

UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

108848

PENSEE ET TEMPORALITE
DANS L'ŒUVRE DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Ömer Aygün

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Directeur de recherche: Yard. Doç. Dr. Zeynep Direk Akay

108848

Mémoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

DECEMBRE 2001

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU

PRÉFACE

L'originalité de la pensée de Maurice Merleau-Ponty consiste avant tout à la part du corps qu'il introduit *via* la perception dans les plus divers problèmes de la philosophie comme la pensée, le monde, l'intersubjectivité, la politique, l'esthétique, le langage, l'idéalité, la sexualité, la liberté, etc. Si la présence du corps problématise toutes les distinctions établies dans ces domaines et brouille toutes les hiérarchies qu'ils impliquent, cette *présence même* du corps paraît impensée – surtout comparée à sa spatialité et sa mobilité. Quelle est sa structure, quelle est sa genèse et les conséquences qu'elle entraîne? Le corps hypostasié *via* la perception ne recouvre-t-il pas lui-même une temporalité qui pourtant le fonde?

Notre thèse recherche la part de la temporalité dans l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty. Mais la pertinence de ce sujet tient d'abord à la disproportion frappante entre la thématisation de la temporalité et l'importance qui lui est conférée. Ce but, qui n'est rien d'autre que le dégagement d'un "impensé" de Merleau-Ponty, exige d'abord une délimitation préliminaire du problème dans l'histoire de la philosophie et dans la trajectoire de la pensée de Merleau-Ponty, ensuite la révision de la "pensée" et de la "temporalité" dans l'œuvre du philosophe avec une épreuve de ces deux perspectives, et dernièrement une réflexion sur les résultats de cette épreuve.

À part la considération de cet "impensé" de la temporalité chez Merleau-Ponty, notre thèse contient un traitement d'un deuxième "impensé", celui de la relation du philosophe français aux philosophes antiques, une élaboration de l'interprétation qu'il apporte au diagramme rétentionnel de Husserl et une discussion sur son adhésion ultime à l'ontologie de Heidegger.

Je tiens à remercier tous les membres du jury pour avoir accepté de lire ma mémoire et d'y apporter leurs contributions précieuses; Prof. Dr. Kenan Gürsoy dont les remarques à propos de Maurice Merleau-Ponty m'ont été d'une aide introuvable; Dr. Necati Ilgicioğlu qui a généreusement partagé avec moi sa profonde connaissance de Platon et m'a ainsi permis d'aborder *Parménide* d'un point de vue que je n'aurais soupçonné auparavant; Ahmet Soysal qui m'a fait connaître la pensée philosophique aussi bien que celle de Merleau-Ponty; et mon directeur de thèse, Zeynep Direk Akay, qui, avec ses critiques et encouragements perpétuels, a rendu possible le commencement et l'accomplissement de cette thèse.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

Chapitre I - Exposition du problème.

Chapitre II - Contexte historique du problème.

Section I - Platon entre *Timée* et *Parménide*.

Sous-section I - L'origine de la discussion des Idées dans *Timée*: le temps et l'éternité.

Sous-section II - L'âme humaine dans *Timée*.

Sous-section III- L'Un de *Parménide*: au-delà de la dualité.

Sous-section IV- Le paradoxe de *Ménon*.

Section II - Aristote: une rencontre manquée?

Sous-section I - La sensation.

Sous-section II - La pensée.

Sous-section III - La temporalité.

Section III - Saint Augustin et le temps du sujet.

Sous-section I - Le discours confessionnel.

Sous-section II - La contemplation.

Sous-section III - La temporalité.

Section IV - Descartes: le point et l'éternité.

Section V - Le temps comme "*idéalité transcendante*".

Section VI - Bergson: une intimité difficile.

Sous-section I - Le temps, la perception et le corps.

Sous-section II - L'ahistoricité de Bergson.

Sous-section III - La "coïncidence partielle" de Merleau-Ponty avec Bergson.

Section VII - Les paradoxes de la phénoménologie.

Section VIII - La *Phénoménologie de la Perception* et *Être et Temps*.

PREMIERE PARTIE - LE PROJET DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

Chapitre I - Les fondations de la *Phénoménologie de la perception* dans la *Structure du comportement*.

Section I - Les références de la *Phénoménologie de la perception* à la *Structure du comportement*.

Section II - Convergence structurale et conceptuelle.

Section III - L'*Aufhebung* merleau-pontienne.

Chapitre II - Le projet de la *Phénoménologie de la perception*.

Section I - La phénoménologie comme "description".

Section II- La réduction transcendante.

Section III - La réduction éidétique.

Section IV - L'intentionnalité.

Section V - La rationalité.

Section VI - La structure de la *Phénoménologie de la perception*: La critique et la dialectique.

DEUXIEME PARTIE - LA PENSÉE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

Chapitre I - La critique des évidences traditionnelles.

- Section I - Contre l'interprétation éternitaire du *Cogito* cartésien.
- Section II - Contre la distinction entre "vision" et "pensée de voir".
- Section III- Contre l'évidence de la "sensation" et des "faits psychiques".
- Section IV - Contre l'évidence des actes de l'entendement.
- Section V - Contre l'autonomie de l'idée.
- Section VI - Contre la distinction entre la vérité de fait et la vérité de raison.

Chapitre II- De l'ambiguïté du savoir à l'ambiguïté de la pensée.

- Section I - La possibilité d'un *Cogito* tacite.
- Section II - L'essence de l'ambiguïté: la *Fundierung*.
- Section III - Du *Cogito* à la temporalité.

TROISIEME PARTIE - LA TEMPORALITE DANS LA PHENOMENOLOGIE DE LA PERCEPTION

Chapitre I - La genèse du problème de la temporalité.

- Section I - La critique de l'empirisme et de l'intellectualisme.
- Section II - Le corps propre.
- Section III - Le temps culturel et le temps naturel.
- Section IV - La temporalité du corps.
- Section V - La temporalité de la perception.
- Section VI - La temporalité de l'existence.

Chapitre II - La "temporalité".

- Section I - L'exigence d'une nouvelle définition de la temporalité.
- Section II - L'origine du temps n'est ni dans les choses ni dans la conscience.
- Section III - Le "champ de présence".
- Section IV - Temps comme "réseau d'intentionnalités".
- Section V- La "synthèse passive" comme fondement de la *Fundierung*.
- Section VI - L'intentionnalité "opérante" de Husserl et la "*transcendance ekstatique*" de Heidegger.
- Section VII - Le chiasme du sujet et du temps.
- Section VIII - Existence comme "*ex-sistence*".

QUATRIEME PARTIE - AUX LIMITES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE LA PERCEPTION

Chapitre I - La cohésion et l'insuffisance de la *Phénoménologie de la perception*.

Chapitre II - La phénoménologie à la limite.

Chapitre III - Le corps à la limite.

Chapitre IV - Le "dernier" Merleau-Ponty et le "second" Heidegger.

Section I - Une critique de Merleau-Ponty du point de vue heideggerien.

Section II - Une critique de Heidegger du point de vue merleau-pontien.

Chapitre V - Au-delà de l'originaire.

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE



LISTE DES ABRÉVIATIONS

Dans les références aux œuvres de Maurice Merleau-Ponty, nous adopterons les abréviations suivantes:

- SC : **La Structure du Comportement**, Paris, P. U. F., 1942.
PhP : **La phénoménologie de la Perception**, Gallimard, Paris, 1945.
SNS : **Sens et Non-sens**, Gallimard, Paris, 1948.
S : **Signes**, Gallimard, Paris, 1960.
OE : **L'Œil et l'Esprit**, Gallimard, Paris, 1964.
VI : **Le Visible et l'Invisible**, Gallimard, Paris, 1964.
PrP : **Le Primat de la Perception**, Verdier, Paris, 1996.
RC : **Résumé de cours 1952-1960**, Paris, Gallimard, 1968.
NC : **Notes de cours 1959-1961**, Gallimard, Paris, 1996.
UA : **L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**, VRIN, Paris, 1997.
OG : **Notes de cours sur *L'origine de la géométrie* de Husserl, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty***, sous la direction de R. Barbaras, P. U. F., Paris, 1998.

INTRODUCTION

Chapitre I - Exposition du problème.

*Une pensée n'est pas des idées, c'est
circonscription d'un impensé.*

OG, 14.

S'il est possible de considérer la philosophie du XXIème siècle comme un questionnement perpétuel malgré la diversité des tendances dont elle est empreinte, ce questionnement serait sans doute d'abord celui de la distinction traditionnelle entre le sujet et l'objet. Il n'y a apparemment aucun domaine philosophique qui échappe à la portée de cette distinction et qui, donc, ne requiert une confrontation avec elle, d'autant plus qu'elle semble nous être imposée par les catégories mêmes de notre langue.

Or, il n'est pas moins vrai que les recherches phénoménologiques poursuivies depuis les débuts du siècle dernier ont ouvert une large perspective en ce qui concerne le problème, et parmi ces recherches, celles de Maurice Merleau-Ponty se distinguent par leur originalité et par leur fraîcheur. À première vue, la pensée de Merleau-Ponty semble extrêmement unifiée, étant donné que son problème fondamental est resté le même depuis son thèse de doctorat jusqu'à ses notes posthumes, à savoir la perception. Mais si, aux yeux de Merleau-Ponty, la perception a toujours constitué à la fois un énigme insondable et une source d'inspiration perpétuelle, c'est qu'elle entraînait chaque fois le problème du corps avec elle. Et, selon Merleau-Ponty, c'est précisément l'expérience corporelle qui trouble la discontinuité tranchante entre le sujet et l'objet et ainsi permet de problématiser l'existence d'un esprit indépendant du corps: étant donné que le sujet agit chaque fois à *travers* un corps, loin que l'esprit possède une

transcendence absolue, la "*prison de l'esprit*" atteint les dimensions universelles. Or Merleau-Ponty élabore ce raisonnement moins pour accentuer les limites de l'entendement humain que pour fonder une nouvelle conception d'engagement existentiel, de liberté et de créativité qui repose sur le corps: c'est justement le corps qui lie le sujet à ce qui le transcende, ou mieux, la subjectivité n'est que cette corporalité se transcendant elle-même. Et pour participer à cette créativité, la recherche de l'Être doit chaque fois prendre en compte la corporalité, s'il est vrai que "*l'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience*". (VI, 251)

C'est ici que le concept du temps intervient car la prééminence de l'esprit sur le corps, depuis le platonisme, repose sur le privilège de l'éternel sur le temporel, et pour renverser cette hiérarchie il faudrait d'abord détrôner l'éternité en y découvrant la présupposition d'une présence constante et exempte de tout devenir. Or la plus grande difficulté imposée par le concept de temps comme devenir est la détermination du statut ontologique du passé et de l'avenir, et pour la confronter Merleau-Ponty s'arme des concepts de "*rétenion*" et de "*protension*" empruntés à la phénoménologie husserlienne: comme le rapport au passé n'est pas limité à la remémoration expresse ("*souvenir secondaire*" opposé au "*souvenir primaire*" qu'est la rétention¹), l'avenir n'est pas réductible à la projection volontaire; le passé du sujet se trouve chaque fois "*retenu*" à l'"*horizon*" du présent en tant que "*profil*" ou "*style*", sans que le sujet ait à le représenter. Cette participation ambiguë du passé au présent s'effectue sur le mode du *comment*: avant de demander *qui* il est, *où* il est, *ce qu'*est son objet ou *quelle* est la date, avant de penser *sur* le monde, le sujet se trouve déjà pris dans un champ phénoménal qui ne se découpe qu'en contraste avec son ancrage *dans* le monde.

