



FEDERICA FRATTAROLI

Monde, passivité, différence

Une réflexion à partir de Descartes et Merleau-Ponty

World, Passivity and Difference

A Reflection Through Descartes and Merleau-Ponty

ABSTRACT: The paper aims at showing how Descartes includes the objects and the world perception into his metaphysical reflection, connecting his concept of movement and passivity in his scientific works, to *res cogitans*. The field of the passions of the soul can disclose, thanks to admiration, the sense of a rising world that moves against the human body and the soul. This point can be related to Merleau-Ponty's phenomenological reflection on perception, body and expression, finding out passivity as a deep transcendental motif.

KEY WORDS: Descartes • Merleau-Ponty • perception • the world • passivity • emotions • metaphysics • expression

del vecchio padre, né 'l debito amore
lo qual dovea Penelopé far lieta,
vincer potero dentro a me l'ardore
ch' i' ebbi a divenir del mondo esperto,

e de li vizi umani e del valore;
ma misi me per l'alto mare aperto
sol con un legno e con quella compagna
picciola da la qual non fui disertò.

Dante Alighieri, *Enfer*, Chant XXVI
(vv. 94-102)

Par rapport à une certaine tradition du cartésianisme qui voit le centre de la philosophie de Descartes dans sa métaphysique et dans le principe du *cogito ergo sum*, en d'autres termes la tradition qui souligne le spiritualisme et la primauté de la *res cogitans* en tant que fondation épistémologique de toute connaissance, ici on veut considérer certaines tendances centrifuges

contenues dans la pensée de Descartes, voire la grande attention que l'auteur eut pour l'univers des sciences, notamment dans les œuvres qui auraient du composer *Le Monde ou Traité de la Lumière*, le *Discours de la Méthode* (conçu comme introduction aux *Essais* qui composaient le *Discours*, les *Météores*, la *Dioptrique*, et la *Géométrie*), le *Traité de l'homme*, ainsi que sa dernière œuvre *Les passions de l'âme*.

Il s'agit de reprendre et de mener à son fondement une direction d'interprétation de Descartes déjà indiquée par Merleau-Ponty dans *La structure du comportement*, où il distingue le sens principal du cartésianisme d'un pseudo cartésianisme des textes scientifiques en particulier, lesquels « se placent dans le monde tout fait, y dessinent le corps humain, et enfin y introduisent l'âme »¹.

Le but de cet article, sans pourtant oublier l'originalité reconnue au cartésianisme par Merleau-Ponty, où la perception se place eidétiquement « à l'intérieur d'elle-même »², est d'abord celle de considérer un rôle joué par les choses du monde extérieur, leur existence et leur statut dans la pensée de Descartes, leur rapport avec le *meum corpus* tel qu'il est présenté dans la *Méditation VI* et de discuter la fonction de ce dernier dans le champ des passions qui affectent l'âme ; en somme, la configuration spécifique du rapport entre un principe de raison – clair pur et distinct – avec l'extériorité des sensations confuses et obscures.

À travers cette lecture on peut ébaucher une différente voie de considérer le rapport entre la *mens* et son objet qui trouve son fondement dans la passivité de l'âme; c'est donc à partir de cette passivité, qu'on se propose de rapprocher une philosophie qui à son début met entre parenthèse le monde et les choses d'une phénoménologie de la perception qui au contraire part de l'existence du monde et de l'être pour comprendre la subjectivité comme étant intentionnelle.

Ce qu'on va mettre en évidence alors c'est le principe de mouvement et le principe de passivité dans la perspective de Descartes et les rapprocher de la façon dont Merleau-Ponty conçoit le champ perceptif, le mouvement et la double question de l'institution et de la passivité. Ce faisant, on se propose de prolonger les possibilités d'une lecture merleau-pontienne de l'œuvre de Descartes et en particulier de retracer la possibilité d'un scénario cartésien³

¹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, p. 210.

² *Ibidem*.

³ Voir E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005, pour un examen complet des références cartésiennes dans la philosophie de Merleau-Ponty.

de la passivité de l'âme par rapport au mouvement du corps. En particulier on se demande s'il est possible – et dans quelles limites – de considérer ces derniers en relation avec la conception de l'être proposée par Merleau-Ponty en tant qu'expressivité, dans la mesure où cette notion permet de concevoir une donation de sens au niveau perceptif.

Le *Discours de la Méthode* offre le *pharmakon* du scepticisme méthodique comme voie d'accès à la question de l'existence des choses du monde ou de la réalité hors de la pensée, pour en isoler un seul principe indubitable sur lequel toute connaissance pourrait se fonder. Cependant l'intérêt de cette introduction à un traité scientifique qui aurait eu le monde et l'homme pour objets, prend parti dès son début pour une ouverture et pour un élargissement de la pensée vers un savoir mondain au sens étroit, concernant les connaissances qui n'apparaissent qu'à partir du monde extérieur.

« Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager [...] à recueillir diverses expériences »⁴. Le lieu vers lequel Descartes se tourne pour trouver un savoir durable ainsi que les vérités de la science contredit tout savoir rhétorique des écoles et des livres de la tradition, tachés de vraisemblance plutôt que de vérité de raison ; en d'autres termes les fondements de la connaissance ne peuvent pas s'appuyer sur les opinions ou sur les préjugés des anciens. Cette tendance vient déjà de la Renaissance, où Michel de Montaigne dans ses *Essais* affirme de « Je feuillette les livres, je ne les étudie pas »⁵ ou encore « Toute cette nôtre suffisance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue [...]. Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation »⁶ : il s'agit d'une façon d'aller vers le monde comme vers un terrain où on "essaie" la vérité à travers l'expérience du réel, où on fait des essais, des "tentatives", pour conduire la raison à travers le monde de la nature ou des coutumes de l'époque.

Bien que l'entreprise métaphysique de Descartes cherche dans le scepticisme méthodique le parcours – le chemin – vers une fondation de la science et de la connaissance du monde qui soit extérieure et indépendante à l'égard de ces derniers, il est toutefois important de souligner le fait que, dans le *Discours de la méthode*, la même opération théorique qui mène jusqu'à un *gnosi te ipsum* dans la forme de l'émersion de la *res cogitans* et d'une pensée

⁴ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT VI, 9 ; *Opere 1637-1649*, vol. I, édité par G. Belgioioso, Bompiani, Bologna 2009, p. 34.

⁵ M. de Montaigne, *Essais*, vol. II, Gallimard, Paris 1965, p. 411.

⁶ *Idem*, *Essais*, vol. III, Gallimard, Paris 1965, p. 322.

qui a Dieu⁷ pour fondement, cette même opération ne peut que coupler le questionnement du principe psychologique et métaphysique à l'enquête qui porte vers le monde et la *res extensa*.

Comme on le sait, le déploiement du scepticisme dévient une considération méthodique chez Descartes : s'il faut douter du monde et des perceptions sensibles, et même du fait d'avoir un corps, comme on lit dans le texte inachevé *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*⁸, pour obtenir une fondation de l'évidence de la vérité qui ne relève d'aucun préjugé, il est cependant nécessaire de revenir sur le problème de l'expérience et du monde en dépassant le scepticisme radical.

L'enjeu critique de cette analyse de la pensée de Descartes prend pour cible le questionnement sur la place que le monde et la connaissance sensible doivent occuper dans son système philosophique, en essayant de décrire un renversement latent ou souterrain du rapport entre les choses et la pensée de l'âme en tant que volonté.

Cette lecture différente ne veut pas se substituer à la direction que la métaphysique de Descartes suit ouvertement, selon laquelle, comme on lit à travers les mots d'Eudoxe, le personnage qui incarne le socratique Descartes, une science ne peut pas mériter ce nom si elle n'est édifiée que sur la sable des choses sensibles « au lieu de creuser plus avant, pour trouver le roc ou l'argille »⁹. Au contraire la direction d'analyse qu'on veut montrer ici ne résulte que de ce dernier point et ne découle que de la profondeur de la réflexion cartésienne.

Poliandre, personnage emblématique de l'homme qui utilise à bon escient sa raison, est mené vers le doute sceptique radical qui implique la possibilité – théorique – qu'il n'y ait ni le monde des choses, ni le corps et ses organes, ni la parole qui est en train d'être prononcée. Le doute universel et par conséquence l'évidence du *cogito* qui doute, devient selon Descartes le principe à partir duquel toute connaissance doit être fondée: la connaissance de Dieu, de soi-même et des choses. Ce point est témoigné dès la deuxième

⁷ Le problème théologique et la figure de Dieu ont chez Descartes une portée très vaste sur laquelle on a réfléchi surtout par rapport à la structure métaphysique de sa pensée. Ne pouvant développer ici ces réflexions, ce qu'on veut souligner est le lien fondationnel qui intervient entre le principe divin qui se fait garant de la rationalité de la pensée, et de l'autre côté, l'ouverture mondaine de la pensée elle-même jusqu'au questionnement sur le monde physique. Voir R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 65 ; IX, 51–52.

⁸ Voir R. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT X, 518; dans R. Descartes, *Opere postume 1650–2009*, vol. II, édité par G. Belgioioso, Bompiani, Bologna 2009, p. 854.

⁹ *Ibidem*, AT X, 513, *op. cit.*, p. 844.

Méditation où Descartes s'interroge à propos de l'essence ultime de l'*Égo*, voire de l'attribut de la pensée, par rapport à la connaissance des choses à travers les sens :

Or [...] sa perception [de la cire] n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant ; mais seulement une inspection de l'esprit [*solius mentis inspectio*] laquelle peut être imparfaite et confuse, [...] ou bien claire est distincte¹⁰.

Il faut mettre en relation cette perception de l'entendement avec ce qui suit :

car il peut se faire [...] que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne peut se faire que lorsque je la vois, ou, ce que je ne distingue point, lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe de ce que je la touche, il s'en suivra encore la même chose, à savoir que je suis¹¹.

L'évidence première de la pensée constitue le dégagement du principe à travers lequel le philosophe peut concevoir la complexité des connaissances qui proviennent du réel : ici on ne doit pas concevoir la primauté de la pensée, par rapport à la connaissance sensible, hors de son sens méthodologique, bien qu'on se réfère à maintes reprises aux sens et à l'imagination comme le point de départ du scepticisme, en tant que lieux d'une connaissance fautive.

