



Nature et expérience : convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty

Par ÉMELINE DEROO
FNRS – Université de Liège

La confrontation des conceptions whiteheadienne et merleau-pontienne de l'expérience est loin de constituer une tâche aisée. La difficulté la plus apparente est relative à la divergence sur laquelle nous butons dès que nous plaçons l'une à côté de l'autre les deux entreprises philosophiques. Alors que dans *Procès et réalité*, la perspective adoptée par Whitehead consiste en une recherche à « entrées multiples », la phénoménologie pourrait être hâtivement décrite comme dérivant toute signification du monde d'une conscience constituante. En d'autres termes, l'expérience perceptive posséderait une dimension anthropocentrée chez Merleau-Ponty alors que cette même dimension ne paraîtrait avoir chez Whitehead que le statut du cas particulier. La différence s'expliquerait alors par le fait que Whitehead cherche à analyser la structure de toute expérience du monde comme processus, et pas seulement l'expérience d'une conscience humaine. Plusieurs passages de *Procès et réalité* se veulent d'ailleurs très explicites dans leur rejet, ou tout au moins dans leur « secondarisation » du rôle de la conscience :

La conscience est seulement le dernier et le plus grand des éléments par lesquels la sélectivité qui caractérise l'individu masque la totalité externe dont il provient et qu'il incarne. [...] La tâche de la philosophie est de recouvrer la totalité rejetée dans l'ombre par la sélection. Elle remet en place dans l'expérience rationnelle ce qui a été submergé dans l'expérience sensible supérieure,

et que les premières opérations de la conscience elle-même ont fait sombrer encore plus profondément¹.

La conscience, du point de vue de l'expérience, ne possède donc pas les attributs de clarté qu'on lui reconnaît fréquemment. Selon Whitehead, de par son caractère de sélectivité, la conscience est avant tout source d'obscurité pour le reste de l'expérience sensible, cette dernière se trouvant habituellement occultée et reléguée au rang d'épiphénomène. En revanche, dans *La Structure du comportement*, Merleau-Ponty nous dit que la philosophie devient phénoménologique dès lors qu'elle se déploie comme « inventaire de la conscience comme milieu d'univers »². Nous nous trouverions donc face à deux approches incommensurables : la *description* de la *structure* de la perception consciente d'un côté, et l'*analyse des processus* d'individuation de l'autre. Cosmologie et phénoménologie n'auraient-elles donc à ce point rien en commun ?

Rien n'est moins sûr. Cette hypothèse ne mérite selon nous que très peu de crédit, pour au moins deux raisons. La première se situe au niveau des faits : les analyses comme celles que nous livrons à présent semblent de plus en plus fréquentes. Nombreux sont ceux qui, depuis quelque temps, ont perçu l'intérêt de ce type de perspective. La seconde raison, justifiant la première, concerne la pertinence de ce rapprochement : Merleau-Ponty a permis d'ouvrir un dialogue fécond entre la phénoménologie et la cosmologie. Au sein de ces deux pensées en définitive très mouvantes se logent donc des éléments de proximité que seul un lecteur très inattentif ou complètement borné ne pourrait pas déceler. Toutefois, à cette remarque est attaché un écueil — qui constitue une autre difficulté liée à la confrontation que nous souhaitons esquisser — qu'il s'agira ici de tenter d'éviter autant que faire se peut : ce piège consisterait à rabattre la pertinence d'un auteur sur l'autre, c'est-à-dire à ne discerner finalement en l'un que les assertions manquées de l'autre.

Afin de mettre en lumière la structure de cet exposé, voici, brièvement expliquée, la manière dont nous procéderons : tout d'abord, nous montrerons en quoi le fait d'étudier l'expérience sans quitter le sol de celle-ci constitue un appel à une critique de la science, et ceci afin de comprendre comment, à partir de cette critique, la reconstruction d'une théorie de la perception

¹ A.N. Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 63-64.

² M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 1990, p. 215.

devient possible chez Whitehead et Merleau-Ponty ; ensuite, nous exposons les grandes lignes du tournant ontologique chez Merleau-Ponty dans le but d'évaluer les raisons d'un rapprochement progressif avec la philosophie spéculative de Whitehead ; enfin, nous terminerons en nous interrogeant sur la résultante de ce tournant, c'est-à-dire sur les indices de convergence au sujet d'une Nature vivante.

A) Faire droit à l'expérience : critique de la science aveugle

Quelles que soient les réserves que l'on puisse émettre concernant le statut de la conscience dans les deux courants de pensée, nous pouvons tout de même partir d'un constat assez facile à établir et pour lequel, semble-t-il, le consensus s'impose : il s'agit de l'idée commune d'un retour à l'expérience. Chacun a en tête le slogan notoire de l'objectif phénoménologique : « Aller droit aux choses mêmes ». En ce qui concerne Whitehead, les textes ayant trait à cette volonté de rendre compte des structures de toute expérience du monde, en cela incluses également les expériences dites insignifiantes, ne manquent pas dans son corpus philosophique. Pour nous en convaincre, voici un extrait d'*Aventures d'idées* lié à la critique que Whitehead avance à propos de la réduction de l'expérience à l'introspection consciente :

Toutes les expériences que l'on peut avoir, ivre ou sobre, dans le sommeil ou la veille, somnolent ou bien éveillé, l'expérience où l'on a conscience de soi et celle où l'on s'oublie, l'expérience intellectuelle et l'expérience physique, l'expérience religieuse et celle du sceptique, l'expérience de l'angoisse et celle de l'insouciance, l'expérience qui anticipe et l'expérience rétrospective, l'expérience heureuse et l'expérience douloureuse, celle qui domine l'émotion et celle qui se contient, l'expérience à la lumière et celle dans l'obscurité, l'expérience normale et l'expérience anormale, aucune ne doit être omise¹.

Mais bien plus qu'au retour à l'expérience, c'est à une critique de la science que nous invitent Whitehead et Merleau-Ponty, critique du mécanisme d'abord et, corrélativement, critique de la science en tant qu'elle oublie le fondement d'expérience sur lequel elle se construit.

¹ A.N. Whitehead, *Aventures d'idées*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, p. 294.

Le mécanisme

Au préalable, il convient de préciser ce qu'il faut entendre par mécanisme, car si l'on en croit ce qu'affirme A. Lalande dans son *Vocabulaire philosophique*, rien n'a de sens plus indéterminé que le mécanisme lorsqu'il est employé pour qualifier certaines théories physiques et philosophiques.