Cette redéfinition et réhabilitation du passé et de l'avenir n'est pas sans contaminer le présent aussi bien que la présence et travailler donc aux dépens de l'éternel: la réflexion et l'idéation ne se font jamais dans la plénitude d'une présence pure, parce qu'elles ne se font pas sur un fond de

néant mais *à travers* un ancrage corporel et une "*situation*" inaliénable, qu'elles sont donc, comme chaque expérience, empreignées de la "*foi primitive*"² au monde qui n'est ni thématizable ni aliénable: l'ouverture au monde est l'irréductible. Mais si encore cet état des choses peut être considéré comme une limitation, il peut également ouvrir un nouvel horizon de l'existence: jamais totalement consumé dans sa transcendance, l'objet se redresse devant le sujet avec toute sa fraîcheur, l'expérience du monde est assumée avec toutes sa latence, lorsque le sujet, n'étant ni complètement déterminé, ni tout à fait autonome, obtient l'*occasion d'être libre*.

Pourtant la seule relation entre la pensée et le temps n'est pas cette dépendance paradoxalement libératrice du corps à la temporalité: comme le sujet est sujet à la temporalité, le temps lui-même "*suppose une vue sur le temps*" (*PhP*, 470): sans une telle vue, les objets seraient condamnés au présent et aucun flux temporel ne serait possible. Le temps ne peut régner que s'il est "*secrété*" par le corps; c'est ce dernier qui "*noie ensemble un présent, un passé et un avenir*" dans son réseau intentionnel. (*PhP*, 277) Or cette synthèse du temps reste une synthèse jamais accomplie car "*il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué*". (*PhP*, 474)

Bien que l'entrelacement du temps et de la subjectivité constitue le résultat fondamental de la *Phénoménologie de la Perception* ("*il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps*" [*PhP*, 483]), il est aussi évident qu'il existe une disproportionnalité entre l'importance de la temporalité et la part accordée à sa thématisation dans les études merleau-pontiennes aussi bien que dans l'œuvre de Merleau-Ponty lui-même: les chapitres sur l'espace et sur la spatialité du corps propre s'étendent sur plus

¹ Voir Edmund Husserl, **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**, tr. par Henri Dussort, Paris, P. U. F., 1964, § 19.

² Il s'agit de l'*Urdoxa* de Husserl (vr. par exemple, **Expérience et Jugement**, tr. Denise Souche-Dagues, Paris, P. U. F., 1970, *passim*) que Paul Ricœur traduit comme "*proto-doxa*" alors que Merleau-Ponty en multiplie les traductions le long de son œuvre: "*foi originaire*", "*foi primitive*", "*opinion primordiale*" et "*foi perceptive*": "*La perception naturelle n'est pas une science, elle ne pose pas les choses sur lesquelles elle porte, elle ne les éloigne pas pour les observer, elle vit avec elles, elle est 'l'opinion' ou la 'foi originaire' qui nous lie à un monde comme à notre patrie, l'être du perçu est l'être antéprédicatif vers lequel notre existence totale est polarisée*". *PhP*, 371-372.

de 50 pages chacun, alors que la "Temporalité" se trouve réduit à 26 pages dans un livre dépassant 500 pages comme la *Phénoménologie de la Perception*. En outre, Merleau-Ponty ne s'engage pas à l'intégration des protensions dans le diagramme de rétention alors qu'il suggère qu'elle est nécessaire (*PhP*, 477) et le passage de la "*structure rétentionnelle*" à la "*structure ekstatique*" de Heidegger reste suspect, étant donné que la mutation d'une conscience "*interne*" du temps à une "*extériorité à soi*" exige une évaluation nuancée que l'on ne trouve pas dans cette vingtaine de pages.

Notre thèse discutera cet impensé qu'est la temporalité dans l'œuvre de Merleau-Ponty: Pourquoi Merleau-Ponty semble-t-il éviter ou négliger de penser le temps? Pour répondre à la question de l'impensé de la temporalité, il nous faudra d'abord rappeler ce que "penser" et "temporalité" signifient dans l'œuvre de Merleau-Ponty; il s'avérera que, au contraire, le problème de la temporalité domine le parcours merleau-pontien: il constitue non seulement le point de démarcation entre la *Structure du Comportement* et la *Phénoménologie de la Perception*, le centre de toutes les analyses et de la nouvelle définition de la subjectivité dans cette dernière, mais aussi le passage au *Visible et l'invisible*. Ensuite, nous éprouverons cette définition de la temporalité sur la pensée de Merleau-Ponty lui-même, en prenant en compte ainsi non seulement ce que le philosophe pense *sur le temps*, mais aussi comment il pense *dans le temps*; là nous tâcherons de montrer la prégnance de la temporalité même là où elle n'est que brièvement ou rarement thématisée. Dernièrement, nous nous demanderons dans quelle mesure la relation entre la pensée et le temps chez Merleau-Ponty constitue un passage à la pensée du "*chiasme*" élaborée dans ses notes ultimes.

Car, même si *Le visible et l'invisible* évite les termes "sujet" et "phénoménologie", la dernière pensée de Merleau-Ponty approfondit la structure chiasmatique relevée dans la *Phénoménologie de la Perception*: si, comme les dernières notes insistent, le sujet voyant est *en même temps* un visible, s'il perçoit parce qu'il est *en même temps* du même tissu que son objet, c'est que cette réversibilité tient à la structure temporelle où le présent

de la vision est hanté ou enjambé par la Visibilité, tout comme la pensée *sur* le temps est doublée par son inhérence *dans* le temps: "*Il faut que le temps se constitue, – soit toujours vu du point de vue de quelqu'un qui en est.*" (VI, 237, *souligné par l'auteur*)



Chapitre II - Contexte historique du problème.

Malgré son parti pris méthodologique pour la description (*PhP*, II) et son désir d'assister à la naissance du phénomène et d'atteindre l'"être brut" ou le "*monde sauvage*" (VI, 149), la pensée de Merleau-Ponty est d'abord un dialogue permanent avec son héritage intellectuel et elle reste naïve tant qu'on ne considère pas son attachement à la philosophie contemporaine aussi bien que classique: respectivement, d'abord, à la *Gestalttheorie*, ensuite à Husserl, à Sartre et dernièrement à Heidegger, sans mentionner ses nombreuses lectures de Descartes, de Hegel, de Malebranche, de Bergson, de Biran. Ces attaches ne viennent ni d'un goût de polémique ou de comparaison, ni d'une tâche académique, mais d'une nécessité éminemment phénoménologique: si, comme Merleau-Ponty dit en empruntant l'expression de Husserl, "*ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, que [la philosophie] veut conduire à l'expression*" (VI, 18), le philosophe doit d'abord se risquer dans le plus vif des discussions des grands philosophes pour neutraliser les préjugés classiques et nos présuppositions qui "vont de soi". Nous suivrons ce dialogue en montrant que les distinctions et les définitions qui "vont de soi" sous-tendent une conception de la temporalité.

Or, il est frappant de constater que Merleau-Ponty ne discute presque jamais avec les philosophes antiques et que ses références à l'Antiquité ne sont qu'allusives ou lacunaires. Encore une fois, nous considérerons cette négligence apparente comme une invitation, ou même une provocation à penser ce deuxième "impensé" de Merleau-Ponty, après celui de la temporalité. Ainsi dans ce tour d'horizon historique, nous tâcherons moins de répéter ses relations, déjà repérées, et d'ailleurs explicites, avec les philosophes modernes, que de dégager les affinités de sa pensée avec les

Antiques – affinités parfois insoupçonnables de la part de Merleau-Ponty lui-même.

Section I - Platon entre *Timée* et *Parménide*.

Sous-section I - L'origine de la discussion des Idées dans *Timée*: le temps et l'éternité.

Il est impossible de ne pas rencontrer le platonisme dans cette enquête sur les présuppositions dont nous sommes héritiers. Et c'est à lui qu'il faudra d'abord confronter la pensée de Merleau-Ponty, parce que c'est au platonisme que nous devons les distinctions et hiérarchies tranchantes entre le sensible et l'intelligible, le corps et l'esprit. Nous aurons donc à réviser ces dualités platoniciennes pour préparer le domaine où la critique de Merleau-Ponty opère, mais, dans un deuxième temps, à prendre soin de distinguer la voix de Platon de la tradition platonicienne et de l'image d'Épinal qui en est souvent présentée: la part de Platon dans la pensée de Merleau-Ponty sera ainsi prise en compte positivement aussi bien que négativement. En bref, nous soulignerons la tension entre un Platon canonisé qui expose une cosmogonie temporellement dualiste et un Platon presque "phénoménologique", celui qui, dans *Parménide*, revient sur ses bases temporelles.

Dans le mythe de *Timée*, les distinctions et hiérarchies tranchantes entre le sensible et l'intelligible reposent sur le critère de la présence constante: le créé est sujet au "*devenir*" (*genesis*) et ne nous fournit que des "*croyances*" (*doxa*), alors que l'incrée (le modèle de la création, l'*eidos*) et le créateur lui-même sont les seuls dont on puisse dire qu'ils "*sont*" et qui constituent la source de vérité.³

³ cf. Platon, *Timée*, 29c, tra. par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1999, p. 117. Ces distinctions et hiérarchies survivent dans toute la tradition platonique, vr. surtout Plotin, livre VII de la troisième Énéade, *Ennéades*, traduit en anglais par Stephen MacKenna,

Or, le statut temporel de l'activité du créateur-démiurge reste ambigu puisqu'elle est racontée comme ayant un commencement et une fin: dès lors le récit de *Timée* devient celui de la création de l'univers, et l'activité du démiurge celle d'un artisan.⁴ De ce point de vue, la cosmogonie est un récit sans égard à la distinction pourtant si nécessaire entre la temporalité du récit et l'intemporalité de l'explication. Mais, n'était-ce pas Platon lui-même qui, dans le *Sophiste*, exigeait du philosophe de "*ne pas raconter une histoire*"⁵ pour éviter le *mythos* et entrer dans le règne du *logos*? C'est d'ailleurs cette aporie de la description temporelle de la naissance du temps même qu'attaquera Aristote.⁶ Même la tradition platonicienne⁷ suivra ici Aristote et prendra soin de distinguer la production du cosmos de la production artisanale.

De même, Merleau-Ponty se détourne des spéculations cosmogoniques pour s'attacher à la description de la manifestation des choses: où est donné ce visible, ce corps propre, ce sensible qui ne trahissent pas leur doublure d'invisible en même temps qu'ils la cachent? Où est donné cette éternité qui ne se nourrit pas du temps de la facticité? Dans la *Phénoménologie de la Perception*, la réfutation de l'explication de la temporalité à partir de l'éternel peut être appliquée aux Idées: "*Le sentiment d'éternité est hypocrite, l'éternité se nourrit du temps. Le jet d'eau ne reste le même que par la poussée continuée de l'eau. L'éternité est le temps du rêve et le rêve renvoie à la veille.*" (PhP, 484)

Mais, pour Merleau-Ponty, il s'agit moins de renverser les hiérarchies, que de montrer le niveau sous-jacent des termes isolés. Il tente de décrire

Londres, Penguin Books, 1991, pp. 213-232, qui est la seule discussion approfondie sur le temps dans la philosophie antique (sauf le **Physique** d'Aristote) où une exégèse de *Timée* est présentée.

⁴ Platon, *op. cit.*, 28b, 28c, 30b, 33a, 33d, 36e, 74c, 76e.

⁵ Platon, **Sophiste**, 242c.

⁶ Aristote, **Physique**, VII, 1, 251b, 14-19, in **A New Aristotle Reader**, New Jersey, éd. J. L. Ackrill, Princeton University Press, 1987.