Ici le point d'intérêt majeur, en suivant la démarche des *Meditationes de prima philosophia*, est représenté par le processus de légitimation de l'existence des choses matérielles à partir des « idées des choses », des essences des objets de la géométrie et des vérités des mathématiques¹² : dans la cinquième *Méditation* la vérité de l'existence de Dieu, principe métaphysique et fondement de la pensée ainsi que de toute connaissance¹³, est mise en parallèle avec la vérité et la nécessité de l'unité entre la figure géométrique et ses propriétés :

tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai [...] Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui [en Dieu, c'est à dire dans la pensée], mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut

¹⁰ *Idem*, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 31; IX, 24–25.

¹¹ *Ibidem*, AT VII, 33 ; IX, 26.

¹² Voir *Ibidem*, AT VII, 64–66 ; IX, 51–52.

¹³ Voir *Ibidem*, AT VII, 66–67 ; IX, 53, en particulier « [...] la nécessité de l'existence de Dieu me détermine à avoir cette pensée ».

servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence¹⁴.

C'est notamment dans la sixième *Méditation* que Descartes s'interroge sur le statut des idées qui proviennent des sens, du sentir en tant que façon de penser, pour admettre finalement l'existence des choses matérielles à travers l'introduction ou réintroduction du *meum corpus*.

Le parcours de la phénoménologie qui a son centre dans une théorie de la corporéité – si on pense aux réflexions de Husserl à partir du second volume des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* – peut être retracé à partir de cette instance cartésienne qui à partir de la pensée du monde redescend ou rétablit la possibilité d'une parole philosophique concernant les choses en tant que telles.

Chez Descartes cette pensée de la chose en tant que telle ne peut se faire qu'à travers la pensée du *meum corpus* : autrement dit, la mondanité ne se donne à la pensée qu'à travers l'admission d'une intime ou étroite union de l'âme avec le corps. Leur mélange est souligné par Descartes lorsqu'il formule la célèbre métaphore du vaisseau et du pilote :

La nature m'enseigne aussi, par ces sentiments [...] que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui¹⁵.

En ce sens il conclut par affirmer la dépendance de la connaissance sensible de cette unité et de son mélange avec le corps. Pour considérer le fait qu'il y a une vérité dans les choses, on ne peut que faire confiance en ces façons confuses de la pensée qui ne sont tirées ni de la seule corporéité ni de l'entendement pur mais de leur unité.

Il paraît cependant que le procédé à travers lequel la sixième *Méditation* traite de l'existence des choses matérielles se divise en deux mouvements distincts, voire deux façons de rapprocher la question de l'intérêt pour le monde et le problème de la fondation métaphysique de la connaissance.

D'un côté le problème de la validité des choses du monde est reconduit à l'intérieur de l'univers de la pensée puisque la connaissance sensible (et l'imagination aussi) dépend d'un double facteur : d'abord, elles sont

¹⁴ *Ibidem*, AT VII, 70–71 ; *op. cit.*, IX, 55–56.

¹⁵ *Ibidem*, AT VII, 81 ; IX, 64. Sur les problèmes de l'union, voir aussi la correspondance entre Descartes et la Princesse Elisabeth de Bohême, en particulier la lettre de Descartes à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 690–695, dans R. Descartes, *Tutte le lettere 1619–1650*, édité par G. Belgioioso, Bompiani, Bologna 2005, p. 1780–1784.

inscrites dans un rapport d'inhérence à la substance intellectuelle (qui au contraire reste indépendante d'elles) et ne peuvent pas être conçues au-delà de cette inhérence¹⁶ ; deuxièmement, la validité des contenus de la connaissance sensible est légitimée par la véracité de Dieu en tant que principe métaphysique¹⁷.

D'un autre côté – et c'est le point qui nourrit le plus notre intérêt – ce problème est relié à la question quant à la façon dont les choses corporelles entrent en relation avec la pensée :

je connais aussi quelques autres facultés, comme celle de changer de lieu, de prendre diverses situations [...] ces facultés doivent appartenir à quelque substance corporelle ou étendue, et non pas à une substance intelligente, puisque, dans leur concept clair et distinct, il y a bien quelque sorte d'extension qui se trouve contenue, mais point du tout d'intelligence. De plus, je ne peux douter qu'il n'y ait en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est à dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrait aucunement servir, s'il n'y avait aussi en moi, ou en quelque autre chose, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont représentées sans que j'y contribue en aucune façon, et même souvent contre mon gré : il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi¹⁸.

Bien que Descartes n'abandonne ni le dualisme des substances (en fait, il ne se réfère pas à une connaissance directe des choses) ni le but d'une fondation métaphysique, il amorce ici la description d'un rapport entre les choses du monde et la pensée, lequel se déroule selon l'inhérence à l'extension ou à la corporéité et selon la passivité et lequel présuppose l'union de l'âme et du *meum corpus* comme modalité de la pensée qui puisse concevoir spécifiquement cette relation.

