses et rendre justice à la manière dont elles nous apparaissent pour en parler. Il s'agissait donc bien à nos yeux de repenser notre rapport au monde et ce en insistant sur le caractère esthétique de cette ontologie à rebâtir, entreprise qui va même jusqu'à repenser le langage que nous utilisons pour décrire la réalité perçue. Que dire donc encore de cette hypothèse qui était la nôtre? Bien que le projet merleau-pontien n'ait pas été formulé en ces termes, nous pensons que c'est bien à cette invitation que nous conduit la pensée de l'auteur : repenser le mode d'apparition des choses et notre appréhension de celle-ci en insistant sur le fait que si nous ne le faisons pas par un prisme esthétique, nous manquons ce qui nous était réellement donné. Voici l'achèvement de notre argumentation à ce propos, dont nous livrons ici la conclusion : pour percevoir au mieux, il faut

²⁰⁴ En littérature, cette figure de style, ou de rhétorique, consiste à inverser deux groupes de mots (exemple : bonnet blanc et blanc bonnet). Merleau-Ponty se sert de cette figure du « chiasme » pour désigner métaphoriquement la relation entre le corps et le monde, relation qui est « croisée », enchevêtrée de part cet empiètement dont nous avons parlé. Le chiasme permettrait de parler convenablement des choses en les exprimant oralement de la même manière dont elles s'offrent à nous dans la réalité selon ce principe de réversibilité. Renaud Barbaras, dans son œuvre *Merleau-Ponty* (op. cit., entrée « chiasme », p. 52) écrira au sujet de ce chiasme que « quatre termes sont en effet en jeu : la subjectivité percevante (le touchant par exemple), son corps (le touché), le monde comme contenant le corps, le monde comme apparaissant au corps. Il y a un chiasme car mon corps est situé du côté du monde, dans sa profondeur, de sorte que le monde paraissant s'intercale entre ma conscience et mon corps ».

que dans la perception nous nous défassions de la pensée et nous fassions un seul *sentir*, un sentir esthétique dénué de préjugés, ouvert sur le monde, ouvert à l'Être dans ce mode plus fidèle.

Annexes

Les annexes présentes ici sont les tableaux de Paul Cézanne dont nous avons parlé dans la troisième partie de notre travail. En vertu de l'article L. 123-1 du Code de la propriété intellectuelle, qui stipule qu'au « décès de l'auteur, ce droit persiste au bénéfice de ses ayants droit pendant l'année en cours et les 70 ans qui suivent », et l'artiste étant décédé en 1906, ces œuvres sont entrées dans le domaine public et ne subissent ainsi pas de droit d'auteurs.

(1)



Madame Cézanne au fauteuil jaune, 1988 - 1990, Paul Cézanne, Huile sur toile, (80,9 x 64,9

(2)



Portrait d'Ambroise Vollard, 1999, Paul Cézanne, Huile sur toile (100,3 x 80,3)

(3)



Montagne de la Sainte Victoire vue de Bellevue, (1885), Paul Cézanne, Huile sur toile, (73 × 92)

(4)



**Montagne de la Sainte Victoire vue des Lauves, (1904 - 1906), Paul Cézanne, Huile
sur toile**

Bibliographie

1. Cadre théorique

- MERLEAU-PONTY, Maurice, « La nature de la perception » (1934), « Projet de travail sur la nature de la perception » (1933) dans *Le primat de la perception et des conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 2014
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, (1946), Lagrasse, Verdier, 2014
- *La Phénoménologie de la perception*, Paris, TEL Gallimard, 1945
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le doute de Cézanne*, dans *Sens et non-sens*, (1948), Mesnil-sur-l'Estée, Gallimard, 2019 pour cette édition
- *L'Œil et l'Esprit*, (1964), Paris, Gallimard, 2006

2. Autres œuvres citées du même auteur

- *La structure du comportement*, (1942), Paris, Quadrige, 4e édition, 2013
- *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964
- *Le monde sensible et le monde de l'expression : cours au Collège de France, Notes*, (1953), Genève, Métis Presses, 2011