⁷ Vr. par exemple Plotin, V B, 7.10-11, *op. cit.*, p. 417: "How could the plan for a universe come to one that had never looked outward? Nor could he work on material gathered from elsewhere as our craftsmen do, using hands and tools; feet and hands are of the later order. One way, only, remains: all things must exist *in* something else." (C'est nous qui soulignons pour mettre l'accent de l'intériorité de l'activité du créateur.)

ce niveau commun au sensible et à l'intelligible, au corps et à l'esprit à l'aide de la notion de "*chair*" située "*à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée*". (VI, 184) En définissant le "*chiasme*" entre le voyant et le visible, le touchant et le tangible, Merleau-Ponty constate que la motricité n'est pas réductible aux intentions de déplacement et de préhension: certains mouvements du corps, tels que les gestes ou les cris, ne sont pas conduits par des intentions de toucher: "*comme il y a une réflexivité du toucher, de la vue et du système toucher-vision, il y a une réflexivité des mouvements de phonation et de l'ouïe...*" (VI, 190) C'est par ce concept d'expression que Merleau-Ponty tente d'affronter le règne des Idées comme seconde positivité: "*Ce qu'on appelle idée est nécessairement lié à un acte d'expression et lui doit son apparence d'autonomie*" (PhP, 447), de sorte que l'Au-delà est rabattu sur l'existence temporelle: "*Sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience, cette chair du temps.*" (VI, 150)

Sous-section II - L'âme humaine dans *Timée*.

Avant de voir la constitution de l'âme humaine pour dégager son rapport à la temporalité, il faudrait passer en revue la création de l'âme telle quelle: l'âme du monde. Quels sont le statut ontologique et la structure de l'âme du monde? L'âme du monde *est*, c'est-à-dire qu'elle conserve son *identité* qui le *distingue* de tout ce qui n'est pas elle. Ainsi se trouvent établies trois notions fondamentales pour l'âme du monde: le *même*, l'*être* et l'*autre*. Mais puisque sa fonction est d'être l'intermédiaire entre le règne des Idées et le règne sensible, ces trois notions trouvent leur fonction entre l'indivisible et le divisible qui sont les corrélatifs successifs de l'intelligible et le sensible: "*Entre l'Être indivisible et qui reste toujours le même et l'Être divisible qui devient dans les corps, il [le dieu] forma par un mélange des deux premiers une troisième sorte d'Être; [...] et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraient tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par force la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Être, formant une unité à partir de*

ces trois choses."⁸ Nous pouvons résumer la définition platonicienne de l'âme d'une part comme la réalité intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, et d'autre part comme réalité composée de trois éléments: l'Être, le Même et l'Autre.⁹ Ce mélange, à son tour, sera divisé en deux bandes: le Même et l'Autre. Celles-ci seront recoupées de façon à former deux cercles.¹⁰ Mais l'âme du monde a aussi ceci de problématique qu'elle est immortelle¹¹ et principe de tout mouvement, tout en n'étant pas Idée et donc principe de l'être de son mouvement.¹²

Quant à la structure de l'âme du monde, elle est gouvernée par les mathématiques. En racontant la fabrication de l'âme du monde par le démiurge, Platon recourt à l'image des mouvements des corps célestes, car ce sont ceux-ci qui offrent éminemment la permanence et la régularité qui sont les caractéristiques de l'intelligible tout en restant sensible. La permanence des corps célestes est garantie par leur trajet circulaire et leur régularité par les proportions qui gouvernent ce mouvement. L'"harmonie des sphères" est gouvernée par le Nombre.¹³

Outre le mouvement, une autre fonction de l'âme du monde serait la cognition elle-même désignée comme une sorte de mouvement. Si toute connaissance peut être réduite à un mouvement, comme Platon le dit dans *Lois* (X, 896e-897a) et *République* (I, 353d), les deux cercles du Même et de

⁸ Platon, *op. cit.*, 35a.

⁹ Platon, *op. cit.*, p. 283. Luc Brisson schématise cette constitution ontologique de l'âme du monde de la façon suivante:

<i>Premier mélange</i>	<i>Deuxième mélange</i>	<i>Résultat</i>
être indivisible	⇒ être intermédiaire	⇒ âme du monde
être divisible		
même indivisible	⇒ même intermédiaire	
même divisible		
autre indivisible	⇒ autre intermédiaire	
autre divisible		

¹⁰ Platon, *op. cit.*, pp. 284-291.

¹¹ Platon, *Phèdre*, 245c.

¹² Platon, *Timée*, p. 37.

¹³ Nous n'entrerons pas dans les détails de la démonstration de la structure mathématique de l'âme du monde (détails que l'on peut trouver dans Platon, *op. cit.*, pp.

l'Autre servent à donner accès respectivement à l'Intelligible et au Sensible. L'âme du monde est donc chargée d'être l'intermédiaire entre l'Intelligible et le Sensible tant sur le plan motrice que dans le domaine cognitif.

Quant à l'âme humaine, elle n'est rien d'autre qu'un modèle réduit de l'âme du monde: elle est formée par le démiurge lui-même à partir du mélange de l'âme du monde et n'a sa part d'immortalité et de divinité (*daimon*) que grâce à cette participation. Cette partie immortelle de l'âme humaine comporte également les deux cercles du Même et de l'Autre encore ordonnés par le nombre. La perfection de ce mouvement trouve son équivalent sur le plan cognitif: c'est cette part de l'âme humaine qui jouit de la contemplation de l'intelligible, de la connaissance et de la délibération.

Or, l'âme humaine comporte également une partie mortelle formée par les assistants du démiurge.¹⁴ Celle-ci est composée de deux parties, dont l'une, agressive, le *thumos*, représente le courage, l'intrépidité, le défi et la recherche de l'estime, alors que l'*epithumia*, ou l'appétit, est complètement dénué de raison et il est comparé par Platon à une "*bête sauvage enchaînée à sa mangeoire et qui crie en faisant grand tumulte*".¹⁵ Ces trois parties de l'âme humaine (la partie immortelle, le *thumos* et l'*epithumia* mortels) sont symbolisées dans le métaphore du cocher dans *Phèdre* (253d): le cocher serait l'intellect, le bon cheval "*est attaché à l'opinion vraie*", donc il est le *thumos* dans *Timée*, et, quant à l'*epithumia*, il serait le mauvais cheval, issu du mélange inconnu aux âmes des dieux et des démons.

Il est à remarquer que la contemplation des Idées est manifestement temporelle chez Platon. Comme l'indique Brisson, "*Ce qui distingue les âmes des dieux et des démons de celles des hommes et de celles des bêtes, c'est la durée et la qualité de leur contemplation de l'intelligible*".¹⁶ Ce caractère temporel de la contemplation de l'intelligible ne compromet-il pas toute la cosmologie platonicienne, puisque celle-ci est fondée sur la

284-287.) car la structure de l'âme du monde ne nous intéresse que dans la mesure où elle nous donne accès à l'âme de l'homme.

¹⁴ Platon, *op. cit.*, 69c-d, p. 182.

¹⁵ Platon, *op. cit.*, p. 50.

¹⁶ Platon, *op. cit.*, p. 51.

permanence de la régularité du cercle? Si la participation au cercle est relative selon que l'âme est celle d'un dieu, d'un homme ou d'une bête, à quoi bon la perfection absolue de l'Idée?

Sous-section III - L'Un de *Parménide*: au-delà de la dualité.

Mais il est vrai que, jusqu'ici, nous nous sommes bornés à *Timée* et à une interprétation excessivement dualiste de la pensée de Platon. Or, le dialogue *Parménide* offre l'argumentation détaillée, la dialectique nuancée que la cosmogonie de *Timée* nous refusait.

Car le dialogue *Parménide* débute par une discussion sur la théorie des Idées. La question cruciale de Parménide au jeune Socrate est celle-ci: "*Est-ce de la forme entière ou d'une partie que chaque participant [les choses participants à l'Idée] participe?*"¹⁷ Le jeune Socrate ne peut pas soutenir la participation totale des choses aux Idées et Parménide en tire la conséquence que les choses ne participent que d'une partie des Idées et donc que celles-ci sont divisibles, – or la divisibilité est une propriété inapplicable aux Idées. Ainsi Parménide réfute la dualité tranchante du monde sensible et du monde intelligible: sinon, ni le Créateur ne peut connaître ce monde, ni nous, nous pouvons prendre part à la science en soi des Idées. Nous sommes revenus au fondement de la critique de Merleau-Ponty à Platon à propos de l'érection d'une "*seconde positivité*" sans lien avec le monde sensible. Mais pourquoi le jeune Socrate s'est-il voué à une théorie si fragile?

Prenons garde que ce qui est réfuté par Parménide, c'est la théorie des Idées du *jeune* Socrate, et non pas la pensée de Platon lui-même. En effet, Platon, en écrivant le début de *Parménide*, vise moins à détruire toute sa philosophie ancienne, qu'à souligner que les Idées ne sont pas des universels. C'est justement ce qu'oubliait le jeune Socrate en recourant à

¹⁷ Platon, **Parménide**, 131 a, tra. par Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 217.

une "seconde positivité", donc en partant du *doxa* pour arriver à la contemplation de l'*eidos*. C'est ce qu'affirme Parménide en conclusion de son discours: *"C'est que tu es encore jeune, Socrate, reprit Parménide, et la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle le fera, j'en suis sûr, quand tu ne mépriseras plus aucune de ces choses. À présent, tu regardes encore à l'opinion (doxa) des hommes."*¹⁸

Comment se préparer donc à la contemplation des Idées? Parménide conseille la dialectique: *"Il ne suffit pas de supposer qu'un objet existe et d'examiner les conséquences de cette supposition; il faut encore supposer que cet objet n'existe pas, si tu veux pousser à fond ta gymnastique."*¹⁹ Ensuite Parménide est invité à donner un exemple de la dialectique avec le jeune Aristote. Le dialogue portera sur la théorie de l'Un, parce que la théorie du jeune Socrate s'est butée contre le problème de la participation et de la division: *"Si l'on considère avec attention la critique des idées au début du dialogue, on s'aperçoit qu'elle porte moins sur la thèse des idées, prise en elle-même, que sur les rapports de participation qu'il y a entre les choses sensibles et les idées."*²⁰

Dans la première supposition, *"Si l'Un existe, qu'en résulte-t-il?"*, l'Un refuse toute détermination sinon négative et ne rentre dans aucune des manières de participer à l'être; dans la deuxième supposition (*"Si l'Un est, il participe de l'être; qu'en résulte-t-il?"*), l'Un perd son unité, car il a désormais des parties: d'une part l'un et d'autre part l'être. Ainsi tous les attributs de la première supposition (l'unité, la simplicité, la non-limitation) se renversent et les négations doubles comme *"l'Un n'est ni en mouvement ni en repos"* deviennent affirmations doubles telles que: L'Un est en mouvement et en repos, car, étant en lui-même (si toutes les parties sont contenues dans le tout qu'est l'Un, l'Un est enveloppé par l'Un et il est en lui-même), il reste à la même place, mais en tant qu'il est dans un autre (car le tout n'est pas dans ses parties, ni dans toutes, ni dans quelque-une, il faut donc qu'il soit dans autre chose), il est en mouvement.

¹⁸ Platon, *op. cit.*, 130 e.

¹⁹ Platon, *op. cit.*, 135 d.

²⁰ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. 1, P. U. F., Paris, 1931, p. 115.