De son côté, Merleau-Ponty conteste la position mécaniste de la science ou, plus précisément, la dimension réaliste du mécanisme qui conçoit le monde réel comme cause de la perception du monde. Merleau-Ponty refuse l'idée que le contenu de la perception ne soit qu'une « réponse » ou une « réaction » à des stimuli : « Ce ne sont pas les stimuli qui font les réactions ou qui déterminent le contenu de la perception. Ce n'est pas le monde réel qui fait le monde perçu »¹. Une telle affirmation signifierait en effet que le monde psychique serait second par rapport au monde physique. Or, dès l'incipit de *La Structure du comportement*, il annonce que « le monde est l'ensemble des relations objectives portées par la conscience »².

Si nous lisons les textes de Whitehead appartenant à la période où son travail portait sur la philosophie de la nature, le lien entre la critique de la science chez Merleau-Ponty et la critique de la bifurcation de la nature apparaît immédiatement. Cette théorie de la bifurcation consiste à subdiviser la nature en deux réalités distinctes : la nature telle qu'elle est appréhendée par la conscience et la nature telle qu'elle est construite comme modèle scientifique : la première « contient en elle-même le vert des arbres, le chant des oiseaux, la chaleur du soleil, la dureté des sièges, la sensation du velours »³, alors que la seconde, de nature causale, « est le système conjectural des molécules et des électrons qui affectent l'esprit de manière à produire la conscience de la nature apparente »⁴. Très proche de la critique whiteheadienne, Merleau-Ponty, au début du 1^{er} chapitre de *La Structure du comportement* intitulé « Le comportement réflexe », décrit l'attitude scientifique comme opérant une scission, une rupture entre le « réel » et le « phénoménal », c'est-à-dire entre l'objectif et le subjectif. Du reste, la particularité de la théorie de la bifurcation telle qu'elle est présentée par

¹ *La Structure du comportement*, op. cit., p. 97.

² *Ibid.*, p. 1. Merleau-Ponty, faut-il le rappeler, n'adopte pas pour autant une position idéaliste dans la mesure où il ne conçoit pas le psychique comme « cause productrice » du monde physique. Voir à ce sujet l'« Avant-propos » de la *Phénoménologie de la perception*.

³ A.N. Whitehead, *Le Concept de nature*, Paris, Vrin, 2006, p. 68.

⁴ *Ibid.*

Whitehead réside non seulement dans une séparation, au sein de la nature, entre deux ordres de réalité, mais également dans le fait de considérer que la réalité d'ordre scientifique, objectif est cause de la réalité d'ordre phénoménal, c'est-à-dire de la nature perçue par la conscience. Merleau-Ponty n'affirme pas autre chose lorsqu'il écrit : « Puisque la lumière réelle n'est jamais perçue, elle ne saurait se présenter comme un *but* vers lequel s'oriente mon comportement. Elle ne peut être pensée que comme une cause qui agit sur mon organisme »¹. Est donc traduite ici l'idée contestable que la réalité décrite — ou plutôt construite — par la science causerait la réalité perceptive. Dans le même esprit, Whitehead et Merleau-Ponty récusent ce type de causalité dans le cadre de l'étude de la perception et de la connaissance. Qu'y a-t-il cependant de pertinent dans le fait d'entamer une réflexion sur la nature vivante par une critique de la science ? Cela semble évident : Whitehead et Merleau-Ponty ont compris l'un comme l'autre l'erreur de la science qui fut précisément de séparer, à travers sa conception implicite de la réalité, la Nature et la Vie. Le conflit qu'ils mettent tous deux en scène possède en réalité tous les traits d'une opposition qui n'a jamais cessé de sévir : il s'agit de la confrontation entre la science et le sens commun. Merleau-Ponty et Whitehead posent le même diagnostic : la « cécité de la science ». En effet, en concevant la nature comme nature causale, la science instaure une distance avec la Vie ; par conséquent, comme l'exprime Michel Weber : « La sanctification du clair et distinct conduit ainsi à l'évacuation du sens et de la valeur »². La mise en évidence de l'erreur commise par la science dans son oubli de l'expérience qui constitue justement son fondement, c'est-à-dire dans son ignorance du vécu incarné comme précédant toute pensée, représente donc un moment nécessaire avant de retrouver la possibilité de penser l'indissociabilité de la nature et de la vie.

La foi perceptive

Nous pouvons anticiper quelque peu sur les textes tardifs car ceux-ci s'intègrent bien dans notre présente réflexion sur la science. Dans ses cours sur la nature, Merleau-Ponty manifestera l'intérêt qu'il porte à cette critique whiteheadienne de la bifurcation, ainsi que dans *Le Visible et l'invisible*, où nous retrouvons une critique similaire de la science qui, comme l'annonce le

¹ *La Structure du Comportement*, *op. cit.*, p. 5.

² M. Weber, « La vie de la Nature selon le dernier Whitehead », in *Les Études philosophiques*, juillet 2006-3, Paris, PUF, p. 397.

titre d'un paragraphe, « suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas ». La science se fonde donc sur cette croyance originaire, cette foi naïve dans le monde, mais l'oublie intégralement en essayant de s'en départir et de la dépasser : « Le *Kosmothéoros* capable de construire ou de reconstruire le monde existant par une série indéfinie d'opérations siennes, bien loin de dissiper les obscurités de notre foi naïve dans le monde, en est au contraire l'expression la plus dogmatique, la présuppose, ne se soutient que par elle »¹. Le tort des constructions scientifiques réside donc dans l'oubli que provoquent ses processus d'idéalisation du monde. Merleau-Ponty dira d'ailleurs dans l'introduction d'une de ses leçons sur la Nature que « le philosophe doit voir derrière le dos du physicien ce que celui-ci ne voit pas lui-même »².

La localisation

Cette commune critique de la « bifurcation » est en réalité corrélée au refus d'une autre conception : la localisation — que Whitehead nomme plus précisément la « localisation fallacieuse du concret », ou encore le « sophisme du concret mal placé ». Ce présupposé de nature ontologique consiste en une réduction erronée de la nature à une série d'instant-*flashes* qui permet à la science de considérer la nature comme un ensemble de points dont on peut déterminer la position dans l'espace-temps sans faire référence à d'autres régions de cet espace-temps. Ce présupposé inscrit donc la science dans une position de type substantialiste qui ne prend en compte que les relations de type externe, autrement dit des relations non constitutives. De son côté, Merleau-Ponty envisage également la position mécaniste par rapport à la supposition qu'elle implique au sujet de cette localisation. En effet, il remarque notamment que si l'anatomie réussit à décrire l'activité des nerfs par les découpages en localisations cérébrales, il ne peut en être de même dans l'étude du comportement qui ne peut qu'échouer en traitant celui-ci avec le schéma *stimulus*/réponse (comme si nous avions affaire à un ensemble de mouvements dont on peut analyser la trajectoire dans le temps et dans l'espace).

