



Merleau-Ponty et la critique des fondements philosophiques de la Nature cartésienne

Par MARIANA LARISON

Université de Paris I – Universidad de Buenos Aires

Au début de la deuxième partie du cours consacré à la notion de *Nature* au Collège de France pendant l'année universitaire 1956-1957 (« La science moderne et l'idée de Nature »), Merleau-Ponty établit de manière synthétique mais très claire toute la portée que garde à ses yeux la discussion autour de la notion de *Nature*. D'après notre auteur, il y aurait trois moments décisifs dans la construction historico-philosophique de cette notion. D'abord, une première conception, issue de « l'héritage aristotélicien et stoïcien »¹, selon laquelle la Nature est une forme vers laquelle tendent téléologiquement les natures particulières. Ensuite survient un deuxième moment, « qui bouleverse l'idée de Nature »², accompli par ceux que Merleau-Ponty appelle « les cartésiens »³. Cette vision générale culminerait avec Kant, après qui une troisième voie serait ouverte. Selon Merleau-Ponty, cette voie serait celle de Schelling, de Bergson et de Husserl⁴.

Merleau-Ponty ne s'arrêtera point sur le premier grand moment de cette histoire, ni dans ce séminaire ni ailleurs. Il s'attachera, en revanche, très soigneusement à suivre l'évolution du concept de Nature tant dans la « tradition cartésienne » que dans le troisième moment qui lui est opposé. Le tournant des « cartésiens », dira Merleau-Ponty, est caractérisé par la radicalisation de la notion d'*infini* propre à la tradition judéo-chrétienne et

¹ *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, textes établis et annotés par Dominique Ségler à partir des notes d'étudiants, de notes personnelles et des résumés de cours de Merleau-Ponty, Paris, Éditions du Seuil, collection « Traces écrites », 1995. Désormais noté *N*.

² *N*, p. 117.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *N*, p. 59-110.

par la conception qui s'ensuit d'un *naturé* extérieur tant à Dieu qu'à l'homme. Comme nous le verrons par la suite, cette idée de Nature rebondit dans une « conception objective de l'Être »¹. Mais elle met également en relief un problème qui traverse l'histoire de la notion : la place inclassable de l'organisme vivant, et plus particulièrement du corps, dans l'étude de la Nature. En effet, soutient Merleau-Ponty, de Descartes au Kant de la *Critique du jugement*, la place des corps vivants sera toujours motif d'embarras. Elle constitue le « problème posé par les résidus de l'opération inaugurée par Descartes »².

Cette tension à l'intérieur du projet cartésien donne ainsi lieu à une double conception de la Nature, le problème de l'organisme venant questionner le type de production spécifique dont il s'agit dans la Nature. La manière dont nous pensons la production naturelle, remarque Merleau-Ponty, suppose déjà un certain rapport à l'Être. Il y aurait, donc, chez Descartes, une double conception de la Nature, estime Merleau-Ponty, parce qu'il y aurait aussi deux manières différentes de considérer l'être lui-même. Cette dualité sera manifeste, pour notre auteur, dans la différence posée entre l'être de la Nature physique en général et l'être de l'existant en particulier. Dans le premier cas, la Nature est conçue comme une « existence en soi, sans orientation, sans intérieur »³, « elle est la réalisation extérieure d'une rationalité qui est en Dieu »⁴. Dans le second cas, une seconde Nature qui échappe à l'entendement s'entrevoit dans l'union de l'âme et du corps et ne nous permet plus de parler d'une ontologie de l'objet mais d'une ontologie de l'existant.

Nous essayerons ici de voir quel est le sens de la critique merleau-pontienne des cartésiens, et en quel sens elle peut constituer un éclairage utile du projet merleau-pontien. À cette fin, il nous faudra d'abord analyser le sens de la critique merleau-pontienne des cartésiens. Ce qui nous contraindra à déterminer, en tout premier lieu, la nature de cette tradition en tant que telle, ou, plus exactement, ce que des philosophes comme Descartes et Leibniz partagent de commun aux yeux de Merleau-Ponty. Ensuite, il s'agira de voir dans quelle mesure cette tradition s'inscrit dans un contexte plus vaste, celui de l'ontologie de l'objet. Enfin, nous tenterons de comprendre pourquoi cette tradition laisse néanmoins la place, aux yeux de Merleau-Ponty, à une deuxième conception de la Nature et de l'être, et nous tirerons les

¹ *N*, p. 117.

² *N*, p. 118.