Dès lors, la temporalité de l'Un change diamétralement: loin d'être ce qui "est" éminemment, ce qui donc ne "devient" jamais, l'Un participera au temps. Quelle est la temporalité ambiguë de l'Un qui est à *la fois* un et multiple, qui est à *la fois* en mouvement et en repos, puisqu'*"il n'y a pas de temps où une chose puisse être à la fois en mouvement et en repos"*? *"Ce où l'on est, quand on change, n'est-ce pas cette étrange chose? – Laquelle? – L'instant (ἐξαιφνης); car l'instant semble signifier quelque chose comme le point de départ d'un changement dans les deux directions. Ce n'est pas en effet de l'immobilité encore immobile que part le changement, ni du mouvement encore mû qu'il se produit; mais il y a cette étrange entité de l'instant qui se place entre le mouvement et le repos, sans être dans aucun temps, et c'est là que vient et de là que part le changement, soit du mouvement au repos, soit du repos au mouvement."*²¹

Cette intemporalité instantanée de l'Un nous entraîne à réviser notre lecture de *Timée*: le mythe cosmogonique est à lire non comme une histoire mythologique ayant un commencement et une fin, mais comme une genèse "verticale", un *poiesis* dans cet "intemporel instantané". Ainsi, les critiques de Parménide envers le jeune Socrate sont aussi un avertissement de la part de Platon au lecteur trop enclin au *doxa*: comme le jeune Socrate pense les Idées comme des positivités, nous sommes enclins à considérer la *genesis* comme un processus chronologique. La définition du temps comme *"image mobile de l'éternité"*, dans *Timée*, ne s'illumine que de ce point de vue: le temps et l'intemporel ne sont pas deux modes qui ne se recoupent point, mais sont imbriqués l'un dans l'autre; l'Idée et l'image ne constituent pas deux "positivités" distinctes et temporellement "situées" – ce qui serait contradictoire; ils sont ontologiquement le même, seuls les états du *psychè* qui leur correspondent diffèrent entre eux.

De ce point de vue, nous ne sommes pas si loin de la dernière pensée de Merleau-Ponty qui affirmait qu'*"il y a un intemporel qui opère du dedans le temps, qui est plutôt omnitemporel"* (OG, 20), qui combattait, dans *Le*

²¹ Platon, *op. cit.*, 156 c-d.

visible et l'invisible, une synchronie et une diachronie isolées. "L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même [de celui qui les saisit], de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation." (VI, 153)

Sous-section IV - Le paradoxe de *Ménon*.

Cette proximité insoupçonnée même par Merleau-Ponty, non à l'image vulgarisée du platonisme, mais à la pensée de Platon lui-même, est déjà ce qui explique l'adhésion méthodologique, cette fois explicite, de Merleau-Ponty au paradoxe de *Ménon* déjà dans la *Phénoménologie de la Perception* (*PhP*, 425): pour faire une recherche, j'ai besoin d'un savoir préliminaire concernant l'objet même de ma recherche. Donc, le chercheur apprenti emporté dans le *doxa* n'est pas "hors" de la *noiesis*, seulement son *psychè* est détourné de l'*eidos*: il n'a qu'à confronter les apories comme le jeune Socrate et à demander "*Où nous tourner maintenant?*"²² Mais, de la prépossession de la réponse par le questionneur, Socrate tire la preuve de l'immortalité de l'âme, puisque le questionneur "sait" en quelque façon ce qu'il demande et que la recherche n'est rien d'autre qu'une remémoration d'un savoir déjà acquis et que l'acquisition de ce savoir remonte en deçà de la naissance du questionneur, alors que cette prépossession ouvrira, probablement *via* Heidegger²³, à Merleau-Ponty une toute autre voie²⁴: l'entente préalable que j'ai de ce que je cherche est phénoménologiquement plus originelle que toute thématization, car elle rend compte de la prépossession du sujet et de l'objet du savoir: sans poser le monde, je suis

²² Platon, *op. cit.*, 135c.

²³ "Du moment qu'il cherche, le questionnement a besoin d'une direction qui précède et guide sa démarche à partir de ce qu'il recherche. Le sens de être doit donc être déjà d'une certaine manière à notre disposition." Martin Heidegger, *Être et Temps*, tra. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 29.

²⁴ M. C. Dillon indique même que ce paradoxe constitue un bon point de départ pour comprendre la phénoménologie merleau-pontienne. Vr. M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's Ontology*, Boston, Northwestern University Press, 1997.

toujours déjà polarisé vers lui. Dès lors, ni le non-savoir (*agnosia*) ni le savoir ne sont définitifs; ils sont des vécus ouverts sur les horizons existentiels. Cette structure chiasmatique du savoir et du non-savoir sera un motif constant de la pensée de Merleau-Ponty et lui fournira un fil conducteur pour la structure d'horizon du champ de présence (*PhP*, 476), pour la détermination du statut ontologique du passé et de l'avenir (*PhP*, 471), pour la "prépossession" du percevant et du perçu. (*VI*, 175)

Section II - Aristote: une rencontre manquée?

Dans la voie de la réfutation du projet platonicien qui établit une "seconde" ou plutôt première positivité des Idées, les affinités entre Aristote et la phénoménologie sont frappantes. En effet, Aristote se distingue de Platon d'abord par le vœu d'atteindre l'universel par le particulier et rejoint Merleau-Ponty dans le souci pour la description des phénomènes sans présupposition: en comparant Aristote et Platon, Émile Bréhier écrit: "*[Le] flux universel qui fait naître et emporte des formes sans cesse changeantes rend impossible toute science et toute connaissance; il ne restait plus qu'à 'fuir d'ici'²⁵ et à chercher la science dans un monde transcendant. À cette image, qui considère comme des réalités absolues des êtres en puissance, Aristote substitue la sienne, selon laquelle l'être en puissance est tout relatif à l'être en acte.*"²⁶

²⁵ Platon, *Théétète*, tr. Émile Chambry, 176 a, Paris, Flammarion, 1967, p. 112.

Sous-section I - La sensation.

Cette pensée de la dépendance de l'être en puissance à l'être en acte est appliquée à la sensation dans *De l'âme*²⁷, et la formulation du problème de la sensation nous ramène directement au problème merleau-pontien, nommément la relation entre le perçu et le sujet percevant: "*Mais l'acte du sensible et celui du sens sont le même et unique, bien que leur essence ne soit pas la même.*"²⁸ La sensation est bien une passion et une altération, mais cela n'empêche pas que, dans la sensation en acte, la différence des "essences" s'abolit dans une communauté du sentant et du senti. Donc la relativité de l'être en acte et de l'être en puissance tient à ce que la sensation comme expérience ne requiert une différence que pour la dissoudre en acte. Pour élucider cette ambiguïté, Aristote recourt à l'exemple de l'homme ignorant: l'homme a la science en puissance puisqu'il fait partie d'une espèce capable de science; et l'étude, en tant que passage de l'ignorance à la science, est bien une altération et donc constitue le "*sens destructeur*" du passage de la puissance en acte. Mais, comme le souligne Renaud Barbaras, il y a un "*sens conservateur*" du passage de la puissance en acte.²⁹ C'est le cas du savant: tant qu'il n'exerce pas sa science, il n'est savant qu'en puissance, et dès qu'il l'exerce, il est savant en acte. Or, cette transition n'est pas altération où le même devient l'autre, mais actualisation de ce qu'il est en puissance.

Quant à la sensation, pour qu'un sujet sente, il faut bien une intervention extérieur de l'objet et la disposition du sujet à sentir. Mais "*le sensible, qui agit sur le sens, est en même temps ce que le sens est en puissance et doit par conséquent devenir*".³⁰ Dans la sensation comme expérience, le sens et

²⁶ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. 1, P. U. F., Paris, 1931, pp. 183-184.

²⁷ Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone et traduit par E. Barbotin, Paris, Gallimard, 1994.

²⁸ Aristote, *op. cit.*, III, 2, 425b.

²⁹ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998, pp. 13-31.

³⁰ Renaud Barbaras, *op. cit.*, p. 16.

le sensible doivent différer pour qu'ils s'identifient dans la sensation comme évènement.

Cette conclusion, Aristote l'applique à l'audition: *"Je prends l'exemple du son en acte et de l'ouïe en acte: peut-être le sujet doué de l'ouïe n'entend-il pas actuellement, comme l'objet sonore peut ne pas émettre de son. Mais quand passe à l'acte l'être capable d'entendre et que résonne l'objet sonore, alors l'ouïe en acte et le son en acte se produisent simultanément: on dit qu'il y a d'une part audition, de l'autre résonance."*³¹ La proposition aristotélicienne selon laquelle le sens est toujours déjà polarisé à un sensible, ne peut pas ne pas rappeler l'intentionnalité husserlienne. En effet, Merleau-Ponty emploie très souvent le mot "acte" pour désigner l'évènement de la sensation: *"Voir, c'est toujours voir quelque chose. Voir du rouge, c'est voir du rouge existant en acte. (...) Il est essentiel à ma vision de se référer non seulement à un visible prétendu, mais encore à un être actuellement vu."* (PhP, 429)

Nous partageons les objections de Barbaras à Malherbe qui soutient que Merleau-Ponty *"repren[d] sur un mode mineur, c'est-à-dire, esthétique, ce que le philosophe grec avait développé sur un mode majeur, c'est-à-dire spéculatif, en faisant de l'aïsthesis l'acte identique du sens et du sensible"*.³² Car, comme Barbaras l'affirme, Merleau-Ponty, surtout dans *Le visible et l'invisible*, *"libère [les concepts d'acte et de puissance] de la métaphysique de la substance"*. Mais nous verrons que déjà la *Phénoménologie de la Perception* nous fournit l'argument nécessaire pour refuser une pensée qui la réduit à une pure esthésiologie.

³¹ Aristote, *op. cit.*

³² **Trois essais sur le sensible**, Paris, Vrin, 1991, p. 69, cité dans Barbaras, *op. cit.*, p. 22.

Sous-section II - La pensée.

L'intellection (*noeítikon*) aristotélicienne est conforme à la théorie de la sensation: comme le sens en acte était identique avec le sensible, ici, l'intellect en acte est identique avec l'objet intelligible. *"Le principe de l'intellection doit donc être impassible, mais capable de recevoir la forme et tel en puissance que la forme –sans pourtant être identique à celle-ci–, et se comporter à l'égard des intelligibles de la même manière que la faculté sensitive à l'égard des sensibles."*³³ Or, le sens et l'intellect en puissance diffèrent en cela que celui-là se dégrade dès qu'il rencontre une excitation trop forte, alors qu'un objet éminemment intelligible n'affecte pas l'intellect.

Or, il demeure un problème grave: l'intellection active est immortelle et éternelle³⁴, elle est essentiellement et logiquement séparable du corps et du reste du *psychè*³⁵, tandis que l'intellection passive est corruptible, – d'où la dualité de la faculté noétique et les actes de pensée concrets. Comme le *noûs* n'a aucun organ corporel, il ne peut être l'entéléchie d'aucun corps: *"il est en effet des parties de l'âme dont l'entéléchie est celle des organes correspondants. Il n'en est pas moins vrai que pour certaines autres parties rien n'empêche la séparation, parce qu'elles ne sont l'entéléchie d'aucun organe corporel."*³⁶ Plus loin, cette part séparable du corps, le *noûs*, est nommée *"un autre genre d'âme"* (*psychès genos heteron*).³⁷

Ainsi, comme l'indique Charles H. Kahn³⁸, le dualisme surgit encore une fois avec tous ses problèmes cruciaux: comment la partie séparable de l'âme s'attache aux parties inséparables? La nature humaine est-elle

³³ Aristote, *op. cit.*, 429a.

³⁴ Aristote, *op. cit.*, 430a: "C'est lorsqu'il [l'intellect] a été séparé qu'il est seulement ce qu'il est propre, et cela seul est immortel et éternel."

³⁵ Aristote, *op. cit.*, 403a: "Si donc il existe un acte ou une affection de l'âme qui lui appartienne en propre, celle-ci pourra exister à l'état séparé."

³⁶ Aristote, *op. cit.*, 413a.

³⁷ Aristote, *op. cit.*, 413b.

constituée de deux essences ou d'une seule? Kahn avoue que ces problèmes restent inexpliqués dans l'œuvre d'Aristote, tout en soulignant la différence entre l'intellection pure d'Aristote et le *cogito* cartésien: l'introspection, la conscience des actes du sujet n'appartiennent pas à l'intellection pure, mais à la sensibilité (*aisthesis*).