Réfléchir sur le statut du monde dans la pensée de Descartes met en jeu un champ où la passivité opère en suivant une double démarche : selon les mots de l'auteur, il y a d'un côté une passivité de l'âme par rapport aux idées des choses sensibles, tandis qu'il y a une faculté active qui les produit. Cependant cette même faculté active de représentation ne les produit pas

¹⁶ *Idem, Meditationes...*, AT VII, 78 ; IX, 62.

¹⁷ *Ibidem*, AT VII, 88–90 ; IX, 70–71.

¹⁸ *Ibidem*, AT VII, 79 ; IX, 62–63, nous soulignons.

selon sa propre volonté mais elle est présentée comme totalement inhérente à la substance corporelle, dont la validité est fondée métaphysiquement dans la possibilité d'être pensée.

Ce qu'on veut mettre en évidence, c'est alors l'importance que la notion de passivité possède : il ne s'agit pas seulement de déceler une passivité, voire une réflexivité, de l'âme envers elle-même en tant que possibilité de l'âme de « se sentir » ; au contraire, en partant d'une remise en jeu des choses du monde par la preuve de leur existence, il s'agit de reconsidérer cette passivité comme la notion qui permet de décrire le passage des « idées des choses » au champ phénoménal – ontologique – des choses.

La réflexion porte donc sur le problème de la connaissance sensible en tant que « basse continue » des différents domaines que Descartes explore, à partir de la métaphysique en passant par la physique (*Traité du monde, Dioptrique*) jusqu'au champ de la morale (*Les passions de l'âme*).

Il faut souligner en particulier la notion de passivité dans ce dernier ouvrage de philosophie morale, qui peut être considéré comme le pivot de l'interrogation cartésienne autour de l'entrelacement de l'âme et du corps. Cela signifie qu'il faut considérer d'abord le type de relation entretenue entre les corps extérieurs et l'âme par l'intermédiaire du corps auquel elle est unie, et donc qu'il faut essayer de comprendre le fonctionnement du niveau de la connaissance du monde. Ce qu'on propose ici c'est de suivre, au sein de la visée métaphysique et morale de Descartes, ce qu'on a identifié comme le scénario cartésien de la passivité, afin de laisser entrevoir le déroulement du problème de la connaissance du monde.

Dans la première partie des *Passions de l'âme* qui concerne une description mécaniste de la physiologie des passions, on retrouve un examen des composantes actives et passives qui peut être rapproché du passage de la sixième *Méditation* qui vient d'être citée : il s'agit d'analyser du point de vue physiologique le p à t i r de l'âme selon deux rapports à la fois : d'un côté, le rapport avec le corps auquel elle est unie, de l'autre, le rapport de ce dernier relativement aux objets du monde.

Le modèle développé par Descartes à ce propos se fonde sur le processus de liaison entre une cause (active) et un effet (côté de la passivité) en montrant l'action des objets « contre » les organes de sens : les objets causent le mouvement local des corps transparents qui se transmet aux nerfs, aux esprits animaux et au cerveau, de sorte qu'il y a différents types de mouvements en fonction des différentes choses qui se montrent.

Dans ce cadre l'on voit se produire une première définition du concept de passion dans l'article XVII : on peut généralement définir comme passions de l'âme « toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se

trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentés par elles »¹⁹.

Cette définition a son origine dans la volonté de Descartes de distinguer les passions des actes volontaires de l'âme qui ne dépendent que de cette dernière; ce que l'on doit remarquer ici c'est le fait que le questionnement du domaine perceptif et de la connaissance est situé au sein du problème de la passion parce que la représentation ou l'idée de l'âme est l'effet de sa passivité face à la transmission du mouvement de l'extérieur à l'intérieur.

À cet égard, l'article XXIII met directement en relation le mécanisme perceptif avec le sentir de l'âme :

la lumière d'un flambeau [...] le son d'une cloche, ce son et cette lumière sont deux diverses actions, qui, par cela seul qu'elles excitent deux divers mouvements en quelques-uns des nos nerfs, et par leur moyen dans le cerveau, donnent à l'âme deux sentiments différents, lesquels nous rapportons tellement aux sujets que nous supposons être leur causes, que nous pensons voir le flambeau même, et ouïr l cloche, non pas sentir seulement des mouvements qui viennent d'eux²⁰.

C'est dire qu'il est légitime, ayant soustrait le monde sensible de l'objection sceptique, d'ébaucher un rapport de passivité qui sert de pont entre l'univers de la pensée et celui des choses. C'est ainsi que l'on peut reconnaître l'introduction de cette direction à partir de la définition des passions de l'âme, surtout lorsque le premier mot utilisé pour les décrire est celui de « perceptions » se référant à l'âme en tant que conscience de soi et de son propre sentir²¹, et pourtant étant « causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits »²² comme on lit dans l'article XXVII.

Descartes développe cette définition préliminaire en suivant deux directions: d'une part, il s'aperçoit de la nécessité de spécifier le sens général

¹⁹ *Idem*, *Passions...*, AT XI, 342 ; dans *Opere 1637-1649*, *op. cit.*, p. 2350.

²⁰ *Ibidem*, AT XI, 346 ; *op. cit.*, p. 2354.