³ *N*, p. 27.

⁴ *Ibid.*

conclusions de ces critiques pour le dernier projet ontologique merleau-pontien.

Le projet des cartésiens

L'innovation cartésienne

Ce qui distingue, aux yeux de Merleau-Ponty, la conception moderne de la Nature inaugurée par Descartes au XVII^e siècle de celle des anciens et des médiévaux, c'est l'incorporation et la radicalisation de l'idée d'infini judéo-chrétienne.

L'élément neuf réside dans l'idée d'*infini*, due à la tradition judéo-chrétienne. À partir de ce moment, la Nature se dédouble en un *naturant* et un *naturé*. C'est alors en Dieu que se réfugie tout ce qui pouvait être intérieur à la Nature. *Le sens se réfugie dans le naturant* ; le *naturé* devient produit, pure extériorité. [...] C'est Descartes qui va poser, le premier, la nouvelle idée de Nature, en tirant les conséquences de l'idée de Dieu¹.

La Nature comme conséquence de l'idée de Dieu peut se résumer, d'après Merleau-Ponty, dans l'idée d'une Nature-*naturée* conçue comme étendue, étendue divisible indéfiniment et tout homogène, composée de *partes extra partes*, sans limites. Elle est pure extériorité et pure existence actuelle. Or s'il apparaît évident que la notion cartésienne d'*étendue* peut se résumer parfaitement à l'aide des caractéristiques précédemment évoquées, ce l'est beaucoup moins dans le cas de Leibniz. Cependant, dans ses notes de travail, Merleau-Ponty considère à plusieurs reprises la pensée de Leibniz comme un cas particulier de celle des cartésiens. C'est ainsi qu'il peut affirmer, dans les notes préparatoires du plan de travail de son œuvre posthume *Le Visible et l'invisible* : « Je dois donc dans l'introduction montrer que l'être de la science est lui-même partie ou aspect de l'Infini objectivé [...] De là le chapitre sur Descartes, Leibniz, l'ontologie occidentale [...] »² ; ou encore plus clairement : « J'éclaire mon projet philosophique par recours à Descartes et Leibniz »³. Mais qu'est-ce qui peut justifier cette généralisation de positions

¹ *N*, p. 26.

² *Le Visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 230. Désormais noté *VI*.

³ *Ibid.*

a priori aussi diverses que celles de Descartes et Leibniz, et leur réunion sous le qualificatif de « tradition cartésienne » ?

Il convient, en effet, de bien faire la part des choses. Descartes, à la différence des anciens et des médiévaux, mais surtout de ses contemporains, propose une conception non atomiste de la matière. Il dissocie la notion de *matière* de celle de *corporalité* et l'identifie à celle de *substance*. Ce faisant, il propose comme élément physique ultime la matière, non pas au sens d'un corps, mais au sens d'une étendue mathématique. Parce que la matière est comprise dans un sens essentiellement mathématique, elle est étendue, continue et homogène. Et parce que l'élément primaire de la physique est la matière, la Nature au sens physique est pensée à partir de ces caractéristiques.

Contre Descartes, Leibniz soutient que l'étendue n'est pas une substance. Il sépare la notion d'*étendue* de celle de *substance*, et le concept de *substance* de celui de *matière physique*. Il appellera « monade » la substance simple, celle où — selon le § 3 de la *Monadologie* — « il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible »¹. L'étendue — comprise comme ce qui n'a pas de limites —, le continu mathématique et l'infini renvoient, chez Leibniz, à Dieu. Comme l'affirme le § 42 de la *Monadologie* : « Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu ». Ces monades sont les éléments atomiques des choses, dont les corps sont composés. Or, étant donné que, par principe, tout être créé est sujet au changement et que les monades ne peuvent être modifiées de façon externe, il s'ensuit que « les changements naturels des Monades viennent d'un principe interne »². Leibniz appelle « entéléchies » ces substances simples ou monades créées, qui obéissent à une certaine perfection et autarcie et qui ont, en elles-mêmes, la source de leurs mouvements³. On retrouve donc, ici, l'âme absente du monde physique de Descartes, non pas dans la matière mais dans la substance. Leibniz confère ainsi à la substance le mouvement perdu, et au possible sa place dans la constitution du monde.

Qu'est-ce que les conceptions de l'infini de Descartes et Leibniz partagent alors de commun, aux yeux de Merleau-Ponty, si le *contenu* de la notion de *Nature* diffère chez ces deux philosophes ? La question qui s'im-

¹ Leibniz, *La Monadologie*, édition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Émile Boutroux, Librairie Delagrave, Paris, 1978.

² Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, § 11.

³ Cf. Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, § 18.

pose est de savoir à quoi pense Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que « l'élément neuf [de la pensée cartésienne] réside dans l'idée d'*infini* ». Cela ne signifie certainement pas que la notion même d'*infini* constitue la nouveauté. Comme Merleau-Ponty le dit avec justesse, et comme cela a été largement démontré, cette notion appartient à la tradition judéo-chrétienne. Si l'*infini* dont il est question pour les modernes ne peut être assimilé à celui des Grecs, c'est précisément parce qu'il est déjà proprement chrétien. Il nous semble dès lors plus plausible de penser que, d'après Merleau-Ponty, il s'inscrit dans la notion chrétienne d'*infini* un élément que Descartes prélève et qui ouvre l'espace à une nouvelle façon de penser la Nature — partagée par ceux que Merleau-Ponty appelle « les cartésiens ».

Mais quel serait alors cet élément inhérent à la notion d'*infini* qui ne s'identifie pas à elle ? Lequel de tous les aspects qui composent la notion d'*infini* constitue-t-il, aux yeux de Merleau-Ponty, l'innovation cartésienne à l'égard de la Nature ? Pour répondre à ces questions, il nous faut d'abord établir les traits fondamentaux de l'évolution historico-philosophique de ce concept.

La notion d'infini

Si l'on parcourt très rapidement l'archéologie de la notion d'*infini* depuis la pensée hellénistique jusqu'au XVII^e siècle, on remarque qu'elle a subi toute une série de transformations qui aboutissent à une inversion totale de son sens classique chez les Grecs. On le sait, l'idée d'*infini* qui prévaut dans la période hellénistique classique est celle d'Aristote, pour qui l'*infini* n'existe qu'en puissance¹. Dans le *kosmos* ancien, totalité fermée dont les éléments constituants formaient une unité organique, l'*infini* se trouvait du côté de la puissance, c'est-à-dire de ce qui n'avait pas de forme, en opposition à la pure et parfaite entéléchie².

La pensée médiévale, dès l'origine, opère à l'intérieur de ce *kosmos* une profonde scission entre l'ordre de la transcendance divine et éternelle, identifiée à l'*infini*, et le monde terrestre et corruptible, identifié, lui, au fini³.

¹ Cf. Aristote, *Physique. Tome I (I-IV)*, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926, I, III, ch. 6, 206a 1 sq.

² Cf. Aristote, *Métaphysique*, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1933, 1071a 36 sq.

³ Dès les premiers Pères de l'Église, cette vision a caractérisé la pensée médiévale. Cf., par exemple, Origène, *De principiis*, II, 9, I. Origène est un bon exemple dans la mesure où, comme le dit Gilson, il « offre pour nous cet intérêt de représenter assez exactement la version chrétienne d'une vue de l'univers dont la version païenne peut

Cette identification, achevée par les néoplatoniciens, pose la question de la notion même d'*infini* dans ce nouveau contexte. L'interdiction aristotélicienne d'un infini en acte est résolue par l'idée d'un Dieu infini, qui peut être en acte en tant qu'il n'appartient pas au monde mais le transcende. Cette infinité, notre entendement fini ne peut la comprendre. L'approche de l'infini sera la plupart du temps pensée de façon négative par la philosophie médiévale¹. Comme Gilson l'a bien montré², c'est Henri de Gand qui élabore, à la fin du XIII^e siècle, une conception positive de l'infini. L'infini devient alors un trait positif : est infini celui qui possède la perfection comme l'un de ses attributs³. Duns Scot développera plus tard cette notion, et fera de cette perfection une obligation d'existence pour le sujet dont elle est prédiquée. Face à la contingence du fini, l'infini est, lui, nécessaire⁴.

Au XV^e siècle, Nicolas de Cuse accomplira un grand pas vers la Modernité en radicalisant la conception positive de l'infini et en faisant de celle-ci la voie de la connaissance du fini. Sous l'influence du néoplatonisme, Dieu sera considéré comme l'unité absolue qui contient tous les éléments opposés de l'univers. L'univers, quant à lui, ne sera pas autre chose que le

se lire dans les *Ennéades* de Plotin » (É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des Origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Payot, 1999, p. 58).