La relativité de l'être en acte et de l'être en puissance, qu'Aristote à la fois invente et compromet, nous aurons à la rechercher dans la pensée de Merleau-Ponty.

Sous-section III - La temporalité.

Mais il n'est pas nécessaire, comme le fait Barbaras, d'avoir recours au "dernier" Merleau-Ponty pour chercher une élaboration du *psyché* aristotélicien et pour réfuter l'idée qui réduit son projet à une reprise mineur de la pensée d'Aristote. Car, dès la *Phénoménologie de la Perception*, outre qu'il dépasse la métaphysique de la substance, il devine la part constitutive de la synthèse temporelle dans la sensation et dans l'intellection: "*La synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité [...]*" (PhP, 276) Pour comprendre la relativité de l'être en acte à l'être en puissance, il faut résoudre le problème des statuts temporels des deux.

C'est d'ailleurs ce qu'Aristote ébauche dans *De l'âme*: "*C'est une même chose que la science en acte et son objet; sans doute la science en puissance est-elle antérieure selon le temps dans l'individu, mais, absolument parlant, elle n'est pas même antérieure selon le temps.*"³⁹ Mais c'est Merleau-Ponty qui pousse cette pensée à ses limites grâce au concept husserlien de la "*synthèse passive*" qui recouvre la "*synthèse perceptive*" et surtout la "*synthèse temporelle*".

³⁸ Charles H. Kahn, "Aristotle on Thinking", *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, éd. Martha C. Nussbaum et Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, pp. 359-379.

³⁹ Aristote, *op. cit.*, 430a.

Que veut dire "*synthèse perceptive*" et pourquoi est-elle synonyme de la "*synthèse temporelle*"? Pour répondre à ces questions, Merleau-Ponty reste toujours dans la réflexion et même la terminologie aristotéliciennes: "*L'acte du regard est indivisiblement prospectif, puisque l'objet est au terme de mon mouvement de fixation, et rétrospectif, puisqu'il va se donner comme antérieur à son apparition, comme le 'stimulus', le motif ou le premier moteur de tout le processus depuis son début.*" Et il conclut: "*La synthèse spatiale et la synthèse de l'objet sont fondées sur ce déploiement du temps.*" (PhP, 276-277) La prospection, inhérente à la vision, est la part de l'acte, tandis que la rétrospection tardive désigne la vision en puissance. De ce point de vue, Merleau-Ponty porte Aristote au-delà de ses limites, car la distinction entre acte et puissance n'est rien d'autre que la conséquence de la disposition temporelle du corps propre.

Mais il faut reconnaître l'originalité de la conception aristotélicienne du temps. Évitant les spéculations sur le circulaire et l'éternel, il va directement au problème de l'être du temps: le temps est-il, étant donné qu'une de ses parties n'est plus et qu'une autre n'est pas encore? Le problème de l'être du temps est donc directement liée au problème de sa structure. "*Le maintenant n'est pas une partie du temps, puisqu'une partie mesurerait le tout et que le tout devrait être composé de parties, alors que le temps n'est pas considéré comme composé de maintenant.*"⁴⁰ Ainsi Aristote commence sa réflexion sur le temps par des critiques qui restent toujours pertinentes: il dénonce la prédominance du maintenant et l'approche pointilliste⁴¹ de la structure temporelle qui régneront de Descartes jusqu'au début du XXIème siècle; de même, il écarte les deux solutions du problème platonicien entre l'identité et de l'altérité des maintenant; et dernièrement, il refuse l'intratemporalité du temps qui résulte de l'identification du temps avec le changement.

⁴⁰ Aristote, **Physique**, IV, 218a, in **A New Aristotle Reader**, New Jersey, éd. J. L. Ackrill, Princeton University Press, 1987.

⁴¹ "*Car selon nous il est impossible que les maintenant s'adjoignent les uns aux autres, comme c'est le cas pour un point s'adjoignant un autre.*" Aristote, *op. cit.*, p. 123.

À part ces constatations négatives, le premier trait positif de la conception aristotélicienne du temps serait qu'elle prend en compte l'observateur, par exemple quand Aristote dit que, dès que nous ne percevons plus le changement, nous ne percevons plus le temps.⁴² Donc, le temps n'est pas le changement, mais il n'est perçu par le sujet que grâce au changement. C'est grâce à l'avant et à l'après que nous percevons le temps. *"Dès que nous concevons que les limites [le début et la fin] sont autres que le milieu et que l'âme dit que les maintenant sont deux, l'un après l'autre, c'est cela ce que nous disons être le temps."*⁴³ Et le temps, selon Aristote, n'est rien d'autre que *"le nombre de changement selon l'avant et l'après"*. Mais Aristote ajoute que le *"nombre"* qu'est le temps n'est pas un nombre avec lequel nous comptons (c'est-à-dire, le nombre comme idéalité), mais un nombre compté.

Quant au problème de l'identité du maintenant, Aristote le résout en distinguant ce qui fait que le maintenant est maintenant (nommément: l'après de l'avant et l'avant de l'après dans le changement) de ce qui est maintenant, c'est-à-dire le contenu du maintenant. Le premier reste le même quel que soit le contenu du vécu. Le maintenant n'est plus une partie du temps, mais en est la limite, ou *"quelque chose comme l'unité du nombre"* qu'est le temps.⁴⁴

Or, l'avant et l'après ne *sont* pas à proprement parler et c'est justement ici que le rapport de l'âme humaine au temps se distingue du rapport des animaux au temps. L'homme a un accès particulier aux non-étants (*mè onta*) que sont l'avant et l'après. En ce qui concerne le néant du passé, comme l'indique Rémi Brague, l'apanage de l'homme est qu'il a part à la réminiscence.⁴⁵ Celle-ci se distingue de la représentation par la conscience d'avoir oublié: dès lors le passé qu'on recherche n'est plus rapporté au présent, mais possédé en tant que passé. *"L'attitude dans laquelle nous avons accès au passé comme tel n'est pas la mémoire, qui justement lui*

⁴² Aristote, *op. cit.*, 218b, 30-31.

⁴³ Aristote, *op. cit.*, 219a, 26-28.

⁴⁴ Aristote, *op. cit.*, 220a, 3-4.

⁴⁵ Rémi Brague, **Aristote et la question du monde**, Paris, P. U. F., 1988, p. 245.

retire son caractère essentiel de passé, mais bien l'oubli. C'est parce que la réminiscence est rapport à l'oubli qu'elle nous livre le passé."⁴⁶

Les mêmes remarques peuvent être faites en ce qui concerne l'avenir: comme Aristote distingue la mémoire et la réminiscence (le premier étant la perception présente des traces présentes laissées par le passé et le second le rapport au passé comme tel), la capacité de réagir au futur se distingue de la projection à partir des données présentes. L'exemple qu'Aristote donne est le courage humaine qu'il distingue de l'audace animale: "*ni le loup ni aucun autre fauve ne saurait livrer combat pour un enjeu qui en vaille la peine.*"⁴⁷ Cet enjeu digne ou noble (*khalos*) est celui où la mort propre est risquée.

On voit qu'il est possible d'interpréter nombre de concepts aristotéliens du point de vue phénoménologique: même son analyse du temps peut être considérée comme une ébauche cosmologique de la conscience interne du temps chez Husserl. En effet, Aristote fait signe vers une conception phénoménologique de la sensation, de l'intellection grâce à la distinction et le rapport entre acte et puissance, sauf qu'il reste prisonnier de la supposition de la substance; de même, son analyse de la temporalité ouvre un horizon et constitue un pas en avant de la temporalité platonicienne nivelée en face de l'éternel, mais manque également une élaboration plus approfondie du rapport entre la temporalité et le sujet incarné.

⁴⁶ Rémi Brague, *op. cit.*, p. 246.

Section III - Saint Augustin et le temps du sujet.

Sous-section I - Le discours confessionnel.

On attendra saint Augustin pour approfondir l'interrogation aristotélicienne, mais en y introduisant la subjectivité dans tous les plans de l'analyse. Déjà la forme des *Confessions* porte l'empreinte du vécu subjectif et de la temporalité existentielle puisque celles-ci sont d'abord le discours d'un sujet sur son propre vécu. En effet, le livre de saint Augustin mêle indissolublement le récit autobiographique et la pensée philosophique. La pensée n'opère plus ni sous la forme du dialogue où l'auteur "ventriloque" se dissimule (le *Parménide* de Platon), ni sous la forme du mythe (*Timée*), ni sous celle du traité où Aristote cherchait, grâce à un discours scientifique et logique, à explorer le particulier pour atteindre un savoir global (la *Physique*). Chaque problème surgit ici d'un fond de subjectivité et vise le salut personnel.

Comment expliquer cet écart par rapport à la tradition platonicienne que saint Augustin vénère tout de même? En effet, saint Augustin reconnaît sa dette à la tradition platonicienne: "*Après avoir lu les livres des philosophes platoniciens, j'ai appris à chercher la vérité au-delà des objets visibles et j'ai vu Tes qualités invisibles par l'intermédiaire de Tes œuvres.*"⁴⁷ Mais déjà la foi chrétienne est présente dans cette découverte de l'au-delà et l'amour divin ne tarde pas à abolir la "vanité" de la contemplation des Idées: "*Je ne pleurais pas et, en plus, je me vantais de mes connaissances. Où était, alors, l'amour fondé sur la modestie, c'est-à-dire Jésus Christ? Ces livres pourraient-ils me l'enseigner?*" Nous devons conclure que, à l'encontre de la *theoria* grecque, la contemplation de l'au-delà se fait ici à travers le vécu

⁴⁷ Aristote, **Politique**, VIII, 4, 1338b 30-32, cité dans Rémi Brague, *op. cit.*, p. 247.

⁴⁸ Saint Augustin, **Les Confessions**, tra. par Arnould D'Andilly, Paris, Gallimard, 1987, 7, XX.

subjectif, et cela sous l'influence de la littérature évangélique qui raconte l'incarnation du Dieu éternel et spéculant sur un avenir de rédemption.

Il est toutefois évident que la raison de la rédaction des *Confessions* est aussi le vœu d'atteindre les autres: "*Et moi, Seigneur, je te confesse pour que les hommes m'entendent*"⁴⁹ et pour qu'ils implorent les péchés qu'il a commis pendant sa vie.⁵⁰ Cette complicité de l'auteur et du lecteur se trouve fondée sur l'amour.⁵¹ Toutefois le destinataire direct des *Confessions* est sans doute le Dieu chrétien. Mais à quoi bon confesser à un être omniscient? "*Mais vous avez aimé la vérité, car elle provient de la lumière qui l'exerce. Cette vérité, je la réaliserai en te confessant dans mon cœur et en confessant avec ce livre devant des témoins.*"⁵² La vérité du discours confessionnel, la véracité de la parole subjective tient également à l'amour. C'est pourquoi l'absurdité de parler à celui qui connaît tout se transforme, dans les *Confessions*, à l'irrésistibilité du cri: "*Je me tais, mais mon cœur crie.*"⁵³

Sous-section II - La contemplation.

La pensée confessionnelle implique un travail de mémoire. C'est à ce point que saint Augustin à la fois rejoint le platonisme et s'en distingue: la contemplation augustinienne est platonicienne par son refus des données sensorielles et du corps: "*Je transcenderai cette énergie animale s'emparant de tout mon organisme qui me lie à mon corps. Il m'est impossible d'atteindre Dieu avec cette énergie. Sinon les chevaux l'atteindraient de même, car ils sont créés par la même énergie.*"⁵⁴ D'autre part, pour saint Augustin, le règne suprasensoriel n'est pas celui des Idées intemporelles,

⁴⁹ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, III.

⁵⁰ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, IV.

⁵¹ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, III.