3. Œuvres et articles d'appui

- ALLOA, Emmanuel, JDEY, Adnen, « Du sensible à l'œuvre : Sur le rapport entre Merleau-Ponty et les arts » dans *Du sensible à l'œuvre, Esthétiques de Merleau-Ponty*, sous la direction d'Emmanuel Alloa et Jdey Adnen, 2012, La Lettre Volée
- ANGELINO, Lucia, « L'a priori du corps chez Merleau-Ponty », *Revue internationale de philosophie*, vol. 2, n° 244, 2008, p. 167-187
- « Merleau-Ponty et la critique des « intellectualismes » », *Publication de la Sorbonne*, 2008, pp. 11-30
- BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène*, Grenoble, J. Millon, 1991
- *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, éd. Marketing S.A., 2019
- BERKELEY, George, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, (1920), éd. Numérique, BNF, Gallica
- BIMBENET, Etienne, *Après Merleau-Ponty, Etudes sur la fécondité d'une pensée*, Paris, J. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2011
- « Merleau-Ponty et la querelle des contenus conceptuels de la perception », *Collège international de Philosophie, « Rue Descartes »*, 2010, n° 70, pp. 4-23
- CABESTAN, Philippe (dir.), *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Ellipses édition, 2017
- CAEYMAEX, Florence, « Merleau-Ponty, Philosophe de la perception », conférence tenue au Séminaire de philosophie de l'Université de Mons, le 11 novembre 2004 (texte retranscrit)
- CITOT, Vincent, « La condition philosophique (La réflexion, le pré-réflexif et la question du scepticisme) », *Le Philosophoire*, n°28, 2008, pp. 219-236

DELORME, André (dir.), *Perception et réalité. Une introduction à la psychologie des perceptions*, Paris, De Boeck Supérieur, 2003

DEPRAZ, Nathalie, *Le phénomène*, Clamecy, La philothèque, Bréal, 2014

DE WAELHENS, Alphonse, « La phénoménologie du corps », *Revue philosophique de Louvain*, 1950, p. 371-397.

— *Une philosophie de l'ambigüité*, dans *La Structure du comportement*, (1942), Quadrige, Paris, 2013, 4e édition

DUARTE PENAYO, José, « L'institution d'autrui chez Merleau-Ponty : vers une intercorporéité expressive », *Philosophie*, 2016 (dumas-01428018f)

DUPOND, Pascal, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, coll. « Vocabulaire de... », 2001

— « Merleau-Ponty — Phénoménologie de la perception, Commentaire », *Philopsis : Revue numérique* (<http://www.philopsis.fr>)

— *Autour de la « Phénoménologie de la perception »*, *Philopsis éditions numériques* (<http://www.philopsis.fr>)

— *L'image : le doute de Cézanne. Réflexion sur le paradoxe de l'oeuvre culturelle*, *Philopsis : Revue numérique* (<http://www.philopsis.fr>)

HEIDSIECK François, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2012

MUNIZ DE REZENDE, Antonio, « Le point de départ dans la philosophie de Merleau-Ponty », *Revue Philosophique de Louvain*, 1975, pp. 451-480

NOVOTNY, Karel, « Corps, corps propre et affectivité de l'homme », *Etudes philosophiques*, vol.3, n° 98, 2011

RICHIR Marc, TASSIN Étienne, « Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences », Grenoble, J.Millon, 1993

ROUX, Jeanne-Marie, « La liberté et la vie : La phénoménologie merleau-pontienne aux prises avec l'intellectualisme », *Bulletin phénoménologique XVI 2*, (Actes 11), 2020, pp. 92 - 111

SLATMAN, Jenny, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2003

4. Références extérieures

BERGSON, *Essais sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Flammarion, coll. « GF-Corpus », éd. 2013

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, (1641), Paris, 1992, GF-Flammarion, édition bilingue

— *Dioptrique*, (1937)

HEGEL, Georg-Wilhelm-Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J-P Lefebvre, Paris, GF-Flammarion, 2012

HEIDEGGER, Martin, « L'origine de l'œuvre d'art » dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, (1949) Paris, TEL-Gallimard, 1986

— *Être et Temps*, (1927), Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de Philosophie, 1990 pour cette édition

HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, (1928), trad. Paul Ricoeur, Paris, TEL-Gallimard, 1950

— *L'idée de la phénoménologie : Cinq leçons*, (1907) trad. Alexandre Lowit, PUF, coll. Epiméthée, 2010

NIETZSCHE, Friedrich, *La Naissance de la Tragédie*, (1872), Livre de Poche, coll. Les classiques de la Philosophie, 2013

5. Documents consultés en ligne

VAN VLIET, Muriel, *Du sensible à l'œuvre : esthétiques de Merleau-Ponty*, Critique d'Art (<http://journals.openedition.org/critiquedart/8399>, consulté le 21 novembre 2019)

France Culture, « La vie comme elle va », émission du 2 octobre 2003, « Visible et invisible » de Merleau-Ponty avec Guy Petitdemange (<https://www.youtube.com/watch?v=YXOLDiYdfoo>)

MERLEAU-PONTY, Maurice, Douze entretiens avec Georges Charbonnier, 1959 (<https://www.youtube.com/watch?v=kORQfkmAOvM>)

Abréviations utilisées

(SC), *La Structure du Comportement*, 1942

(PP), *La Phénoménologie de la perception*, 1945

(le Primat), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, 1946

(OE), *L'Œil et l'Esprit*, 1961

Table des matières

Déclaration sur l'honneur de non-plagiat	2
Remerciements.....	3
Sommaire	4
Introduction.....	5
<i>Le sujet</i>	<i>6</i>
<i>Le coeur du débat : état de l'art.....</i>	<i>7</i>
<i>Hypothèse de lecture et corpus</i>	<i>10</i>
<i>Quelques définitions initiales.....</i>	<i>12</i>
<i>Annonce du plan</i>	<i>15</i>
Partie 1	
-	
La perception, la « modalité originale de la connaissance »	16
Chapitre 1 – Un retour aux choses mêmes.....	18
<i>1.1 Le perçu</i>	<i>19</i>
L'immédiat.....	19
L'être qui s'offre à nous.....	20
<i>1.2 La perception.....</i>	<i>21</i>
Le sujet percevant	21
L'objet de la perception	23
<i>1.3 Une opération de retour</i>	<i>25</i>
Une entreprise consciente	25
L'irréfléchi	26
Chapitre 2 – L'expérience originaire : une critique du cartésianisme	27
<i>2.1 Un anti-cartésianisme</i>	<i>28</i>
Un retour à la notion de cogito.....	28
Le cogito merleau-pontien.....	29
<i>2.2 Une pensée de l'existence</i>	<i>30</i>
Anti-intellectualisme	30
Incarnation et positionnement dans le monde	31
<i>2.3 Le dévoilement du monde</i>	<i>32</i>
Médiation par le corps : le corps-propre, le corps objectif.....	32
Organicité et présence	33
Chapitre 3 – Le primat de la perception	35
<i>3.1 La perception ou la condition de la pensée</i>	<i>35</i>
Le statut de la perception	35
La perception comme le « sol » de toute connaissance.....	36
<i>3.2 Le paradoxe de la perception.....</i>	<i>37</i>
Immanence et transcendance	37
Confusion et objection de la contradiction.....	38
<i>Conclusion préliminaire première.....</i>	<i>39</i>
Partie 2	
-	
La Phénoménologie de la perception, coeur de la théorie merleau-pontienne .41	
Chapitre 4 – Introduction à la Phénoménologie de la perception, reprise de préjugés classiques de l'empirisme et de l'intellectualisme	42
<i>4.1 Le Sentir et la sensation</i>	<i>42</i>
Impressions et qualités sensibles.....	42
Sensation et perception	43
<i>4.2 L'attention et le jugement : l'attaque contre l'empirisme et l'intellectualisme</i>	<i>45</i>
Remise en question du concept d'attention : contre empirisme et intellectualisme	45
Le jugement : contre l'intellectualisme	46
<i>4.3 Le champ phénoménal et le retour aux phénomènes</i>	<i>48</i>
Le monde vécu et le retour aux choses	48
Une philosophie transcendante? Attitude naturelle et champ phénoménologique	49
Chapitre 5 – « Le corps ».....	51
<i>5.1 Le corps, un objet?</i>	<i>51</i>
Retour à la science mécaniste	51
Psychologie classique	52
<i>5.2 Le corps-propre</i>	<i>54</i>