²¹ Voir *ibidem*, AT XI, 343 ; *op. cit.*, p. 2350, en particulier « il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose, que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons. [...] On peut dire que c'est aussi en elle [l'âme] une passion d'apercevoir qu'elle veut ». S'il est vrai que cette passivité radicale peut être définie comme une auto-affection du *cogito* qui se sent sentant ou voulant, et que l'on doit reconnaître à son intérieur une passivité du second degré dans la forme d'une action opérée par l'âme sur elle-même, nous préférons de ne pas envisager ici un sens de l'intériorité de l'âme mais plutôt – tout en considérant les choses en tant qu'événements extérieurs – y voir les passions comme le consentement au mouvement de l'altérité irréductible du monde. Voir J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013, p. 217-243.

²² *Ibidem*, AT XI, 349 ; *op. cit.*, p. 2358. Voir aussi l'article XXIX, AT XI, 350 ; *op. cit.*, p. 2361.

de ces perceptions qui occupent une place intermédiaire entre les actes volontaires et les connaissances évidentes, et qui sont ainsi associées aux pensées confuses et obscures puisqu'elles dépendent de l'union de l'âme avec le corps. Encore une fois, ce que pour l'âme se configure comme une passion reste pourtant étroitement liée au niveau perceptif, tandis que la connaissance sensible ne peut que se fonder à travers une passivité par rapport au mouvement qui vient des choses – ce même statut passif étant accordé aux passions définies comme sentiments (référés au sentir d'un objet sensible) ou émotions (référés au bouleversement de l'âme et à son être assujettie au mouvement qui vient d'ailleurs, qui fait en sorte qu'elle "s'émeut").

Ce même mouvement, provoqué par les objets, permet, de l'autre part, la conservation de la passion pendant que les esprits sont mis en agitation, suivant la durée et l'intensité de cette même agitation. Cette constatation permet ainsi de déceler non seulement un objet qui agit sur l'âme dans un instant singulier du temps, mais aussi un état, un champ de permanence propre à la passivité par rapport à une sensation et, en même temps, un champ d'existence des choses du monde agissant sur l'âme à travers le mouvement.

Autrement dit, la description physiologique de ce mouvement a pour Descartes la fonction de présenter, d'une part, si on veut, l'essence ou le fondement du processus perceptif, et de l'autre, une passivité dans laquelle les volontés de l'âme s'ancrent.

Cependant, l'article XLIV met en évidence l'existence d'une discontinuité entre le niveau physiologique et celui qu'on peut définir psychologique : selon l'exemple de Descartes, même si on a la volonté de dilater ou de rétrécir la prunelle, « la nature n'as pas joint le mouvement de la glande [...] pour élargir ou rétrécir la prunelle, avec la volonté de l'élargir ou étrécir, mais bien avec celle de regarder les objets éloignés ou proches »²³.

À ce point on pourrait se demander si le dualisme des substances (les mouvements des corps et les volontés) paraît ici rétabli en dépit du rapprochement de l'âme et du corps au sein de la passivité de la connaissance sensible. Mais à strictement parler, la question est mal posée car, comme le souligne Kambouchner dans son commentaire, il faut concevoir les deux registres des *Passions de l'âme* en tant que hétérogènes, puisque l'approche psychologique du dénombrement des passions, dans la seconde partie de l'œuvre, ne doit pas forcément avoir l'empreinte de la causalité physique décrite dans la première partie. C'est justement pour cette raison qu'il faut remettre le problème de la dissemblance à sa place, à savoir entre la cause corporelle (les mouvements des esprits dans le corps) et son effet propre, en

²³ *Ibidem*, AT XI, 362 ; *op. cit.*, p. 2372.

tant que l'acte de volonté dérivé d'un contenu de représentation (la « volonté de regarder » l'objet selon l'exemple donné)²⁴.

Si on ne peut qu'admettre une solidarité implicite et souterraine²⁵ entre ces deux démarches, c'est avec la mise en évidence du problème de la passivité et de la connaissance perceptive qu'on peut amorcer l'hypothèse d'un champ d'intersection parmi ces deux domaines, champ qui devrait concevoir unis en lui même l'objet perceptif comme il se présente et une passivité de l'âme, consentant le jaillissement d'une intention volontaire neutre.

Cette idée peut être mieux spécifiée – dans une réflexion qui met Descartes sous la lumière de l'enjeu phénoménologique – à travers l'analyse de l'admiration parmi les passions primitives indiquées par l'auteur²⁶.

À strictement parler l'admiration²⁷ est définie dans l'article LXX comme « une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires »²⁸. Elle atteste donc la présence de l'objet au niveau de la sensibilité en le considérant comme une nouveauté qui, selon les mots de Descartes, « fait impression ». En d'autres termes, l'admiration est une passion qui a comme objet « seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport

²⁴ Le problème de la dissemblance entre la chose perçue et sa représentation est posé dans le premier et le quatrième Discours de la *Dioptrique*, où le phénomène de la lumière devient le centre de l'argumentation qui porte sur le mouvement des corps qui causent les sensations, ainsi qu'à propos du fonctionnement des organes de sens, dans le cadre du dépassement de la théorie des espèces intentionnelles qui étaient encore au centre de la gnoséologie du XVIème siècle. On doit souligner ici que, dans ce contexte, la vision ne se rend possible que par une action, un mouvement ou une tendance à se mouvoir qui vient des objets, cependant cette dissemblance entre les choses et les perceptions ne conduit pas vers la séparation des deux substances. Tout autrement, elle entraîne avec elle une compromission encore plus marquée entre la pensée et les choses, grâce à l'analyse du mouvement. Voir R. Descartes, *Dioptrique*, AT VI, 81–93, 109–114, dans R. Descartes, *Opere...*, *op. cit.*, p. 118–134 et 158–164.