¹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 1964, p. 31. Il s'agit ici d'une allusion à Laplace.

² M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994, p. 121.

B) La perception

Nous venons de voir qu'une proximité entre Whitehead et Merleau-Ponty se dessine au travers de leur critique du mécanisme. Cependant, Merleau-Ponty se montre intransigeant vis-à-vis du rôle que le mécanisme et le naturalisme confèrent à la causalité dans l'étude de la perception. Or, dans sa théorie de la perception, Whitehead définit cette dernière comme se déclinant selon deux modes de la causalité : l'immédiateté présentationnelle (qui est une perception du monde contemporain) et la causalité efficiente. Par là, Whitehead semblerait à première vue ne pas échapper à ces conséquences (en termes de causalité) qu'implique la position naturaliste. Notons que Merleau-Ponty n'adhèrera jamais, semble-t-il, au naturalisme, même si, comme nous allons le voir, sa position évoluera et se rapprochera à certains égards de celle de Whitehead au point de questionner la possibilité même de la phénoménologie. Néanmoins, l'adoption de la position naturaliste jurerait par rapport à l'exigence phénoménologique à laquelle Merleau-Ponty souscrita jusqu'à la fin de sa vie. Mais ce serait selon nous opérer un dangereux raccourci que de faire un procès à Whitehead au sujet de ce prétendu écueil naturaliste, dans la mesure où la description de ces deux modes de causalité ne s'avère en aucun cas problématique puisqu'elle n'est pas développée dans un sens mécaniste. En d'autres termes, si l'on s'en tient au refus explicite de la causalité chez Merleau-Ponty, et à la description whiteheadienne de la perception, l'opposition apparaîtrait facilement. Trop facilement cependant, car il suffit de se pencher sur l'explication que fournit Whitehead au sujet de la perception sur le mode de la causalité efficiente pour voir surgir un lien avec ce que Merleau-Ponty appelle la « mémoire du monde ». En effet, la perception sur le mode de la causalité efficiente intègre l'épaisseur du passé, c'est-à-dire constitue une mémoire du corps en même temps qu'une mémoire du monde. Autrement dit, lorsque Whitehead définit ce type de perception comme « la perception du monde fixé du passé, en tant que constitué par ses tonalités affectives, et rendu efficient par ces tonalités du sentir »¹, il nous fournit en réalité une définition de la mémoire. Un autre passage explicite à nouveau l'importance de l'épaisseur temporelle de la perception : « Le caractère primitif de la perception directe est héritage. Ce qui est hérité est une tonalité du sentir accompagnée de la preuve de son origine : en d'autres termes, une tonalité vectorielle du sentir »². Merleau-Ponty est d'ailleurs parfaitement conscient de la pertinence de la démarche de Whitehead consistant à penser

¹ *Procès et réalité, op. cit.*, p. 213.

² *Ibid.*, p. 212.

la relation entre perception, connaissance d'un côté et causalité de l'autre. Aussi, dans ses cours sur la Nature, il reconnaît le mérite de Whitehead et l'oppose à l'entreprise de Hume qui s'est limité à une conception de la perception comme accès à l'unique instant présent : « Whitehead essaie de penser la causalité et la connaissance comme deux variables de la même relation. La faiblesse de Hume a été de s'en tenir à l'immédiat et de n'avoir pas saisi cette espèce d'infrastructure, derrière l'immédiat, dont notre corps nous donne le sentiment »¹.

Maintenant que cette difficulté a été élucidée et renvoyée au rang de remarque superficielle, nous pouvons envisager un aspect de la perception qui rapproche fortement Whitehead et Merleau-Ponty, et qui est fondamental pour penser à nouveaux frais la notion d'*expérience*. Whitehead et Merleau-Ponty contestent le primat accordé tout au long de la tradition métaphysique à la perception visuelle. L'écueil lié à ce privilège de la vision consiste à oublier que celle-ci dépend de l'œil et non de la conscience : l'erreur a été d'écarter l'idée que c'est l'œil qui voit, et non l'esprit.

Que peut-on déduire de cette critique ? Toute expérience primitive dans la perception est nécessairement corporelle ; le corps est la base essentielle de la perception. Nous pourrions aller jusqu'à affirmer que toute perception, dans son caractère primitif, est intéroception ; du moins, c'est ce que nous incitent à penser des passages de *Procès et réalité* énonçant par exemple que « l'assise essentielle de la perception est celle des divers organes corporels, en tant qu'ils transmettent leurs expériences par les canaux de transmission et d'amplification »² ; ou à travers une description plus prosaïque, lorsqu'il prolonge une explication de Hume :

La sensation de la pierre est dans la main ; l'impression de la nourriture est la douleur dans l'estomac ; l'élan de compassion est dans les entrailles si l'on en croit les auteurs bibliques et, de même, l'impression de bien-être est diffuse dans les viscères ; la mauvaise humeur est la tonalité émotionnelle résultant d'un foie malade³.

Merleau-Ponty développe une conception qui se veut au moins autant critique vis-à-vis de la version intellectualiste de la perception — qui constitue sa seconde cible avec le mécanisme. Dans la *Phénoménologie de la perception*, les passages sur le corps propre sont légions, passages dans lesquels il explique que la perception se rapporte toujours au corps propre, ne

¹ *La Nature*, op. cit., p. 159.

² *Procès et réalité*, op. cit., p. 211.

³ *Ibid.*, p. 210.

peut se comprendre que par lui. Au demeurant, nous savons que, dans *Le Visible et l'invisible*, il affirmera également avec force l'importance du corps, mais dans les termes de l'ontologie, c'est-à-dire qu'il concevra l'expérience de la réversibilité du sensible comme fondement de l'ontologie de la chair et développera l'idée que ma chair empiète sur la chair du monde en tant que cette dernière constitue le prolongement de mon corps.

En quoi réside l'intérêt de cette réflexion sur la perception dans le cadre du dialogue que nous tentons d'établir ? Pour répondre à cette question, nous nous inspirerons de l'hypothèse adoptée par Franck Robert¹. Selon celui-ci, nous pouvons avancer que, de même que le parcours de Merleau-Ponty était initialement concentré sur une révision intégrale des théories traditionnelles de la perception avant de prendre la voie d'une réflexion de nature ontologique, de même Whitehead s'est d'abord engagé dans une remise en cause des catégories de substance et de qualité utilisées dans les théories classiques de la perception afin de penser un nouveau mode d'expérience du monde, et c'est cette réflexion préalable qui semble avoir permis à Whitehead de déployer son arsenal métaphysique.