⁵² Saint Augustin, *op. cit.*, 10, I.

⁵³ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, II.

⁵⁴ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, VII.

mais la mémoire, le "*grand palais*".⁵⁵ Celle-ci est un réceptacle insondable et la pensée y fouille les souvenirs et les images perceptibles qui sont rangés selon les sens dont ils proviennent. C'est dans ce domaine de la mémoire que j'établis des analogies avec mon vécu présent et cela pour mes actions et espoirs futurs. Saint Augustin assume que le vécu présent même est empreint du passé immédiat, car il parle de "*l'impression du retentissement d'un son après la disparition du son qu'il laisse derrière lui*".⁵⁶

Également, l'apanage du suprasensoriel se manifeste avec la plus grande netteté dans le travail de la mémoire: alors que les souvenirs des sensibles ne sont que leurs images, les souvenirs des intelligibles sont ces intelligibles en personne.⁵⁷ Ces intelligibles, je les ai trouvés dans moi-même, ils ne sont pas venus du dehors. C'est seulement grâce aux paroles des autres que j'ai arrivé à les dégager des profondeurs de ma mémoire.

Dans cette conception de la mémoire, on retrouve l'oscillation de saint Augustin entre le platonisme (la possibilité d'un travail "*maïeutique*", les souvenirs immémoriaux...) et une conception de la subjectivité. L'exemple du son sera repris littéralement par la "*réention*" husserlienne dans *La conscience intime du temps*⁵⁸, et la temporalité de la pensée confessionnelle trouvera son écho dans la temporalité "*ekstatique*" de Heidegger, en ce que, dans un seul élan, elle aspire à un bonheur à venir en confessant un passé impur comme dans la "*temporation*" dans *Être et Temps*: "*La temporation n'entraîne nul 'ordre de succession' des ekstases. L'avenir n'est pas postérieur à l'être-été et celui-ci n'est pas antérieur au présent.*"⁵⁹

⁵⁵ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, VIII.

⁵⁶ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, IX.

⁵⁷ Saint Augustin, *op. cit.*, 10, X.

⁵⁸ Edmund Husserl, **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**, tr. par Henri Dussort, Paris, P. U. F., 1964.

⁵⁹ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 412.

Sous-section III - La temporalité.

Sa conception de temps est également marquée, même impliquée par l'introduction du vécu subjectif dans le domaine de la pensée: tout en faisant sienne la hiérarchie platonicienne privilégiant l'éternité, –par exemple quand il dit que "*les êtres éphémères ne donnent pas de bonheur*"⁶⁰ –, il trahit la part de la réceptivité du sujet puisqu'il ne parle pas seulement d'un Bien en soi, mais aussi d'une recherche de bonheur qui n'est rien d'autre que l'aspiration à un salut.

Cette intervention du sujet trouvera son équivalent dans la "*vue sur le temps*" (*PhP*, 470) que Merleau-Ponty exigeait pour que le temps ne soit pas cette "*succession des maintenant*" qui ne laisse aucune place à la présence du passé et de l'avenir. En effet, c'est le statut ontologique du passé et de l'avenir que problématise saint Augustin: "*Comment ça se fait que le passé et l'avenir soient, si le passé n'est plus et l'avenir n'est pas encore?*"⁶¹ À cette question, déjà posée par Aristote, il répond: "*Si le présent était toujours présent et ne passait jamais, alors il serait de l'éternel et non plus du temps*", et exige une présence du présent (*intuitio*), une présence du passé (*rememoratio*) et une présence de l'avenir (*expectatio*). En effet, cette "*vue sur le temps*" recoupe la façon dont les *Confessions* subissent le temps: la confession, c'est une présence d'un passé du pénitence (*rememoratio*) polarisé vers un avenir de salut (*expectatio*); elle est, comme forme littéraire, éminemment chiasmique. Cette interpénétration des dimensions temporelles est justement l'argument avancé par Merleau-Ponty pour mettre hors circuit la conception "*objective*" ou "*chosiste*" du temps. (*PhP*, 470-471)

D'ailleurs saint Augustin a été le premier à confronter directement le problème du temps, non pas seulement la question "*Qu'est-ce que le temps?*"⁶², mais aussi le caractère problématique de cette question même:

⁶⁰ Saint Augustin, *op. cit.*, 4, X.

⁶¹ Saint Augustin, *op. cit.*, 11, XIV.

⁶² Saint Augustin, *op. cit.*, 11, XIV.

"Si personne ne me demande cela [ce qu'est le temps], je le sais; mais dès que quelqu'un me le demande, je ne sais pas comment l'expliquer." Et cela n'est pas sans rappeler le paradoxe ménonien: en quelque façon je *sais* ce qu'est le temps, mais je ne le *saisis* pas totalement parce que je suis compris par lui et que j'ai encore à l'*apprendre*.

L'affinité fondamentale que nous voudrions souligner entre saint Augustin et Merleau-Ponty est le chiasme entre la forme temporelle de leur pensée et leur pensée de temporalité: dès qu'ils pensent *dans* le temps, ils proposent une vue *sur* le temps. On a déjà dit que la pensée, tout au long des *Confessions*, comme pensée *dans* le temps, est essentiellement "extatique"⁶³. Et comme pensée *sur* le temps, les *Confessions* proposent une conception de la temporalité où les dimensions temporelles ne sont pas étendues *partes extra partes* mais enchevêtrées (puisque'il y a chez lui une présence du passé et de l'avenir), tout en restant sous le signe de la présupposition d'un Dieu éternel, qu'elle n'arrive pas à mettre hors-circuit.

Section IV - Descartes: le point et l'éternité.

Mais l'intervention du sujet ne résout pas le problème du temps. Au contraire, la distinction entre le sujet et l'objet ressuscite le problème insoluble de l'union de l'âme et du corps et si l'histoire de la philosophie doit principalement à Descartes la distinction entre le sujet et l'objet, le corps et l'esprit, comme la conception d'un temps en tant que somme de moments isolés, la pensée de Merleau-Ponty s'élève d'abord contre la philosophie cartésienne.

En effet, à part les cours qu'il a consacrés au problème de l'union de l'âme et du corps chez Descartes (*UA*, 13-16), toute l'œuvre philosophique

⁶³ Jean Greisch, *Ontologie et Temporalité*, P. U. F., Paris, 1994, p. 322. Or, il faut ajouter que l'*expectatio* et la *rememoratio* augustinienes sont des actes délibérés, alors que l'implication mutuelle des dimensions temporelles est antéprédicative et passive chez Husserl, et "toujours déjà donnée" dans l'analyse existentielle heideggerienne.

de Merleau-Ponty peut être considérée comme une réponse à Descartes depuis le *Primat de la Perception*⁶⁴ jusqu'à son dernier livre *L'Œil et l'Esprit*⁶⁵: Merleau-Ponty ne se lasse pas d'insister sur l'encrage corporel de la pensée et "*le primat de la perception*". Lorsque Descartes propose que la "*pensée de voir*" est plus évidente que la vision elle-même, Merleau-Ponty souligne la part antéprédicative de la perception: le sujet pensant n'est jamais tout à fait maître de ce qu'il perçoit, – avant de penser sa vision, il est engagé au monde de par son corps percevant, il est "*ouverture à l'être*" avant d'être négativité: avant d'être un "*Je pense*", le sujet incarné est un "*Je peux*" voué au monde.

Mais peut-être d'abord il faut insister sur la différence des points de départ: alors que Descartes cherche à établir sa pensée, les sciences et l'existence de Dieu sur une évidence incorruptible, l'interrogation merleau-pontienne vise à retourner sur le contexte d'où elle émerge et à décrire l'"ambiguïté"⁶⁶ de l'être au monde. C'est sur cette certitude originelle du *Cogito* que Merleau-Ponty cherche à décrire avec son contexte existentiel: "*Dans la proposition 'Je pense, je suis', les deux affirmations sont bien équivalentes, sans quoi il n'y aurait pas de Cogito. Mais (...) ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendance du Je suis et la conscience à l'existence.*" (*PhP*, 439) Nous nous engagerons dans cette discussion du *Cogito* dans le chapitre "*La pensée dans la Phénoménologie de la Perception*".

Cette opposition fondamentale et frontale a ses répercussions sur la pensée de temporalité des deux philosophes: conformément à l'identification cartésienne de la création et de la conservation⁶⁷, le temps est composé de

⁶⁴ Vr. surtout pp. 60-62 où trois sens différents du *Cogito* sont distingués.

⁶⁵ Vr. surtout le troisième chapitre qui expose et critique encore une fois l'approche du **Dioptrique** presque vingt ans après la **Structure du comportement** (cf. SC, p. 200 et *sqq.*)

⁶⁶ Nous empruntons ici l'expression de Alphonse de Waelhens dans son article "Une philosophie de l'ambiguïté" qui figure en préface dans SC, pp. III-XV.

⁶⁷ Vr. René Descartes, "Troisième méditation métaphysique", §31, **Discours de la Méthode suivi de Méditations métaphysiques**, Paris, Ernest Flammarion, 1935: "*En effet c'est une chose bien claire et bien évidente (à tous ceux qui considéreront avec attention la*

moments juxtaposés dont la connexion n'est garantie que par l'intervention divine. Mais si toute succession est garantie par Dieu, il faudrait dire que, ou bien l'évidence du *Cogito ergo sum* est également dépendante de l'existence d'un bon Dieu, puisque cet acte est une succession et qu'il est donc vulnérable en face d'une spéculation du "*malin Génie*" qui interviendrait au *ergo*, articulation des deux propositions, – ou bien il faudra défendre en quelque façon que cette proposition n'est pas composée.

A ce pointillisme temporel, Merleau-Ponty s'oppose en affirmant la contamination originaire des dimensions temporelles et, en effet, ses objections en ce qui concerne la conception d'une espace *partes extra partes* peuvent être adaptées au domain temporel: comme il n'y a pas deux substances qui s'excluent absolument⁶⁸, il n'y a pas d'étendue pure, ni donc de temps préétabli prêt à être divisé indéfiniment.

Cependant on aurait tort de résumer trop hâtivement la position de Merleau-Ponty à l'égard de Descartes comme purement réactionnaire: en effet, tout se passe comme si cette figure le hantait et le poussait à le relire dans chaque phase de sa pensée⁶⁹: il est également possible d'interpréter l'intervention de l'infini entre les moments comme corrélative de l'"*instant*" (ἐξαιφνης) de Platon dans *Parménide* et de l'intemporel merleau-pontien "*qui opère du dedans le temps, qui est plutôt omnitemporel*". (OG, 20) D'autre part, dans ses dernières notes, on retrouve cette pensée stupéfiante: "*L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain non fermé, ouvert en tant que gouverné par la pensée, – est peut-être la plus profonde idée de l'union*

nature du temps), qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau, si elle n'était point encore. En sorte que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet."

⁶⁸ Voir par exemple René Descartes, *op. cit.*, la sixième méditation métaphysique, §17: "*Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.*"

⁶⁹ Cette attitude le distingue, par exemple, de Heidegger qui n'a presque jamais révisé sa lecture de Descartes. (Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 50-51)

de l'âme et du corps." (VI, 288) Il est difficile et peut-être injuste de tirer quelque conséquence de cette note laconique, mais elle témoigne du fait que l'intérêt de Merleau-Ponty pour l'histoire de la philosophie est moins motivé par un souci de se confirmer que par le désir de se dépasser.

Section V - Le temps comme "*idéalité transcendante*".