²⁵ D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. Vol. I Analytique*, Albin Michel, Paris 1995, p. 236.

²⁶ Voir R. Descartes, *Passions...*, AT XI, 373 ; *op. cit.*, p. 2386; AT XI, 380, *op. cit.*, p. 2394. Comme on l'a dit, le contexte où l'admiration est insérée est un traité de morale qui veut enquêter dans quelle mesure l'âme peut ou doit se laisser porter par le corps vers les objets nouveaux qu'elle perçoit. L'admiration dans un sens est au fondement de la morale, mais dans ce contexte on pourrait aussi dire qu'elle en est en deçà, qu'elle la précède.

²⁷ Le statut de l'admiration possède une tradition ancienne et représente souvent l'état du commencement de la réflexion philosophique en générale. Déjà chez Platon (*Théétète*, 155 d) et Aristote (*Métaphysique* A2, 982 b 12) ce terme est utilisé en ce sens, et ici, comme chez Descartes, l'admiration ne comprend pas d'aspects axiologiques qui la lieraient à une valeur positive ou négative.

²⁸ *Ibidem*, AT XI, 381 ; *op. cit.*, p. 2396.

avec le cœur et le sang [...] mais seulement avec le cerveau »²⁹, et qui dépend de la force du mouvement « subit et inopiné qui change le mouvement des esprits »³⁰.

Il faut bien considérer le caractère préliminaire³¹ de cette passion – au sens logique aussi bien qu'au sens empirique – comme l'élaboration d'un champ ou le niveau physiologique de la passivité du corps par rapport aux objets se joint à une *attention* psychologique, voire à une passion, qui adhère à son objet puisqu'elle consiste à l'attestation de sa phénoménalité. L'admiration constitue alors l'idée centrale qui décèle un champ ontologique en tant que condition de possibilité de l'action des corps sur l'âme et au même temps des actes de volonté qui opèrent à partir de la présence ou de l'absence de l'objet.

Attirer l'attention sur ce point, auquel on est parvenu à travers une lecture, pour ainsi dire oblique des textes cartésiens et délibérément excentrique par rapport au but théorique de l'auteur, entraîne avec lui, en le mettant en rapport avec la démarche phénoménologique, un double questionnement.

Dans quelle mesure est-ce qu'on peut tracer une continuité entre le problème de la passivité par rapport aux objets des sens décelé chez Descartes et les réflexions de Merleau-Ponty sur le champ perceptif ? Plus directement comment Merleau-Ponty a-t-il interprété et fait progresser le rôle de la passivité dans son oeuvre ?

Et d'ailleurs, pourrait-on éclaircir, à travers la notion de passivité et la description de la perception, le passage de la pure « pensée de voir et de toucher » au niveau du *sens* phénoménologique ?

L'intérêt de Merleau-Ponty s'installe entre la position de l'existence du monde, et de la possibilité qu'en dérive d'en faire une phénoménologie, et la possibilité de penser l'union de l'âme et du corps. Si d'un côté il réfléchit à partir de ce qui chez Husserl n'a pas été thématisé³² mais laissé à la phénoménologie comme possibilité ouverte, de l'autre, il se tourne vers la nécessité de réfléchir à partir du dépassement de la distinction entre âme et corps, entre sujet et objet. Par cette voie, l'horizon merleau-pontien se constitue à travers le dialogue parfois explicite et parfois implicite avec Descartes et Husserl dès *La structure du comportement* et *Phénoménologie de la perception*.

Toutefois, dans cet article, on voudrait plutôt se focaliser sur le problème de la passivité tel que Merleau-Ponty l'introduit dans le cours de 1954 *L'institution, la passivité*, en passant d'abord à travers le cours de 1953

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ D. Kambouchner, *L'homme des passions...*, *op. cit.*, p. 236–240.

³² Voir M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, dans *Signes*, Gallimard, Paris 1960.

Le monde sensible et le mode de l'expression. C'est dans ce dernier cours, en effet, que le domaine de la perception est interrogé à nouveau frais et poussé vers une pensée plus ouvertement ontologique où le sens de la perception joue un rôle analogue à celui que l'on a analysé à travers l'admiration :

[le lecteur] pouvait croire que c'était primat de la perception au sens ancien: primat du sensoriel, du donné naturel, alors que pour moi la perception était seulement un mode d'accès à l'être [...]. Il pouvait croire que ce n'était là qu'une phénoménologie – introduction qui laissait intacte la question de l'être, alors que je ne fais pas de différence entre ontologie et phénoménologie, que l'étude de l'être du sens qui restait nécessaire après cette phénoménologie en serait indépendante alors que, selon moi, dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes³³.