C) La réduction

Le parallélisme entre la démarche de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* et celle de Whitehead dans sa conception de l'expérience perceptive apparaît donc plus nettement. À présent, un pas supplémentaire va nous amener à focaliser notre attention sur la suite du cheminement philosophique de Merleau-Ponty pour tenter de déceler les éléments qui ont permis à ce dernier d'amorcer progressivement une réflexion sur la nature, réflexion à laquelle Whitehead a contribué de manière non négligeable. Nous allons donc nous arrêter un instant sur la réduction et le sens renouvelé qu'elle acquerra lorsque Merleau-Ponty tentera de redéfinir le rapport au néant.

Tandis que la réduction comme geste initial de la démarche phénoménologique consiste globalement à régler son attention sur le phénomène dans son apparaître, la réduction — si l'on peut conserver ce terme pour le transposer — qu'opère Whitehead dans *Le Concept de nature* ne peut être qualifiée de phénoménologique, mais nous pourrions sans doute admettre, à

¹ Voir F. Robert, « Whitehead et la phénoménologie. Une lecture croisée du dernier Merleau-Ponty et du Whitehead de "Process and Reality" », in *Chiasmi International* n°7, *Vie et Individuation*, Paris, Vrin, 2006, p. 345.

la suite de Franck Robert, qu'il s'agit d'une réduction au niveau épistémologique. Ce qui semble nous autoriser à user de ce terme de réduction ici se justifie par l'objectif whiteheadien en vertu duquel il faut, pour connaître la Nature, s'intéresser non pas à la Nature comme objet constitué par la science, mais telle qu'elle nous apparaît.

Soyons cependant circonspects dans notre transposition du concept de réduction chez Whitehead en ce sens que celle-ci ne nous donne aucunement un accès privilégié à la sphère transcendantale d'une conscience constituante. Lorsque nous parlons de Nature, il faut entendre par là la Nature perçue, perçue par un corps davantage que par une conscience, c'est-à-dire la Nature comme monde tel que nous l'interprétons en nous rapportant aux données des sens. D'ailleurs, afin d'éviter toute caractérisation substantialiste, Whitehead qualifiera le sujet de la perception d' « événement percevant ».

Toutefois, cette réduction à laquelle nous faisons allusion, à savoir la réduction comme atteinte d'un ego transcendantal, pose justement problème à Merleau-Ponty. Dans ce contexte, il est tout à fait intéressant de nous interroger sur cette remise en cause de la réduction au sens husserlien. Durant ce que nous qualifions habituellement de « tournant ontologique », Merleau-Ponty est amené à réviser profondément la notion de *réduction*, et c'est ce questionnement qui, en plaçant la phénoménologie face à ses propres limites, donnera l'impulsion à une réflexion radicale sur la mondanéité et, par là, rendra possible l'idée d'une cosmologie.

Néanmoins, le décès inopiné de Merleau-Ponty donnera à ce projet le caractère irrévocable de l'inachèvement. En effet, jamais Merleau-Ponty n'est devenu naturaliste *stricto sensu*. Jusqu'au bout de son œuvre, il respectera l'exigence phénoménologique pour la simple et bonne raison qu'il n'a jamais cherché une issue à la phénoménologie mais qu'il s'est plutôt interrogé de la manière suivante : comment continuer à faire de la phénoménologie sans s'enliser dans ce primat de la conscience, sans demeurer prisonnier de ce retour systématique à un sujet constituant ? À travers ces questions, une tension s'établit au cœur même de la phénoménologie, au point de compromettre la possibilité de celle-ci.

La réduction telle que Husserl la thématise suppose en fait la suspension de l'existence du monde. Il s'agit de neutraliser cette existence afin de prendre une distance par rapport au monde, c'est-à-dire « de soumettre le monde à l'épreuve du néant pour diriger le regard vers ce qui résiste à cette néantisation, à savoir l'essence identique à elle-même et, par suite, la

conscience »¹ ; or, nous dit Barbaras en commentant une note du *Visible et l'invisible*, lorsque nous parlons de l'existence du monde, nous passons forcément à côté du transcendantal car nous négligeons le fait que toute existence suppose un monde : exister, c'est appartenir à un monde. En ce sens, suggérer une nouvelle signification de l'*epochè* découle de cette prise de conscience de la supposition cachée derrière l'idée d'une prétendue distance vis-à-vis du monde. Le nouveau sens de l'*epochè* implique dès lors que celle-ci « n'est pas *neutralisation de l'existence du monde (c'est-à-dire projection du monde sur fond de néant)* mais neutralisation du néant comme préalable de toute position d'existence »².

Suspendre le néant constitue donc la condition d'accès à l'apparaître en même temps que l'évitement du piège selon lequel on ferait reposer cet apparaître sur la conscience. Désormais, la réduction ne correspond plus à la mise en évidence d'un « vide ontologique » comme précédant l'apparition de tout étant, mais elle nous renvoie plutôt à « un monde comme “il y a” originaire ». Le monde devient alors, à l'issue de cette révision de la réduction, la structure fondamentale de l'apparaître. Le monde est ce qui, par essence, ne peut être nié, ne peut subir de néantisation. L'apparition au sein d'un monde devient la caractérisation essentielle de tout étant. Mais qu'en est-il plus précisément de cet être-au-monde ? Puisque nous ne sommes plus face à une positivité qui émerge d'une négativité, nous obtenons une indétermination, l'indétermination propre au « il n'y a pas rien ». C'est pour cette raison que Merleau-Ponty qualifie de sensible cet être indéterminé qui exclut la positivité et c'est précisément cette indétermination propre au sensible qui permet de conserver la distance et la profondeur du monde. Ainsi que l'explique Barbaras, nous pouvons parler de « cosmologie du visible » en ce sens qu'il y a « une corrélation essentielle entre le sensible, figuré ici par le visible, et la mondanéité »³.

Par conséquent, le déplacement du centre de gravité de la conscience vers le monde opéré à travers ce nouveau sens de la réduction, ce nouveau primat accordé à la mondanéité constitue véritablement le prisme à partir duquel la rencontre avec Whitehead devient fructueuse au sujet de la nature vivante.

Continuons à déplier les éléments caractéristiques de ce tournant ontologique. L'adoption d'une nouvelle perspective trouve également ses racines

¹ R. Barbaras, *Le Tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998, p. 247.