¹ Bien évidemment, il conviendrait de distinguer au sein même de cette « pensée médiévale » toute une série de nuances à l'égard de cette voie négative. Ainsi, lorsque Plotin nie dans les *Ennéades* la possibilité de la compréhension de l'Un transcendant, cela est dû au fait que, en tant que transcendant, il est au-delà de l'être et partant incompréhensible (cf. *Ennéade* v, ch. 4-5, dans *Ennéades*, texte établi et édité par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1931). Augustin, en revanche, dira que Dieu, bien que transcendant, participe de l'être. S'il ne nous est pas permis d'accéder à cet être transcendant, c'est parce que, celui-ci étant infini, notre entendement fini ne peut pas le comprendre (Cf. *Cité de Dieu*, L. XII).

² É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York et London, 1955, p. 571-72.

³ « Le mot *infini*, non pas seulement en Dieu mais aussi dans les créatures, signifie principalement que quelque chose est posé ou affirmé » ; « En Dieu ainsi que dans les créatures, le mot *infini* implique une affirmation, même s'il l'exprime sous la forme d'une négation ou d'une privation (de limites) », H. de Gand, *Summa* II, art. 44, qu. 2, in I. Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, George Allen and Unwin, Londres, 1972, p. 67-68 (nous traduisons).

⁴ « *Further, for Duns Scotus, because God is infinite being he is necessary being. Created being is contingent, dependent, so by contrast with God, finiteness implies the contrary of necessity, namely contingency* » (I. Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, op. cit., p. 68).

déploiement divin. Si Dieu est infini, l'univers, en tant que première manifestation de son déploiement, sera indéfini. La totale transcendance divine, caractéristique de la pensée médiévale, est donc remise en question. La transposition totale de l'infini en acte à l'univers ne sera pourtant accomplie que par Giordano Bruno. C'est lui qui mettra radicalement en cause l'idée aristotélicienne d'un univers limité, et affirmera l'univers comme étendue infinie et actuelle. Il la caractérisera, à la suite de Nicolas de Cuse, comme une étendue mathématique, car « selon un ordre admirable, les éléments sont constitués par Dieu, qui a tout créé en numéro, poids et mesure »¹.

Descartes et Leibniz

Qu'est-ce que Descartes fait alors, selon Merleau-Ponty, de cette idée ? « Bruno [...] prélude aux Temps modernes en entrevoyant l'idée d'une infinité du Monde et d'une pluralité des Mondes possibles, mais, cependant, il parle encore d'une Âme du Monde »². En effet, en tant que manifestation et déploiement de Dieu, l'univers de Bruno conservait encore une certaine profondeur. De son côté, Descartes ne laisse plus d'épaisseur possible à la substance étendue. Or si l'innovation de Descartes consiste, d'une part, à soustraire l'âme à l'idée de matière — comme c'était encore le cas chez Bruno —, et, d'autre part, à la penser malgré tout sous le modèle d'un continu mathématique — à la différence des atomistes —, c'est précisément en raison de cette innovation qu'il doit faire dépendre l'ordre des existences de la nécessité divine. La Nature n'ayant plus d'intérieur, la finalité se trouvera tout entière en Dieu. Le monde, affirme Merleau-Ponty, n'est ainsi qu'une suite de ce surgissement illimité qu'est Dieu, et la Nature une nécessité qui ne peut pas être autre que ce qu'elle est³. Le monde est une idée nécessaire qui dérive de l'infinitude divine, celle-là étant comprise comme le tout des essences.

« Je fis voir [affirme Descartes cité par Merleau-Ponty] quelles étaient les lois de la nature ; et, sans appuyer mes raisons sur aucun principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai [...] à voir qu'elles sont telles qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées [...] ». Si Dieu est infini, il en résulte certaines

¹ N. de Cuse, *La docte ignorance*, introduction, traduction et notes par Hervé Pascua, Paris, Payot & Rivages, 2007, II, ch. 13.

² *N*, p. 23-24.

³ *N*, p. 171.

lois, lois de tout Monde possible. La Nature, c'est l'autofonctionnement des lois qui dérivent de l'idée d'infini. Or, quand on admet que l'existence du Monde est contingente, suspendue à un acte créateur, alors, une fois posée l'existence d'un Monde, l'essence de ce Monde dérive, de façon nécessaire et intelligible, de l'infinité de Dieu¹.

L'être du monde se dérive nécessairement de l'essence divine sur le mode de l'être qui est complètement ce qu'il est, ou qui n'est pas du tout.