Les problèmes de l'invention de la subjectivité deviennent plus clairs chez Kant, avec, cependant, une modification essentielle de la notion: selon lui, on n'a pas droit d'attribuer le temps aux choses mêmes; la seule chose qu'on puisse en dire est qu'il conditionne toutes les intuitions du sujet. Mais si le temps est une forme "subjective", cela ne veut pas dire que chaque sujet constitue sa propre temporalité: au contraire, puisque le temps comme forme *a priori* ne peut pas être tiré des expériences particulières subjectives mais "*sert de fondement à toutes les intuitions*", il est unique et il a une "*idéalité transcendante*" et en ce sens il est "*objectif*". Il est clair que la réfutation, dans la *Phénoménologie de la Perception*, d'un "*temps dans les choses*" repose sur un raisonnement pareil, bien que la phénoménologie n'accepte pas un niveau nouménal et qu'à la suite de Husserl, Merleau-Ponty refuse de concevoir le temps comme une forme idéalement séparable de sa matière (*PhP*, 482): il n'y a pas de pure forme temporelle, la "*conscience interne*" du temps est toujours hantée par un contenu et *in extremis* par un sens existentiel.

En outre, Merleau-Ponty cite souvent Kant pour réfuter la fusion de la conscience au temps chez Bergson: "*Ce qui est pour nous premier et immédiat, c'est un flux qui ne s'éparpille pas comme un liquide, qui, au sens actif, s'écoule et ne peut donc le faire sans savoir qu'il le fait et sans se recueillir dans le même acte par lequel il s'écoule, – c'est le 'temps qui ne passe pas', dont Kant parle quelque part.*" (*PhP*, 320n)⁷⁰ Mais cette

⁷⁰ La même citation apparaît dans la section "Temporalité" pour désigner la subjectivité comme temps. Vr. *PhP*, p. 481-482. Cette intemporalité du temps lui-même est soulignée

unification n'est pas dûe à un Je transcendantal. Merleau-Ponty refuse toujours cette conscience constituante intemporelle que l'on rencontre par exemple chez Lachière-Rey: "*Le temps comme objet immanent d'une conscience est un temps nivelé, en d'autres termes n'est plus du temps. Il ne peut y avoir de temps que s'il n'est pas complètement déployé, si passé, présent et avenir ne sont pas dans le même sens.*" (PhP, 474) Notons qu'ici Merleau-Ponty s'oppose moins à Kant qu'à ceux qui ne font que suivre, selon lui, les conséquences du *Cogito* cartésien. Mais il est vrai que, dans l'*Esthétique Transcendantale*, Kant ne problématise pas le passé et le futur; donc il ne problématise pas le présent non plus. Or, le souvenir constituerait un problème dans une pensée qui refuse au temps toute simultanété.

En effet, défendant l'unité du temps, Kant écrit que "*des temps différents ne sont pas simultanés mais successifs (de même des espaces différents ne sont pas successifs mais simultanés)*".⁷¹ À cette conception qui isole la simultanété et la succession, Merleau-Ponty oppose la pensée de leur enjambement au niveau de la "*chair*": "*L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même [de celui qui les saisit], de sa spatialisation, de sa temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation*". (VI, 153) Comment comprendre ce "*relief du simultané et du successif*"? Mais n'est-il pas déjà impliqué dans la contamination du passé et du présent? Dans cette perspective, la conception du temps de Kant est diamétralement opposée à la temporalité merleau-pontienne: sans cette profondeur ou épaisseur inhérente au présent, sans cet ombre de la succession dans le simultané, le temps serait rebattu sur le présent illimité et immobile qui n'est plus un présent, car, quel serait, en effet, ce présent absolument isolé de son passé, cet instant qui brille sans avoir besoin d'une obscurité qui l'entoure? Peut-être serait-il lieu de dire que, le problème de la divisibilité mise à part, le temps kantien rejoint le temps cartésien: le premier

dans l'étude intéressante de Claude Romano, **L'événement et le temps**, Paris, P. U. F., 1999.

⁷¹ Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, Paris, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, P. U. F., 1944, p. 61.

attribue au sens interne du sujet ce que le deuxième mettait sous le patronnage divin.

Section VI - Bergson: une intimité difficile.

Même si Merleau-Ponty prend souvent parti pour Kant quand il s'agit de critiquer Bergson et si, pour la plupart, il ne nomme ce dernier que pour le critiquer, il est certain que son empreinte sur lui a été autrement profonde, car la pensée de Bergson paraît moins comme une philosophie qu'il peut réfuter ou s'approprier une fois pour toutes que comme un interlocuteur souvent inavoué mais sans doute perpétuel.⁷² Les convergences implicites de Merleau-Ponty avec Bergson sont aussi fondamentales que leur divergence. Il faut d'abord dire que l'admiration de Merleau-Ponty envers lui est incontestable. Pour s'en convaincre, il suffit de lire *Bergson se faisant*. (S, 229-241)

Sous-section I - Le temps, la perception et le corps.

L'article commence par interroger le statut paradoxal de l'aventure de Bergson; ainsi, Merleau-Ponty cherche à mettre en relief l'écart entre Bergson et le bergsonisme, à dégager le sens du tournant de son itinéraire qui l'a fait d'abord un philosophe presque maudit pour finir en penseur canonique.

⁷² Et cela jusqu'à la fin de la vie de Merleau-Ponty: il cite dans VI, 247 et dans NC, 51 le terme de "*serpentelement*" que Bergson emprunte à Ravaisson et qui désigne "*la manière particulière dont se dirige à travers toute [l']étendue [de l'objet], (...) une certaine ligne fluxueuse qui est comme son axe générateur*". (Henri Bergson, **La Pensée et le Mouvant**, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, p. 293). Cette référence répétée témoigne d'une relecture de Bergson dans les dernières années de Merleau-Ponty.

Le premier stade de cette carrière est la découverte de la nature du temps ou plutôt de l'approche à laquelle le temps se révèle: il ne s'agit pas d'analyser, de repérer ou de conceptualiser, mais de l'accompagner du dedans. C'est l'état où saint Augustin "savait" ce qu'est le temps, sans pouvoir rien dire là dessus. Or il est vrai que ce "savoir" si incontestable est en même temps partiel, car il n'est pas englobant. La tendance analyste, les raisonnements externes et l'immanence d'un *je pense* absolu une fois dépassés, le paradoxe ne tarde pas à se manifester en rejoignant le fini à l'absolu dans une "*coïncidence partielle*". De ce point de vue, l'objet, le sujet et même l'espace ne sont plus des concepts définis une fois pour toutes, mais des manières de durer. Mais, qu'en est-il de l'être?

La réponse attendra *Matière et Mémoire* qui constitue un changement dans la pensée bergsonienne. C'est désormais dans la durée que se rejoignent les chiens de faïence de la tradition dualiste, à savoir le pour-soi et l'en-soi: le corps comme présent y "recoupe" l'esprit et le passé. Le cas où ce recoupement est le plus vif, c'est sans doute la perception. Et Bergson pense l'être sous les termes de la perception: "*Jamais encore on n'avait établi ce circuit entre l'être et moi, qui fait que l'être est 'pour moi' spectateur, mais qu'en retour le spectateur est 'pour l'être'.*" Comme la simultanéité des objets implique la perception d'un observateur, la simultanéité des observateurs du même monde implique le recoupement des champs de perception des observateurs et donne lieu à une durée universelle. Dès lors la "représentation" perd toute sa primauté et, comme Merleau-Ponty le nomme merveilleusement et non sans adhésion profonde, "*un sens présocratique et 'préhumain' du monde*" est retrouvé.

Le lieu central qu'occupe la perception dans la pensée de Bergson est tel qu'il va bientôt envahir toute l'ampleur de la vie. Le rencontre avec la nature est ici d'une importance capitale, car il incite l'homme à associer sa perception même aux "*opérations de la nature*". L'évolution, sous cet aspect, se manifeste comme une "*marche à la vision*". Il ne s'agit que de "*savoir percevoir la vie*", alors l'ouverture au monde et la saisie intime de la vie se retrouve dans une tension unique. La perception est le modèle et, selon

Merleau-Ponty, la source de la philosophie de Bergson et dès lors la vie ressemble moins à l'esprit humain qu'à la vision que nous avons décrite plus haut, une vision qui porte tant sur le vu que sur le voyant.

Sous-section II - L'ahistoricité de Bergson.

Là, Merleau-Ponty se demande les réserves de Bergson envers l'histoire. Tâche sans doute immense puisque, si l'approche bergsonienne privilégie l'observation des *"actes simples et indivis"* et l'inhérence de l'observateur dans l'observé, *"l'acte, l'œuvre, le passé sont inaccessibles dans leur simplicité à ceux qui les voient du dehors"*. La prévisibilité, l'exactitude des sciences rigoureuses se trouvent substituées ici par le mystère. Ainsi se trouve dicté le thème d'une sociologie ou d'une histoire: le *"rythme et la vitesse propre de l'événement du monde"*.

Mais pourquoi Bergson lui-même ne s'est-il pas engagé dans cette voie? Est-ce là qu'il faudra chercher le tournant de la pensée de Bergson? Ce qui est sûr, c'est qu'il reste au niveau de l'individu, et en cela, il est du XIX^e siècle. Merleau-Ponty explique ce désintéressement de l'histoire chez Bergson par le fait qu'*"il reste trop optimiste en ce qui concerne l'individu et son pouvoir de retrouver les sources, trop pessimiste en ce qui touche à la vie sociale [...]"*. Or Merleau-Ponty insiste sur cet aspect de sa philosophie et y cherche davantage: une *"préférence foncière"* qui nous fera comprendre le reste.

Il s'agit de la conception de l'homme de Bergson. Cette conception est avant tout déiste, sinon religieuse. Dans les *Deux sources*, cette tendance, déjà sous-entendue dans ses œuvres précédentes, se manifeste avec toutes ses conséquences: la nature s'y dédouble en une nature naturante et une nature naturée. Car c'est en Dieu où se ramène tout le vif et tout le créateur dans le monde. Et si le rapport entre l'intuition et le monde naturel, tel qu'il est établi dans les livres précédents, se trouve entre l'homme et la

Sur-nature, le monde se trouve dégradé en "arrêt" ou "*chose créée*". Et puisqu'"il n'y a pas d'acte simple qui instaure le domaine de l'histoire et du mal", la philosophie n'a pas grand chose à y gagner. L'expérience mystique ne "connaît" pas son principe. En lisant que, selon Merleau-Ponty, le Dieu de Bergson n'est pas une essence, mais un rayonnement, donc un acte, peut-être pouvons-nous conclure que la philosophie de Bergson est la philosophie la moins téléologique possible. Merleau-Ponty semble l'affirmer en lui attribuant une "*contingence radicale*" et en définissant l'être tel qu'il est vu de son point de vue par "*activité*". Donc si les questions classiques posées aux théologies restent sans réponses chez Bergson, ce n'est pas parce qu'il reste perplexe devant elles, mais parce qu'il n'a pas à les poser.

La grandeur de Bergson aux yeux de Merleau-Ponty est sa redécouverte de l'être naissant, même s'il n'en a pas tiré les conséquences historiques ou linguistiques. Merleau-Ponty explique cette restriction du champ de la philosophie au fait que "*Bergson croyait à la constatation et à l'invention, [qu']il ne croyait pas à la pensée interrogative*".

Sous-section III - La "coïncidence partielle" de Merleau-Ponty avec Bergson.

Ainsi la philosophie de Bergson est rigoureusement séparé du bergsonisme qui n'en voit que les conclusions au lieu d'assister à la "*poussée génératrice*". Et c'est surtout ici que Merleau-Ponty rejoint Bergson: le souci d'un "*contact de la chose*". À partir de cette affinité de point de départ ou, si l'on peut dire, de vocation, les affinités entre les deux se multiplient.