² *Ibid.*, p. 248.

³ *Ibid.*, p. 252.

dans l'élaboration d'une conception particulière de la temporalité. Celle-ci, en effet, n'est plus systématiquement pensée avec les caractères de la successivité, mais est conçue en termes de coprésence des moments du temps comme dimensions d'un même monde. En réalité, affirmer la présence du passé dans le présent ne diffère pas de ce que Husserl avait déjà dégagé avec son concept de rétention, à ceci près que Merleau-Ponty assume plus radicalement les conséquences d'une telle conception. En effet, celle-ci implique notamment, remarque Barbaras, que la mémoire ne nécessite plus un fondement, un soubassement psychique, ce qui permet à Merleau-Ponty d'user de l'expression « mémoire du monde ». Dès lors, que reste-t-il du sujet ? Comment le qualifier, le caractériser de manière à ne pas réduire son mode d'être à celui d'un étant intramondain ? Les déterminations fondamentales de ce nouveau sujet sont en fait la négativité, la non-coïncidence et, par là, le mouvement. L'être du sujet se conçoit donc comme réalité dynamique : chaque station de cet être n'est qu'un moment d'un mouvement qui ne s'épuise jamais, un mouvement donnant lieu à des reprises mais non à un accomplissement. Ce sujet comme être en mouvement, comme « contradiction opérante » possède donc le dynamisme et la négativité caractéristiques du vivant. En effet, les déterminations que Merleau-Ponty confère au sujet correspondent à celles qu'il développe concernant le vivant dans ses cours sur la Nature. Nous allons voir maintenant que ce thème de la Nature participe bien de cette entreprise d'interrogation ontologique que l'on trouve dans *Le Visible et l'invisible*.

D) Le problème de la Nature au sein du problème de l'Être : l'apport de Whitehead

Afin de mettre en évidence la nécessité d'une thématization de la Nature pour pouvoir penser l'Être, nous avons choisi de nous concentrer sur quatre thématiques que Merleau-Ponty détecte chez Whitehead (et qu'il explicite dans ses cours) et qui seront exploitées dans *Le Visible et l'invisible*. Cet ensemble de thèmes ne prétend évidemment pas à l'exhaustivité, mais permet au moins de saisir la présence en arrière-fond de Whitehead dans la réélaboration ontologique engagée par Merleau-Ponty durant les dernières années de sa vie.

Commençons par nous pencher sur la *non-sérialité du temps*. Dans ses cours sur la Nature, Merleau-Ponty s'attarde un moment sur la manière dont Whitehead conçoit la temporalité. L'idée principale consiste à envisager celle-ci comme étant constituée par des relations non sérielles. Non seule-

ment il ne faut pas séparer l'espace du temps en ce sens que l'espace possède toujours une dimension temporelle, mais en outre, il s'agit de penser ces relations comme des rapports d'empiètement ou d'extension. Cette relation d'extension caractérise l'union du temps et de l'espace se chevauchant. L'idée d'empiètement est déjà bien présente dans les cours sur la Nature et sera à nouveau utilisée par Merleau-Ponty lorsqu'il développera le concept de chiasme dans *Le Visible et l'invisible* (notamment dans ses notes de travail). En réalité, l'empiètement suggéré par la relation d'extension ne peut apparaître, nous dit Merleau-Ponty, qu'à la suite d'une critique de la conception de l'histoire de la Nature comme histoire de la matière. Or il se trouve que la réponse à cette critique de la Nature substantialisée, hypostasiée dans la matière, est exprimée à travers la distinction whiteheadienne entre événement et objet. L'objet correspond à l'abstraction d'un élément de permanence au sein de l'événement, c'est-à-dire qu'il rend possible la reconnaissance. La pensée, par conséquent, ne peut s'occuper que des objets en raison de leur caractère reconnaissable, contrairement à l'événement qui ne se produit qu'une fois. Dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se réapproprie cette relation whiteheadienne d'extension et conserve le concept d'empiètement pour étayer l'idée du chiasme qu'il définit dans ses notes de travail de la manière suivante : « Tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend »¹. Nous retrouvons ainsi une conception non sérielle du temps dans une série d'affirmations parfois très obscures contenues dans ses notes de travail. À titre d'exemple, nous pouvons reprendre l'extrait suivant au sujet du chiasme tel qu'il est illustré dans le cas de la temporalité : « Le sensible, la Nature transcendent la distinction passé présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre »², ou encore : « Le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux... autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au-dedans de lui et non lui et eux côte à côte "dans" le temps »³. Dans l'expression « côte à côte "dans" le temps », nous reconnaissons la caractéristique sérielle du temps ; or, avec le chiasme, nous renonçons précisément à cette représentation du temps pour privilégier la conception d'un présent et d'un passé comme étant chacun à la fois « enveloppé » et « enveloppant ».

¹ *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 313.

² *Ibid.*, p. 315.

³ *Ibid.*

Le deuxième point de convergence concerne le parallélisme entre la *bifurcation de la Nature* chez Whitehead et le rapport décrit par Merleau-Ponty entre la foi perceptive et la science ; cependant, pour des raisons de cohérence, nous avons abordé ce point précédemment lorsque nous exposions les éléments de la critique de la science.

Le troisième élément qui se trouve dans les cours sur la Nature et dont nous observons également une adaptation dans *Le Visible et l'invisible* est relatif à *l'approche non positiviste de la Nature* (et par positivisme, il faut entendre ici la pensée qui prétend fixer l'Être dans une position idéale, cristalliser l'Être dans une thèse, que ce soit l'être pur ou le néant pur). C'est dans ce cadre que s'inscrit l'interrogation de Merleau-Ponty : comment qualifier la Nature de manière positive chez Whitehead, alors que jusqu'à présent, nous n'en avons donné que des déterminations négatives ? Le concept de nature est donc un concept-limite. En effet, pour Whitehead, il n'est guère question d'offrir une description de la Nature comme Nature en soi mais au contraire comme passage, ce qui implique qu'elle ne peut être enfermée dans le statut de simple objet de pensée, qu'elle ne peut être l'objet d'une pensée positiviste, tout autant qu'elle ne peut être considérée exclusivement comme sujet. Comme l'affirme Merleau-Ponty, « elle est ce en dehors de quoi rien n'est tout à fait, ce en quoi puise toute spatialité et toute temporalité »¹. Merleau-Ponty qualifie encore cette Nature comme passage de « présence opérante » et associe par ailleurs ce concept de passage de la Nature à l'*Aufhebung*, mais pas tout à fait dans le sens que lui donne Hegel, c'est-à-dire pas dans le sens d'une nature comme objet d'un Esprit absolu, mais davantage d'une nature comme activité. Nous pourrions d'ailleurs appuyer cette comparaison avec l'*Aufhebung* en faisant appel à une expression de Whitehead que l'on trouve notamment dans un court texte de 1926 issu d'une conférence intitulée *Time*, et dans lequel il développe ce qu'il appelle le « *process of supersession* »².