Une telle philosophie est nécessairement travaillée par le doute et par un certain strabisme. /Ce strabisme, on le voit mieux dans le dilemme de l'être et du néant. Ainsi Descartes dit-il que, lorsqu'il pense à l'Être, c'est d'emblée à l'Être infini qu'il pense, et cela parce que la notion d'Être comporte tout ou ne comporte rien².

Descartes, à l'aide d'une méthode de purification, parvient à établir une étendue qui est l'essence du monde physique. Elle est la réalité objective que l'on saisit lorsque l'on pense de manière claire et distincte. Cette étendue est divisible indéfiniment, elle est pure actualité dans chacune de ses parties. Son essence, affirme Merleau-Ponty, se distingue pourtant objectivement de celle de Dieu, qui est l'objet vraiment objet. Ce que semblerait donc viser Merleau-Ponty à l'intérieur de la conception cartésienne, ce n'est pas tant le contenu objectif de l'essence « monde » que le sens d'être de cette essence : l'être de l'essence « monde » est, au même titre que l'être de l'essence divine, pensé formellement sur le mode d'une idée-limite ou, en termes merleau-pontiens, d'un objet.

Cette distinction [entre réalité objective et réalité formelle] doit s'abolir au niveau de l'objet vraiment infini, l'essence de Dieu enveloppant son existence. La preuve *a priori* est le point extrême de la pensée essentialiste, elle touche l'objet le plus plein, l'infini en tout genre, qui contient en lui-même l'étoffe de toute espèce d'essence³.

Le monde ne peut guère différer de ce qu'il est parce qu'il dérive nécessairement d'une idée et parce qu'*il est essentiellement une idée*. Chez Descartes, « la réalité objective » de l'idée compose l'ordre du réel, c'est-à-dire du monde causal, au point de réclamer, par principe, une *cause de son*

¹ N, p. 27.

² N, p. 171.

³ N, p. 170.

existence dans l'idée. Ainsi, l'idée même d'infini trouvera-t-elle sa cause en Dieu, qui est *cause de soi*, dans une version moderne de l'argument ontologique.

Nulle part, dit Descartes, on ne trouve une chose qui ait pour fin sa disparition. Il y a là l'idée que l'essence se pose d'elle-même. De même qu'il y a inertie en physique (le mouvement rectiligne uniforme se réduisant à soi-même), de même il y a une espèce d'inertie ontologique de l'essence. Pas de principe qui, de l'intérieur, conduit ce qui est au non-être. Ce qui est en tant que cela est, est vrai. Surgissement d'un être qu'on appelle le Monde et qui ne peut pas être un être vrai. Donc l'idée de la Nature résulte de la priorité donnée à l'infini sur le fini. Aussi entrera-t-elle en crise dès que cette priorité sera remise en cause¹.

On comprend donc pourquoi Leibniz tombe aussi sous le coup de la critique merleau-pontienne. En effet, même s'il confère à la substance le mouvement perdu, et au possible sa place dans la constitution du monde, cela ne suffit pas pour échapper à la critique, dans la mesure où le possible de Leibniz ne s'oppose pas du tout à l'idée de l'être comme pure actualité, autrement dit d'un être dérivé nécessairement de l'essence divine comprise comme le tout des possibilités. En fonction de la perfection relative de ces possibilités et de leur compossibilité, c'est-à-dire du principe de non-contradiction interne, l'un de ces mondes est le nôtre. La nécessité de ce monde réside dans le moindre degré d'imperfection par rapport à la perfection divine. Son existence est ainsi une nécessité d'essence.

La coupure établie par Leibniz, affirme Merleau-Ponty, entre le Monde et Dieu n'est pas telle. Dieu ne réalise pas tout le possible ; mais cette coupure ne peut pas être absolue, car il y a des raisons du choix : le meilleur possible. Ce qui signifie que le Monde réalisé est celui qui possède le plus de plénitude. C'est là un problème de minimum et de maximum, mais qui n'a pas été résolu que par une sorte de « mécanique divine » grâce à laquelle le possible le plus lourd est passé à l'acte².

En effet, la réalité des essences devant se soutenir chez Leibniz en quelque chose d'existant et d'actuel — ce quelque chose étant, évidemment, l'entendement divin — elles puiseront leur fondement dans la réalité de l'entendement divin.

¹ N, p. 31.

² N, p. 28.

Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel¹.