Dans la tentative de dépasser les concepts classiques, qui posaient une séparation eidétique ou substantielle entre sujet et objet empêchant une démarche radicale à partir de la perception, Merleau-Ponty propose une nouvelle lecture de ces derniers à la lumière du concept d'expression. L'auteur définit l'expression³⁴ comme la propriété d'un phénomène d'en faire connaître un autre qui n'est pas encore donné ; c'est en ce sens que la chose exprime le monde et l'homme qu'y est présent comme surgissement de vérité : le sens n'est pas celui de la pensée, il ne s'agit pas d'une essence, mais d'une « armature du paysage »³⁵ ou d'un sens tacite qui apparaît au niveau perceptif.

Le champ perceptif, ayant un sens qui est déjà là, n'est pas investi d'une forme de la pensée, mais se met en forme pour la pensée (corporelle) et se révèle en celle-ci dans une proximité et une distance : bien qu'il reste au-delà de la pensée, il « se révèle par sa vibration en moi »³⁶.

Cette mise en forme en-deçà de l'opérativité du sujet, cette vibration ou *agencement interne*, comme le définit Merleau-Ponty en parlant d'expression, ne peuvent que nous adresser à essayer de comprendre dans quel sens nous pouvons parler de mouvement et de passivité et quel par quels moyens cela nous démontre un type de continuité par rapport à l'univers cartésien.

À travers une réflexion sur le corps, tirée du dernier Husserl et de la reprise du problème de l'être en situation du sujet chez Heidegger, Merleau-Ponty dans le texte du 1953 annonce un dépassement de la notion

³³ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le mode de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Metis Presses, Genève 2013, p. 46.

³⁴ Voir *ibidem*, p. 48.

³⁵ Voir *ibidem*, p. 49.

³⁶ *Ibidem*.

de conscience en tant que sphère unitaire de sens et arrive à proposer son installation au sein du domaine du perceptif – effort qui était déjà présent dans *Phénoménologie de la perception*.

Cette installation peut être définie étant à la fois passive et active : en considérant la notion d'écart d'une figure sur le fond, il s'agit de décrire une conscience « louche »³⁷, qui perçoit pendant qu'elle s'établit sur un fond d'imperception, puisque « le fait qu'on a conscience de ceci veut dire aussi qu'il y a cela qui n'est pas dit »³⁸. Ce type d'agencement ou de mouvement interne que l'on a vu caractériser le champ ontologique, vise donc à entrelacer l'activité productrice de sens avec la passivité de ce qui est déjà-là et qui donne la possibilité d'avoir des nouvelles perceptions. La dialectique qui est en train de s'amorcer ici entre visibilité du donné et son invisibilité constitutive (l'objet en tant que non encore manifesté) peut être alors traduite dans les termes d'une dialectique entre passivité et activité qui ne considère pas la passivité comme dépendante d'une activité qui la cause, mais qui en est un niveau préliminaire de la donation possible.

Ce qui chez Descartes – selon la description physiologique qu'il en donne – ne pouvait se présenter qu'en tant que passivité « de » l'âme, se déclinant dans certaines formes de la pensée face aux choses du monde, dans le contexte phénoménologique se donne comme une logique de l'écart qui est commune à la pensée aussi bien qu'aux choses³⁹ et qui porte vers le dépassement de cette dichotomie.

Par ailleurs, ces deux approches théoriques impliquent une réflexion sur la passivité à deux niveaux : au niveau mécaniste pour Descartes et selon le développement phénoménologique de la notion d'intentionnalité opérante et de synthèse passive⁴⁰ pour Merleau-Ponty. Dans les deux cas, on reconnaît une grande implication de cette passivité avec le problème du mouvement.

Ce dernier est indiqué comme la cause authentique des représentations sensibles chez Descartes, et il est à la base du fonctionnement des esprits animaux dans le corps de l'homme et dans les passions de l'âme qui se produisent à partir de l'ouverture au monde produite par l'admiration. En

³⁷ *Ibidem*, p. 51. Ce terme peut indiquer à la fois la forme du verbe loucher, au sens de « lorgner », et la forme adjectivale dans le sens de « équivoque ». Cette ambiguïté sémantique désigne la complexité de ce renvoi continue entre le perçu et l'altérité de la chose.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Voir *ibidem*, p. 54, en particulier : « Double rapport: le perçu est pour être pensé, la pensée est du perçu ».

⁴⁰ Il serait intéressant aussi de développer la réflexion proposée à la lumière d'une analyse ponctuelle de la notion de synthèse passive dans l'argumentation donnée par Husserl et dans son lien avec le problème phénoménologique de la genèse du sens.

d'autres termes le principe de mouvement permet de maintenir la solidarité ouverte par l'admiration, qui se fait entre les deux ordres, matériel et celui de la pensée. Ce faisant, il institue une passivité qui fonde les raisons de cette union à l'intérieur d'un système qui demeure, de même, dualiste.

D'autre part, Merleau-Ponty identifie le phénomène du mouvement comme « appartenant au monde sensible et y révélant déjà rapports expressifs corps – monde naturel »⁴¹.