¹ *La Nature, op. cit.*, p. 163.

² Le processus de « *supersession* » pourrait éventuellement être traduit par le terme de *relève*, pour reprendre l'expression que Derrida employait à propos de Hegel, ou encore de *sursomption*. Ce processus de « *supersession/sursomption* » se décline de trois manières chez Whitehead : 1) une entité actuelle x sursume les autres entités qui forment son passé ; 2) cette entité x est elle-même sursumée par d'autres entités qui seront son futur ; 3) toute entité est de manière interne un processus de *sursomption* en ce sens qu'elle se compose d'un pôle physique et d'un pôle mental ; or, le pôle physique a pour fonction d'intégrer les données comme héritage et de s'y conformer alors que le pôle conceptuel sursume le pôle physique en tant qu'il constitue une réaction à cet héritage introduisant la nouveauté. Cette idée de dialectique fonctionne

Cette caractérisation essentiellement négative de la Nature en tant qu'elle est passage et qu'elle ne se laisse jamais capturer telle quelle par l'esprit (ou alors seulement sous la forme de l'abstraction, c'est-à-dire la méthode de pensée chez Whitehead qui consiste à dépouiller au maximum l'événement de son extension spatio-temporelle pour en faire un événement simplifié, l'« événement-particule ») peut être mise en relation avec le statut que Merleau-Ponty confère à la négativité dans *Le Visible et l'invisible*, principalement lorsqu'il aborde le concept d'hyperdialectique (qui se définit comme la conscience que la pensée prend d'elle-même comme étant nécessairement inachevée). Selon nous, en installant la négativité, et donc le dynamisme dans une nature généralement définie par son inertie, Whitehead a joué un rôle dans cette réflexion du *Visible et l'invisible* sur la négativité parce que cette négativité, pour pouvoir être pensée dans sa dimension ontologique, doit s'intégrer dans une interrogation sur les déterminations de la Nature, et ce qui nous permet de faire cette hypothèse se trouve notamment dans les résumés des cours au Collège de France dans lesquels Merleau-Ponty indique ce qui constitue selon lui la connexion entre une pensée de la Nature et une ontologie :

Tout naturalisme mis à part, une ontologie qui passe sous silence la Nature s'enferme dans l'incorporel et donne, pour cette raison même, une image fantastique de l'homme, de l'Esprit et de l'histoire. Si l'on s'appesantit sur le problème de la Nature, c'est avec la double conviction qu'elle n'est pas à elle seule une solution du problème ontologique, et qu'elle n'est pas un élément subalterne ou secondaire de cette solution¹.

Pour revenir à cette dialectique, nous commencerons par noter qu'elle est ce qui se substitue à l'intuition de l'être et à la néguintuition du néant ; elle est donc ce qui vient démanteler la dichotomie de l'être et du néant pour y injecter le mouvement et le dépassement. Merleau-Ponty ajoute plus loin que la bonne dialectique, contrairement à la mauvaise dialectique, « celle qui ne veut pas perdre son âme pour la sauver », est une pensée

donc bien chez Whitehead : toute occasion actuelle participe au procès d'avancée créatrice puisqu'elle est synthèse du monde, synthèse toujours provisoire, toujours dépassée et réintégrée dans d'autres actualisations — cette idée de synthèse se retrouve même dans une énonciation typique de la pensée whiteheadienne et à laquelle Merleau-Ponty tient beaucoup : « Je suis dans le monde et le monde est en moi ».

¹ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 91-92.

qui est consciente de ceci que toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas le fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance, où l'inertie du contenu ne permet jamais de définir un terme comme positif, un autre terme comme négatif, et encore moins un troisième terme comme suppression de celui-ci par lui-même¹.

Nous sommes donc bien face à une dialectique sans synthèse.

Un dernier thème que nous pouvons mettre en évidence chez Whitehead et dont on trouve une exploitation dans les cours sur la Nature ainsi que dans *Le Visible et l'invisible* est le *double caractère d'immanence et de transcendance de la Nature* et du monde. D'une certaine manière, chez Whitehead, la Nature est voilée à l'esprit, elle se définit par son intégrale extériorité, sa transcendance, son inaccessibilité ; d'autre part, la Nature est infiniment proche de nous ; ou pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty : « Elle est tout entière en chacune de ses apparitions, et n'est jamais épuisée par aucune d'entre elles »². Chaque perception nous délivre les éléments d'une Nature toujours neuve pour la simple raison que la Nature est activité, elle n'est pas constituée d'instant ; il n'y a donc pas d'arrêt sur image possible. De même, lorsque Merleau-Ponty nous décrit l'obscurité caractéristique de la foi perceptive, il nous montre que, dès lors que nous tentons de l'examiner et d'en formuler une thèse, un gouffre de difficultés s'offre à nous. En effet, nous retrouvons cette même ambivalence de distance et de proximité du monde puisque « le monde est cela que je perçois, mais sa proximité absolue, dès qu'on l'examine et l'exprime, devient aussi, inexplicablement, distance irrémédiable »³.

E) La Nature vivante

Jusqu'ici, nous avons concentré notre attention sur le concept de Nature tel qu'il est envisagé par Whitehead en 1920 dans *Le Concept de nature*. Cependant, pour accéder à une signification plus adéquate, plus complète de la Nature, il est important de dégager plus précisément les caractéristiques du concept de vie afin de mettre en lumière la nécessaire corrélation qui existe entre la Nature et la vie. En effet, à partir de 1924 (c'est-à-dire l'année où il quitte l'Angleterre pour entamer sa carrière exclusivement philosophique à

¹ *Le Visible et l'invisible, op. cit.*, p. 127.

² *La Nature, op. cit.*, p. 160.

³ *Le Visible et l'invisible, op. cit.*, p. 23.

Harvard), Whitehead développe ce qu'il appelle la philosophie de l'organisme. Cette appellation est, cela va sans dire, tout à fait révélatrice de l'importance qu'il accorde au concept de vie dans son système philosophique¹. C'est donc la conférence plus tardive (1933) intitulée *Nature et vie* qui nous servira à présent de référence principale. Bien que Merleau-Ponty se réfère à plusieurs reprises à ce texte dans le cours qu'il consacre à Whitehead, il se limite pourtant à faire dériver le concept de vie du seul fait que d'une part, la Nature n'est pas conçue comme substance, mais comme passage et d'autre part, qu'elle ne fonctionne pas sur un modèle mécaniste ; or, ce n'est pas suffisant.