Descartes et Leibniz sont tous les deux, aux yeux de Merleau-Ponty, tributaires de l'idée d'infini positif. L'un dans le vocabulaire de l'essence et du fait, l'autre dans celui du possible et de l'actuel. Dieu, ou l'infini, est pensé comme la totalité des essences — d'où dérivent nécessairement les faits — ou comme le tout des possibles — d'où il faut dériver le réel, aussi nécessaire que l'essence par son poids de perfection. Désormais le réel, l'être vrai du monde physique, c'est un être pensé sous le modèle de l'« essentiel », résistant au non-être en raison de son poids de perfection. D'après Merleau-Ponty, Descartes et Leibniz fournissent donc une bonne illustration du problème de l'infini positif, précisément parce que leurs points de départ sont différents. Bien qu'étant de contenu différent, ils partagent une idée de la Nature où le monde, pour exister, est tout entier soutenu dans l'idée de Dieu ou, pourrait-on dire, dans l'Idée tout court.

Descartes : la négation du possible, l'idée que l'être est nécessaire, qu'il dérive avec nécessité d'une position illimitée de lui-même, que la figure cosmologique, la donnée historique, dérive avec nécessité de la donnée théorique, — l'affirmation d'une finalité qui n'est pas un lien entre les choses mais un nom donné au résultat de la nécessité divine ou une manière d'esquisser qu'il n'est pas à son égard une contingence et une surprise.

Leibniz, dans toute la mesure où il s'écarte de la nécessité : l'idée d'un possible qui ne part pas comme une flèche de Dieu à titre de conséquence, à vrai dire de conséquence nécessaire, l'idée d'un possible qui n'est pas seul mais réparti — et l'idée que cependant l'un d'eux est de soi plus près d'exister, privilégié parce que plus pesant, que son poids de réalité, s'entend compte tenu de certaines impossibilités dont l'origine à partir de Dieu est mystérieuse, qui donc ne sont pensables qu'à partir du monde, l'idée donc *entre l'être nécessaire et ce monde, d'une différence radicale qui est celle de l'infinité et de l'existence*².

¹ Leibniz, *Monadologie*, *op. cit.*, § 44.

² Note inédite, Bibliothèque Nationale de France, Fonds Maurice Merleau-Ponty, VIII (NAF 26991), F. 230.

L'idée positive de l'infini est l'idée d'infini entendu comme perfection, « la perfection n'étant autre chose, selon le § 41 de la *Monadologie*, que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire en Dieu, la perfection est absolument infinie ». Le modèle de l'être comme idée est donc, comme le dit bien Merleau-Ponty, celui de l'*ens realissimum*¹.

Si l'on reprend à présent les choses depuis le début, on comprend mieux en quel sens Merleau-Ponty considère que Descartes a été le premier à tirer de façon radicale les conséquences de la conception positive de l'infini à l'égard du monde physique. Leibniz, quant à lui, a été l'un des cartésiens le plus en mesure d'entrevoir les problèmes de cette actualité sans aucune profondeur dans le monde physique, d'où sa tentative de réintroduction du mouvement, au sens dynamique que le mot revêtait chez les Grecs. Mais il n'a guère échappé, lui non plus, aux conséquences de l'établissement d'une conception de l'être qui empêche, par définition, l'intégration du non-être à l'être dès lors qu'il est défini par rapport à une perfection comprise, elle, comme pure actualité sans limites. C'est d'ailleurs avec Leibniz que le propos de Merleau-Ponty gagne en clarté : le problème ne réside pas dans la conception de la matière ou de la substance physique, mais dans celle de l'infini comme actualité sans bornes. Et dans l'idée positive de l'infini qui entre en vigueur au XIII^e siècle avec Henri de Gand, et dont Descartes a tiré effectivement toutes les conséquences à l'égard de la notion de *Nature* au sens physique du mot.

Conclusion : Le résidu de l'opération cartésienne ou la résistance du sensible

Les cartésiens voient la Nature comme la manifestation d'un être infini qui se pose lui-même, qui n'est certes pas Nature au sens ordinaire du terme, mais dont la production, le nature, possède les mêmes caractères de nécessité et d'autonomie par rapport à l'homme. [...] Mais cette conception objective de l'Être laisse un résidu. [...] la Nature résiste. Elle ne peut s'établir tout entière devant nous. Le corps est une nature au travail au-dedans de nous².

Ce que Merleau-Ponty qualifie de « seconde inspiration cartésienne » de la notion de Nature, c'est en effet le résidu involontaire des analyses carté-

¹ Cf. Merleau-Ponty, VI, p. 264.