Comment expliciter ce lien qui est ébauché entre le mouvement, dans le champ perceptif, et l'expression telle qu'on l'a définie auparavant ?

Merleau-Ponty envisage notamment une troisième voie pour dépasser l'empirisme et l'analyse réflexive⁴² et pour se colloquer dans l'apparaître du mouvement et afin d'observer ce qu'il y est impliqué. Tout en rejetant aussi bien la notion de mouvement objectif que l'approche tachée d'idéalisme, Merleau-Ponty parcourt les notions de la *Gestalt Psychologie*, même sans partager ses fondements théoriques, afin d'en tirer les outils pour de se référer au mouvement comme champ phénoménal, lieu de l'inhérence mutuelle du corps propre et du monde.

S'insérer dans le phénomène du mouvement signifie alors « reprendre directement l'intuition du mouvement »⁴³ en tant que caractère d'un champ perceptif qui se temporalise, qui est en devenir. Il s'agit de concevoir un agencement interne à la perception – celui qui suit la structure figure-fond – comme l'acte de naissance à la perception de tout mouvement ou action possible.

Le mouvement, selon la notion d'expressivité, décèle alors un champ ontologique passif au sens transcendantal, et non plus par rapport à la substantialité de la conscience ou de la pensée.

Finalement on peut trouver cette même dialectique dans les deux concepts centraux de la réflexion de Merleau-Ponty en 1954–1955, celui d'« institution » et celui de « passivité ». Comme le souligne Lefort⁴⁴, ces deux notions dans leur diversité empiètent l'une sur l'autre : si on considère l'institution comme un commencement ou une donation de sens, il faut souligner qu'elle ne peut pas se faire qu'à partir de son passé, d'un déjà-là au niveau perceptif, et, en même temps, il faut s'adresser à un champ ontologique passif qui se fait révélateur de la modalité d'être au monde d'une conscience corporelle. Cette modalité est indiquée comme dépendance, comme imposition d'un altérité

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible...*, op. cit., p. 68.


⁴² *Ibidem*, p. 70, en particulier : « Il s'agit de savoir ce que le mouvement veut dire et non ce que contient notre concept verbal de mouvement ».

⁴³ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁴ C. Lefort, *Préface*, dans M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, Belin, Paris 2015.

ou encore comme consentement au monde, et ouvre la possibilité de penser la passivité du corps et de l'âme qui s'avère à partir de la perception.

Le motif transcendantal décelé au sein de cette passivité ontologique avec son mouvement propre se présente comme l'envers ou le fondement de l'activité d'institution, comme « la passivité de notre activité »⁴⁵ qui peut être rapprochée aux mots que Descartes dédie encore à l'admiration : la passion qui se fait fondatrice de l'ouverture au monde ne le fait qu'à travers un écart *s u b i*, une « différence »⁴⁶ des connaissances préalables, d'autant plus que cette différence simplement *s e d o n n e*.

Pour ébaucher une conclusion, le scénario de la passivité qui mène de Descartes à Merleau-Ponty, en passant pour le problème du monde et de la perception, prévoit le renversement du sens de la métaphysique qui ne cherche plus à opérer une fondation au niveau de la pensée mais au niveau de l'être et du surgissement du sens. Et c'est donc grâce à ce questionnement du sens à l'état naissant que la passivité physiologique de l'âme par rapport aux corps devient un enjeu au niveau eidétique, éclaircissant le fait que « ce n'est pas moi qui me fait penser, pas plus que ce n'est pas moi qui fais battre mon cœur »⁴⁷. 

FEDERICA FRATTAROLI – doktorantka w dziedzinie historii oraz nauk społecznych i filozoficznych na Università degli Studi di Roma “Tor Vergata” pod kierunkiem Tonino Griffero. Magisterium w zakresie nauk filozoficznych na Università degli Studi di Milano pod kierunkiem Elio Franziniego. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na fenomenologii, estetyce, metafizyce, teorii reprezentacji i obrazu oraz filozofii sztuki. Realizuje projekt badawczy poświęcony myśli M. Merleau-Ponty'ego (*Expression, Language and word in M. Merleau-Ponty. Phenomenological sense and Morphology of Genesis*). Współpracuje z *Sensibilia. Colloquium on Perception and Experience* i jest członkiem zespołu redakcyjnego *Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience*.

FEDERICA FRATTAROLI – is a Ph.D. Candidate in History and Philosophical and Social Sciences at the University of Rome Tor Vergata (XXX Cycle) under the supervision of Tonino Griffero. She got her Master in Philosophical Sciences at the University of Milan under the supervision of Elio Franzini. Her academic interests concern phenomenology, aesthetics, metaphysics, theory of representation and image, philosophy of art, and she is developing a research project on M. Merleau-Ponty's thought (*Expression, Language and word in M. Merleau-Ponty. Phenomenological sense and Morphology of Genesis*). She participates in the activities of *Sensibilia. Colloquium on Perception and Experience* and she is a member of the editorial team of *Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience*.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 270.

⁴⁶ R. Descartes, *Passions...*, AT XI, 384 ; *op. cit.*, p. 2400.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible...*, *op. cit.*, p. 270.