Le concept de vie chez Whitehead est présenté dans *Nature et vie* comme possédant trois critères tout à fait significatifs : l'enjoielement (le plaisir absolu d'être soi-même ou encore l'absolue jouissance de soi), la créativité et la visée.

L'*enjoyment* signifie que toute existence consiste fondamentalement en un « jouir-de-soi ». Toute entité, en tant qu'elle est jouissance de soi dans son immédiateté est indépendante du monde, ce qui veut dire que l'enjoielement caractérise la contemporanéité comme indépendance causale vis-à-vis du reste du monde. Cette position porte le nom de panexpérialisme qui signifie qu'il n'existe aucune entité qui soit dénuée de toute expérience ; autrement dit, toute entité est une expérience du monde. En suivant ici Michel Weber², nous noterons premièrement que, si cette expérience n'implique aucunement l'idée de conscience, il s'agit tout de même de partir d'un sujet renouvelé basé sur la subjectivité humaine, mais absolument pas dans un sens anthropocentriste ; deuxièmement, ce que l'on doit nommer anthropomorphisme plutôt qu'anthropocentrisme répond tout de même à un certain nombre d'exigences afférentes à l'érection d'un système philosophique (à savoir les exigences rationnelles et leur versant empirique dont nous trouvons la description dans le premier chapitre de *Procès et réalité*).

La deuxième caractéristique de la vie de la Nature réside dans sa capacité à actualiser des potentialités non réalisées, autrement dit la vie est une avancée créatrice. L'actualisation de ces potentialités engendre une fusion dans une nouvelle expérience. À l'encontre du déterminisme, ce critère fait référence au pôle décisionnel — voire à la liberté — qui constitue toute occasion d'expérience. À ce stade-ci, nous pouvons donc définir la vie comme une jouissance de soi qui inclut son propre dépassement par la

¹ Du reste, l'expression « philosophie du procès » n'est apparue qu'ultérieurement car Whitehead lui-même n'usait jamais de ce terme.

² Voir M. Weber, *op. cit.*, p. 400.

créativité. Cependant, la signification de la vie comme cette activité créatrice à laquelle appartient le plaisir d'être soi-même doit être complétée par un troisième et dernier facteur : la *visée*. Cette visée correspond à l'exclusion d'une série de possibilités et à la poursuite d'un idéal, cette voie idéale s'étant notamment créée par l'appropriation des sentirs. Les occasions d'expérience qui ont lieu dans la Nature sont donc conçues comme un acte de liberté, un acte créateur se fondant sur une double détermination initiale : la dotation par Dieu d'un but subjectif et les données du monde actuel.

À ce propos, nous noterons que Whitehead reconnaît à la physique actuelle le mérite important d'avoir relégué l'idée d'une Nature composée d'instantanés au rang des abstractions. La physique a réintroduit les notions de *processus*, d'*activité*, de *vie* en somme, au sein de la nature :

[Elle] a ramené la Nature à l'activité et a découvert des formules mathématiques abstraites qu'illustrent ces activités de la Nature. Mais la question fondamentale subsiste : comment accroissons-nous le contenu de la notion d'activité pure ? On ne peut répondre à cette question qu'en réunissant la Nature et la Vie¹.

Au demeurant, Whitehead n'avait pas réellement connaissance des grands débats des années 1920-1930 autour de la mécanique quantique² ; il semblait n'être au courant que des tout premiers questionnements du début du siècle (Planck, Einstein et Bohr). Par contre, dans certains de ses ouvrages (comme *La Science et le monde moderne*), la référence concerne davantage la théorie des champs et sa genèse historique : si nous pouvons déjà percevoir l'amorce de la notion de *champ* avec la théorie cartésienne des tourbillons, les premiers balbutiements théoriques n'auront lieu qu'avec Faraday au milieu du XIX^e siècle, un peu avant la mise au point, en 1873, d'une théorie mathématique du champ électromagnétique avec Clerk-Maxwell.

Maintenant que nous avons dessiné les contours d'une définition de la Nature vivante chez Whitehead, il s'agit de voir ce qu'a pu en retirer Merleau-Ponty. Concernant tout d'abord le critère de la visée, il semble que nous n'en trouvions pas *a priori* une transposition chez Merleau-Ponty. Ce facteur de visée nous amène en réalité au problème de l'essence, car derrière cette notion whiteheadienne d'*idéal*, de *visée*, se cache en effet le concept d'objet éternel qui, il faut le reconnaître, semble introduire dans sa pensée un certain dualisme séparant le sujet (l'entité actuelle) et l'objet. Merleau-Ponty,

¹ A.N. Whitehead, *La Fonction de la raison et autres essais*, Paris, Payot, 1969, p. 221.

² Voir M. Weber, *op. cit.*, p. 405.

quant à lui, pense l'essence au sein du sensible et non pas, comme Whitehead, en réquisitionnant l'intervention d'un Dieu comme foyer des objets éternels. Cependant, notre position par rapport à ce prétendu dualisme whiteheadien ne consiste pas à affirmer que Merleau-Ponty a mieux pensé l'essence mais simplement qu'il l'a conçue différemment, sans passer comme Whitehead par ce qu'on l'on pourrait juger être une lourdeur métaphysique comme le concept de Dieu et donc par un nouveau dualisme¹. Penser l'essence comme étant ancrée dans le sensible ou bien comme propriété des objets éternels nous renvoie en réalité à la différence qui existe entre les deux entreprises philosophiques, l'une relevant de l'ontologie, l'autre de la métaphysique.