² N, p. 117.

siennes du corps et du monde sensible. Ce résidu s'affirme néanmoins davantage comme un problème que comme une assertion positive. En effet, soutient Merleau-Ponty, une certaine résistance du sensible se glisse dans les analyses cartésiennes lorsque vient le moment de confronter sa pensée de l'entendement pur aux opérations du monde actuel, et sa conception de l'étendue intelligible à l'étendue réelle et à la mécanique qui la gouverne. L'étendue réelle, souligne Merleau-Ponty, ne peut pas être entièrement conçue par l'entendement. Lorsqu'il parle du point de vue mécanique, Descartes ne parle pas de pensées mais de réalités qui ne se laisseraient pas réduire à un simple acte pensé :

Il y a dans les objets de l'espace quelque chose qui résiste au pur entendement. Au regard de l'entendement pur, le sensible apparaît comme privation ; ce n'est que l'abstraction du découpé, du non-être, dira Spinoza. Mais en un autre sens, le non-être, la non-pensée, est. Ce qui est du négatif pour l'intelligence est du positif pour la vie¹.

C'est donc à partir du point de vue de l'existant actuel, du corps humain, du composé âme-corps, qu'une seconde conception de la nature va prendre forme dans la pensée cartésienne et, par ce moyen, dans la tradition philosophique occidentale. À compter de la *Troisième Méditation*, estime Merleau-Ponty, un tout nouveau rapport au monde et à l'espace sera révélé sous la forme de l'analyse du corps propre. C'est à travers celui-ci que le monde se fera sentir dans toute son épaisseur et sa difficulté. Ni étendue spirituelle, ni étendue de parties extérieures les unes aux autres, « on trouve au niveau de l'homme au moins une nature qui ne présente pas le caractère de l'objet, qui est pour nous »². Cette nouvelle nature est, soutient Merleau-Ponty, inévitablement contradictoire dans le cadre général de la pensée cartésienne. D'une part, la pensée cartésienne est en effet pensée de l'évidence et en tant que telle, elle n'entend pas conférer une valeur à ce qui est obscur. Elle pense alors l'âme et le corps comme deux choses distinctes. Mais, d'autre part, la pensée cartésienne se rend, à travers le phénomène du corps, à l'évidence du monde. C'est ainsi qu'elle conçoit le corps humain avec des attributs de l'âme (indivisibilité et unité fonctionnelle) et fonde la lumière naturelle dans la vision du corps³. « Finalement, [Des-

¹ N, p. 34.

² N, p. 35.

³ Le cours de l'année 1958-1959 sur « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui » est précisément consacré au développement des conséquences

cartes] rejette le problème, à cause de sa position. On ne peut pas concevoir le composé : d'où l'irrationalisme de la vie comme contrepoids du rationalisme rigoureux, qui ne peut être qu'analyse »¹. Il existe donc un résidu de la pensée cartésienne qui est finalement réabsorbé par la première notion de Nature, celle en faveur de laquelle tranche, au final, Descartes. Ce résidu est, nous semble-t-il, ce que la dernière philosophie de Merleau-Ponty essaiera de penser de façon radicale. Si nous avons raison, le sens et la fonction de la critique merleau-pontienne des cartésiens prend un tournant très spécifique dans le cadre du dernier projet merleau-pontien.

Les conséquences qui découlent ainsi de la première conception cartésienne de la Nature sont capitales dans l'établissement d'une pensée critique de l'ontologie, à l'instar de celle qu'entend réaliser Merleau-Ponty. La première d'entre elles est d'importance et tient, comme nous l'avons vu, au rapport intime qu'entretient l'idée d'infini à une notion d'essence et d'être entendue comme pure positivité. À une conception de l'infini positif, caractérisé sur le mode de la perfection objective, correspond une conception de l'essence et de l'être, remarque Merleau-Ponty, comme *objet*.

La seconde conséquence de la critique merleau-pontienne de la première conception cartésienne de la Nature renvoie, en revanche, à la *fonction* de l'infini dans ce réseau conceptuel : il occupe la place de la *productivité* de la Nature. Chez les cartésiens, cette place est occupée par Dieu. Cela étant, toute la question pour Merleau-Ponty sera alors de savoir comment penser, de manière autre, la productivité naturelle. Plus précisément : *comment penser la productivité afin qu'elle ne s'identifie pas à l'infini positif ?*

L'infini : certes c'est une conquête d'avoir conçu l'univers comme infini — ou du moins sur fond d'infini (les cartésiens) — /Mais les cartésiens l'ont-ils fait vraiment ? — La profondeur de l'être, qui n'est reconnue qu'avec la notion d'infini [un fonds inépuisable de l'être qui n'est pas seulement ceci et cela, mais aurait pu être autre (Leibniz) ou est effectivement plus que nous ne savons (Spinoza, les attributs inconnus)] l'ont-ils vraiment vue ? /Leur notion de l'infini est positive. Ils ont dévalorisé le monde clos² au profit d'un infini

d'une lecture approfondie de cet « autre » aspect de la philosophie cartésienne. Cf. *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 221-267.