Espace et corporéité	54
Unité du corps, unité de l'oeuvre : la synthèse du corps propre	55
5.3 Langage et intersubjectivité	56
Parole, engagement dans le monde	56
Expression et communication	58
Chapitre 6 – « Le monde perçu », « l'être-pour-soi » - l' « être-au-monde » : la manière d'être au monde et se s'y engager.....	60
6.1 Le monde perçu, la chose, l'objet.....	60
Le sentir et le refus de considérer la perception sous le prisme de la causalité.....	60
La chose ou le réel : nouvelle distinction entre la chose et l'objet.....	62
6.2 L'être-pour-soi.....	63
Le cogito et la perception : l'impossible distanciation de la conscience et du monde	63
La temporalité	65
6.3 L'être-au-monde.....	66
La liberté et la situation.....	66
Intersubjectivité.....	68
Conclusion préliminaire seconde	69
Partie 3	
-	
Construction d'une ontologie esthétique : la perception au coeur de l'expression artistique, l'esthétique comme le mode de la perception idéale	71
Chapitre 7 – La dépréciation de la science face à l'art : une théorie de l'ouverture	72
7.1 L'échec de la science : l'éloignement face au réel, retour à la donation primordiale.....	73
Un aveuglement volontaire	73
La réalité : l'éloignement de la science et ses conséquences	74
7.2 Ouverture et transmission : le sens brut du monde.....	75
Artificialisme versus expression véritable	75
Le « il y a » et le remplacement dans le réel : l'art comme ouverture.....	76
7.3 Un retour à La Phénoménologie de la Perception : l'art comme expression du réel.....	78
Le sens brut du monde, un contact naïf ou épuré?	78
La peinture, une science de l'expression?	79
Chapitre 8 – La vision, le mouvement, le corps.....	81
8.1 L'empiètement du réel et la vision.....	81
Indivision du sentant et du senti : le corps au corps, la vision à la vision.....	81
Le sentant-sensible, le voyant-visible : réversibilité	82
L'être-là et l'être-au-monde	83
8.2 L'énigme de la confusion dans la perception expliquée par l'art.....	84
La peinture, l'image	84
La vision comme la capacité d'investir le monde	85
Chapitre 9 – La peinture et la solution apportée par l'art au domaine de l'être : la saisie primordiale comme une esthétique du vivant.....	88
9.1 Signification et rapport à l'Être.....	88
La signification de l'oeuvre excède ce que nous percevons du monde : ouverture d'un champ de signification et saisie de la signification véritable de l'objet perçu	88
L'oeuvre, inspirée de l'Être.....	89
Les peintures de Paul Cézanne , l'expression du perçu	90
9.2 Réversibilité et saisie du monde	92
La vision, retour sur la théorie cartésienne	92
La réversibilité du sensible.....	93
L'expression artistique comme un Logos qui nous donne les clé de la lecture du réel.....	94
9.3 Une ontologie esthétique : l'oeuvre s'exprime à la manière des choses naturelles, et vice versa	96
L'oeuvre qui s'adresse à l'oeil : la saisie de l'oeuvre comme celle des choses du monde.....	96
Le rôle du peintre est d'exprimer le réel : conséquences pour une ontologie esthétique	97
Conclusion	99
Annexes	105
Madame Cézanne au fauteuil jaune, 1988 - 1990 , Paul Cézanne, Huile sur toile, (80, 9 x 64,9)	106
Portrait d'Ambroise Vollard, 1999, Paul Cézanne, Huile sur toile (100,3 x 80,3).....	106
Montagne de la Sainte Victoire vue de Bellevue, (1885), Paul Cézanne, Huile sur toile, (73 x 92).....	107
Montagne de la Sainte Victoire vue des Lauves, (1904 - 1906), Paul Cézanne, Huile sur toile	108
Bibliographie	108
Abréviations utilisés.....	110
Table des matières.....	111