Dans son ontologie de la chair, nous retrouvons par contre sans trop de difficultés l'équivalent de cette Nature vivante comme avancée créatrice². En effet, en suivant la comparaison proposée par Franck Robert, nous pouvons suggérer que la chair chez Merleau-Ponty correspond *mutatis mutandis* à la créativité comme principe ultime chez Whitehead puisque la chair est le « milieu formateur », l'« élément » qui s'incarne dans l'unité d'une expérience et que c'est de cette chair qu'émergent toute expérience perceptive ainsi que toute signification. La chair est donc créativité au sens où elle est le creuset d'expériences sensibles, autrement dit, elle est l'élément à partir duquel se produit le dépliement de toute expérience. Par conséquent, toute expérience correspond à un mouvement de différenciation par rapport à cette chair. Tout comme la créativité chez Whitehead qui s'intègre dans l'unité d'une actualisation, la chair est la texture, l'étoffe qui, dans un mouvement de déhiscence, se différencie dans le geste de spatio-temporalisation d'une expérience sensible. Aussi, nous dit F. Robert, « à certains égards, entre la créativité et ses actualisations, c'est à une différence ontologique que nous avons affaire, semblable à la différenciation même de la chair dans toute expérience de réversibilité sensible »³. De même qu'il y a une différence ontologique entre la créativité et les entités actuelles (dans le sens où toute entité dans son processus de devenir incarne le principe de créativité), de même nous retrouvons cette différence de niveau entre la chair qui est un principe et les expériences sensibles qui sont l'incarnation de cette chair, le dépliement de celle-ci, c'est du moins ce que nous pouvons comprendre

¹ Et pour cause, il serait plus approprié de voir chez Whitehead une pensée du contraste dynamique et dialectique qui s'avère beaucoup plus porteuse de sens que celle de dualisme.

² Voir à ce propos la pertinente analyse de Franck Robert, *op. cit.*, p. 353.

³ *Ibid.*

lorsque Merleau-Ponty parle de la chair comme masse et de l'expérience du touchant/touché, de la réversibilité du sensible, comme issue d'une « fission » de la masse.

En revanche, la troisième caractéristique whiteheadienne de la vie, l'enjoielement, nous amène en réalité aux limites des convergences que nous pouvons établir entre les deux auteurs. Le panexpérialisme doublé d'une forme particulière de panpsychisme (idée que toute entité actuelle possède un pôle mental qui trace les contours de son activité de sujet ; autrement dit, en dehors des expériences de sujet, il n'y a rien) prôné par Whitehead au travers de cette catégorie d'enjoielement ne peut emporter l'adhésion de Merleau-Ponty. En ce sens, il faut donc bien se rappeler que ce que l'on qualifie de tournant ontologique ne s'assimile pas pour autant à une rupture avec la phénoménologie. En effet, la « préhension » chez Whitehead se comprend comme l'intégration de l'extériorité dans un processus d'individuation. En cela, bien qu'elle n'implique pas nécessairement l'activité d'une conscience, la préhension est comparable à l'intentionnalité décrite par la phénoménologie dans la mesure où toute préhension suppose un sujet qui préhende, c'est-à-dire qui s'approprie un donné, mais l'élément à questionner dans le cadre du dialogue que nous cherchons à établir est le suivant : est-ce que l'intentionnalité doit valoir uniquement pour la subjectivité consciente ? Doit-elle demeurer une exclusivité de la conscience ? Merleau-Ponty refuse cet infléchissement qui consisterait à reléguer la conscience au second plan, infléchissement qui semblerait en effet dépouiller la phénoménologie de son sens. Élargir l'accès à l'expérience intentionnelle au-delà du sujet conscient, c'est-à-dire imaginer « une intentionnalité qui gagnerait les choses et le monde, avance F. Robert, risque bien d'être un non-sens phénoménologique »¹. En résumé, nous en revenons à cette distinction que nous avons signalée initialement entre une cosmologie et une ontologie de la chair, distinction précieuse en ce sens qu'elle nourrit le dialogue tout en le restreignant. Bien qu'il ne soit aucunement question d'oblitérer la place du corps chez Whitehead, Merleau-Ponty semble accorder en définitive une plus grande importance à celui-ci. Dans ses notes de travail, Merleau-Ponty nous rappelle que la Nature doit être pensée avant tout comme chair et non comme matière ou comme substance ; c'est la raison pour laquelle d'une philosophie qui se passe d'une pensée de la Nature (comme chair) ne pourrait résulter qu'une ontologie désincarnée.

¹ *Ibid.*, p. 355.

Conclusion

L'un comme l'autre, Whitehead et Merleau-Ponty pensent que Nature et Vie n'acquiescent leur signification que dans une relation de mutuelle nécessité. Cependant, premièrement, chez Merleau-Ponty, cette corrélation se réalise à partir du concept inédit de chair qui, ainsi qu'il l'affirme lui-même, « n'a de nom dans aucune philosophie »¹. En outre, bien qu'ayant tenté de se départir de l'hégémonie de la philosophie de la conscience, Merleau-Ponty n'a pas complètement écarté cette référence à une conscience tandis que Whitehead opère un geste beaucoup plus radical dont découle la secondarisation de celle-ci, dans la mesure où elle n'intervient que dans les stades élevés, complexes, de l'expérience : « La simplicité de la conscience claire ne donne pas la mesure de la complexité de l'expérience complète. Ce caractère de notre expérience suggère aussi que la conscience est le couronnement, rarement atteint, de l'expérience mais qu'elle n'en est pas la base nécessaire »².

L'objectif de ces quelques pages consistait à rechercher les éléments chez Whitehead qui ont pu influencer l'évolution des écrits de Merleau-Ponty, et ceci en partant d'une base qui nous semblait porteuse de sens, à savoir l'idée que les convergences entre Whitehead et Merleau-Ponty sont compréhensibles au travers de ce qu'ils cherchent avant tout à éviter³. Nous pensons ici au mécanisme. Pour terminer, il nous semble utile de signaler que, si la Nature pensée dans sa corrélation avec la notion de *vie* transite d'abord par une critique de la conception matérialiste de la nature dans son aspect mécaniste (ce que nous avons tenté d'exposer), il faut ajouter que cette vie de la Nature doit être également pensée loin de tout vitalisme et ceci pour une raison toute simple, que Merleau-Ponty évoque à l'issue de son cours sur Whitehead : le vitalisme ne représente finalement qu'une autre manière d'hypostasier la vie, de la cadenciser sous la forme d'une nouvelle substance.

¹ *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p. 191.

² *Procès et réalité*, op. cit., p. 422.

³ Nous pensons ici à ces quelques phrases de Philippe Devaux au début de son ouvrage intitulé *La Cosmologie de Whitehead. L'épistémologie whiteheadienne* (Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2007, p. 61) : « Toute recherche philosophique commence moins peut-être par une intuition positive de son objet propre et des moyens de le dominer que par des dérobades. Elle sait d'abord avant tout ce qu'elle ne veut décidément pas se résoudre à admettre. C'est moins solennel que ce que propose la vision légendaire dans laquelle se complaît le commun, moins sibyllin que ne le souhaite la vanité romanesque des plus grands chercheurs eux-mêmes. De cet humble début ne s'étonnent que ceux qui n'ont jamais réfléchi ».