¹ *N*, p. 39.

² La première édition de l'ouvrage d'Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, Johns Hopkins University Press) date de 1957 ; la

positif, dont ils parlent comme on parle de quelque chose, qu'ils *démontrent* en « philosophie objective » — les signes sont renversés : toutes les déterminations sont négation au sens de : *ne* sont *que* négation — C'est plutôt éluder l'infini que le reconnaître — Infini figé ou donné à une pensée qui le possède au moins assez pour le prouver. /Le véritable infini ne peut être celui-là : il faut qu'il soit ce qui nous dépasse ; infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* — Infini du *Lebenswelt* et non pas infini d'idéalisation — Infini négatif, donc — Sens ou raison qui *sont* contingence¹.

Il faut donc penser un *infini négatif*. On commence alors à comprendre le propos merleau-pontien dont nous sommes partis : « J'éclaire mon projet philosophique par recours à Descartes et Leibniz ». En effet, contre l'infini positif de cartésiens, le dernier projet merleau-pontien sera un effort pour penser un *infini négatif*, et contre l'idée de l'être comme objet, il proposera une pensée de l'*être de profondeurs* et de l'*essence sauvage*.

Mais un dernier élément de la critique merleau-pontienne des cartésiens doit être néanmoins souligné : l'idée d'une profondeur du monde n'est pas complètement étrangère au cartésianisme, comme en témoigne, d'après notre auteur, la seconde conception cartésienne de la Nature. Ce qu'il faudrait alors entendre du strabisme auquel Merleau-Ponty faisait référence, chez les cartésiens, c'est que la sortie d'une perspective objectiviste de l'être est l'une des possibilités immanentes de cette perspective elle-même. C'est le strabisme qu'elle génère qui fonde la possibilité d'une sortie de l'objectivisme, et c'est là que Merleau-Ponty va la chercher. C'est ainsi que l'on peut discerner chez Descartes, et bien malgré lui, cette obscurité que la lumière naturelle ne peut pas atteindre : « "Retour" de l'Être, dit Merleau-Ponty de Descartes, (comme Freud dit "retour" du refoulé) »².

Tout se déroule alors comme si, pour Merleau-Ponty, se faisait jour une contradiction dans la pensée cartésienne qui est moins un défaut de celle-ci qu'une vérité incontournable de la chose elle-même. En effet, ce que les cartésiens mettent en relief, c'est l'existence d'une dimension de l'être qui surgit au moment de penser la Nature mais qui échappe à la lumière de l'entendement. Si l'on souscrit à la critique merleau-pontienne des cartésiens, cette impossibilité est moins un problème de cette pensée qu'une *caractéristique de l'être lui-même* : « N'y a-t-il pas un résidu que la connais-

traduction française (*Du monde clos à l'univers infini*, Paris, P.U.F.) paraîtra en 1962, trois ans après la rédaction de cette note de Merleau-Ponty (17 janvier 1959).

¹ VI, p. 223.

² *Notes de cours 1959-1961, op. cit.*, p. 226.

sance *selon notre nature* n'épuise pas ? Mise en question de cette Nature ? »¹.

Il y aurait donc deux questions à penser en relation à ce « résidu » : qu'est-ce qui, en lui, est conséquence d'une pensée qui chasse l'obscurité et qu'est-ce qui, au sein même de cette obscurité, appartient à l'être lui-même ? Qu'est-ce qui correspond à une conception de l'infini positif et que faut-il mettre au compte de la résistance du sensible ? Comment est-il donc possible de penser une productivité non positive de la Nature, un *infini négatif* ? Qu'est-ce qu'une dimension non positive de l'être ? Comment l'intégrer à l'idée de Nature ? Telles sont les questions qui accompagnent, d'après nous, le dernier projet de Merleau-Ponty et qui surgissent d'une critique profonde, mais aussi d'une reprise radicale, de la pensée cartésienne.

¹ *Ibid.*, p. 224.