D'abord, il est impossible de ne pas voir une affinité avec la phénoménologie dans le souci bergsonien d'un contact avec la chose, dans le primat de l'analyse de la perception, surtout chez le Bergson de *Matière et Mémoire*, et dans le rejet d'une séparation préétablie entre le monde et la

conscience: on a même tenté d'interpréter l'œuvre de Bergson comme une "*phénoménologie de la perception*", puisque, selon Van Peursen, les concepts phénoménologiques tels que "*horizon*" et "*intentionnalité*" trouvent un parallèle dans la pensée de Bergson.⁷³ En outre, la recherche d'un niveau non-humain ou "*préhumain*" est encore un thème cher à Merleau-Ponty⁷⁴ et c'est justement le corps qui introduit cet aspect prépersonnel de l'expérience perceptive.⁷⁵

D'autre part, la notion bergsonienne de "*coïncidence partielle*" trouve son équivalent chez Merleau-Ponty dans l'exemple du contact de la main gauche à la main droite. (VI, 194) La découverte de la "*coïncidence partielle*" tient à l'exigence, remarquée très tôt par Bergson, de renoncer à analyser, à repérer ou à conceptualiser le temps pour l'accompagner du dedans: la participation totale du sujet au temps est l'aspect révolutionnaire de Bergson dans la discussion qui nous concerne.

Or c'est justement la pensée de fusion ou d'indistinction que Merleau-Ponty critique chez Bergson: si, comme l'affirme Bergson pour refuter le paradoxe zénonien, les dimensions temporelles *sont* réellement autres qu'ils sont, il n'y a plus d'écoulement: "*Bergson avait tort d'expliquer l'unité du temps par sa continuité, car cela revient à confondre passé, présent et avenir, sous prétexte que l'on va de l'un à l'autre par transitions insensibles, et enfin à nier le temps.*" (PhP, 481) Et l'orientation de la pensée de Merleau-Ponty vers la "*fissure de l'Être*", la "*différenciation*", l'"*écart*" et la "*non-coïncidence*" (VI, 153, 194 et *passim*) nous suggère que cette critique restera valable jusque dans son projet ultime.

⁷³ C. A. Van Peursen, "Henri Bergson, phénoménologie de la perception", in **Revue de métaphysique et de morale**, Juillet-Septembre 1960, n. 3, pp. 317-326.

⁷⁴ C'est ainsi que Merleau-Ponty explique le cas du "*membre fantôme*": "*Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence presque impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, et à la quelle je me remets du soin de me maintenir en vie, autour du monde humain que chacun de nous s'est fait un monde en général auquel il faut d'abord appartenir pour pouvoir s'enfermer dans le milieu particulier d'un amour ou d'une ambition.*" (PhP, 99). Voir aussi PhP, 249, 250 et 277: "*La perception est toujours dans le mode du 'On'.*"

⁷⁵ Or ici, il y a une question, qui s'adresse à tous les deux: dans la voie d'un dépassement de la distinction catégorique entre monde et conscience, est-il indispensable de rejeter le concept de l'homme?

Section VII - Les paradoxes de la phénoménologie.

L'influence de Husserl est l'influence la plus constante dans l'œuvre de Merleau-Ponty: il s'agit avant tout d'une adhésion méthodologique. Déjà dans la *Structure du comportement*, l'insertion de la phénoménologie husserlienne dans l'évaluation de la *Gestalttheorie* ouvre une nouvelle dimension du comportement humain: celle des objets d'usage et des objets culturels "*qui constituent le milieu propre de l'homme et font émerger de nouveaux cycles de comportement*" (SC, 175) et l'introduction de ce domaine entraîne des conséquences méthodologiques: "*c'est une inversion du mouvement naturel de la conscience que l'on s'impose (...) il s'agit de comprendre, sans le confondre avec une relation logique, le rapport vécu des 'profils' aux 'choses' qu'ils présentent, des perspectives aux significations idéales qui sont visées à travers elles.*" Merleau-Ponty ajoute que cette "*inversion*" n'est rien d'autre que la réduction phénoménologique, et le "*rapport vécu*", l'intentionnalité. (SC, 175)

Mais cette appropriation de la méthode husserlienne sera constamment mise en doute à partir de 1943. Qu'en soit preuve les justes premières lignes du grand ouvrage suivant, la *Phénoménologie de la Perception*, où est exposé le statut paradoxal de la phénoménologie: d'une part "*étude des essences*", elle est aussi l'apprentissage de la "*facticité*"; tout en étant "*philosophie transcendantale*", elle n'est rien de moins qu'une recherche du contact naïf avec le monde. Puisque nous aborderons plus loin une étude détaillée des nuances apportées par Merleau-Ponty à ces tensions dont il dit qu'elles sont inhérentes à la pensée de Husserl lui-même (*PhP*, I-II), contentons-nous de quelques indications sur la relation entre le corps et la temporalité.

D'abord, le statut privilégié du corps vient du fait qu'il est ni l'une des choses reposant en soi, ni un pouvoir sentant pour soi sans complicité avec

son objet, qu'il est "*sujet-objet*". (S, 210)⁷⁶ Or cette complicité inaliénable du corps avec le monde repose sur la structure temporelle de l'intentionnalité, car celle-ci relie les *moments* de l'exploration du sujet aux aspects de la chose (S, 211); le "*schéma corporel*" est sous-tendu par une "*habitation temporelle*" du corps⁷⁷; et l'intersubjectivité, dont dépend la possibilité d'objectivité, est rendue elle-même possible par le fait que "*toute idéation est portée par cet arbre de ma durée et des durées*" (VI, 150); même l'évidence et l'universalité reposent sur la "*présence originnaire*" du sensible.⁷⁸ Or le sensible, "*ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence*". (S, 217) Le problème du sujet incarné exige donc une nouvelle conception de la présence, donc une nouvelle conception de la temporalité.

Si le sujet a un "*schéma corporel*", et si donc le "*je peux*" précède le "*je pense que*", cela implique que je ne "*pense*" pas *ce que* je "*peux*" pour pouvoir le faire, que mon existence comme sujet n'est pas réductible à mes actes de représentation: notre passé et notre avenir, nous ne les avons pas d'abord en tant que représentations (souvenir volontaire ou projection délibérée), ils sont déjà là, ils nous entourent comme "*rétenion*" et "*protension*". Un moment qui passe ni ne s'évanouit dans le néant, ni ne subsiste avec présenteté: "*je le tiens encore en main, il est encore là, et cependant il sombre déjà, il descend au-dessous de la ligne des présents; pour le garder, il faut que je tende la main à travers une mince couche de temps*". (PhP, 476) Alors ce n'est pas seulement le présent qui se modifie dans le temps, le moment dernier coule dans la profondeur du passé, c'est-

⁷⁶ Ce statut accordé au corps est parfois même défensé *contre* Husserl lui-même qui oscille vers une philosophie de la conscience.

⁷⁷ Vr. PhP, 162-164: "*En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse*." Ici, à côté d'une ébauche de ce que Merleau-Ponty appellera la "*chair*", c'est aussi le temps et l'espace cartésiens qui sont réfutés grâce au corps.

⁷⁸ Cette "*présence originnaire*" est interprétée par Jacques Derrida comme une supposition métaphysique et la phénoménologie husserlienne comme une tension entre la recherche d'une origine incontaminée par la signification (*Bedeutung*) et un effort pour décrire la contamination des *tempora*. vr. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P. U. F., 1967, p. 68 et al.

à-dire la "*couche*" qui me sépare de cet instant s'épaissit constamment: je n'en ai qu'un "*profile*".⁷⁹

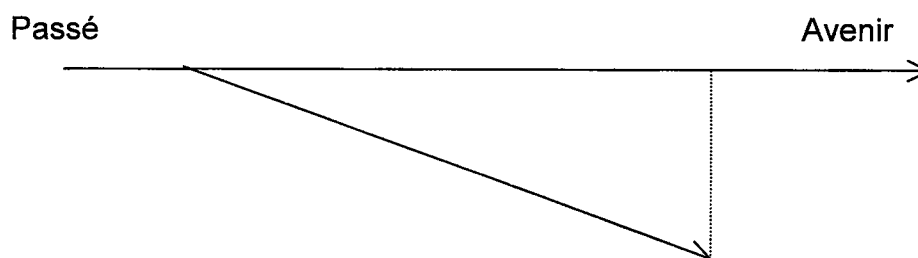


Figure I.B.7.a

Merleau-Ponty reproduit ce diagramme en le modifiant (*PhP*, 477): la flèche partant du moment passé vers la profondeur des profiles est substituée par une ligne partant du sujet.

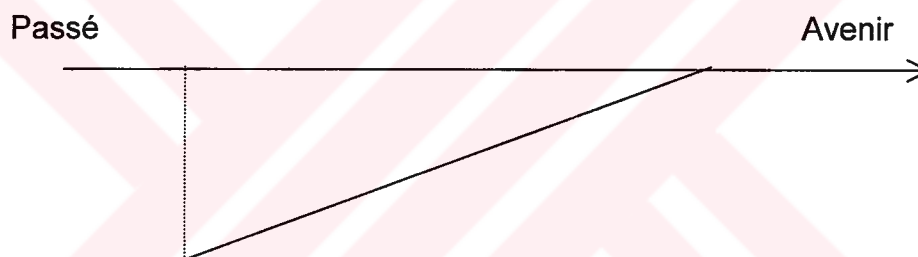


Figure I.B.7.b

Quel est le sens de ce renversement? D'abord il souligne l'initiative du sujet. Alors que Husserl explore la durée des objets (comme le son) dans la conscience, Merleau-Ponty s'intéresse plus à une nouvelle définition du présent du sujet. Mais aussi, Merleau-Ponty indique que ce schéma doit être complété par la "*perspective symétrique des protensions*" (*PhP*, 477), tâche dans laquelle il ne s'engage pas. D'autre part, Merleau-Ponty indique que le schéma ne nous fera avancer d'un pas dans la compréhension de la temporalité du sujet que si la nature de la synthèse des profiles est élucidée: or, "*si Husserl a introduit la notion de rétention et dit que je tiens encore en main le passé immédiat, c'est justement pour exprimer que je ne pose pas le passé ou ne le construis pas à partir d'une Abschattung réellement distincte de lui et par un acte exprès, que je l'atteins dans son éccéité récente et*

⁷⁹ Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 43.

pourtant passée". (PhP, 477) Alors cette synthèse n'est pas, à vrai dire, un acte: la rétention est moins une opération réalisée par la conscience qu'une modification qu'elle subit. C'est pourquoi Husserl a recours à des concepts "fluents" tels que "synthèse passive"⁸⁰ et "intentionnalité opérante"⁸¹.

Cependant il faut indiquer ici que le dernier Merleau-Ponty considère le diagramme rétentionnel comme vicieux: une note posthume est consacrée à la *Conscience intime du temps* de Husserl (VI, 244-245). En raison du caractère élliptique de la note, on contentera de dire que Merleau-Ponty y suggère l'existence d'un Pour-soi dans le diagramme. Plus loin (VI, 248), il le critique d'être subordonné à la conception conventionnelle du temps comme ligne; or, selon Merleau-Ponty, "*il n'y a pas de lignes ni de points (...) dans les choses*". Ici Merleau-Ponty revient-il sur les pas qu'il avait fait dans la *Phénoménologie de la Perception*? Mais déjà, ce livre-ci était orienté vers la transcendance heideggerienne.

Section VIII - La *Phénoménologie de la Perception* et Être et Temps.

En effet, l'influence de Heidegger s'est imposée sur la pensée de Merleau-Ponty dans la mesure où celui-ci s'est tourné d'une "*phénoménologie de la perception*" à une "*cosmologie*"⁸², c'est-à-dire qu'il s'est écarté de la description de l'expérience (du comportement et du corps phénoménal) pour s'engager dans la voie d'une ontologie. Cependant, il s'agit là d'un passage graduel, puisque, déjà la préface de la

⁸⁰ Cf. PhP, 488: "On voulait dire, en parlant de synthèse passive, que le multiple est pénétré par nous et que, cependant, ce n'est pas nous qui en effectuons la synthèse".

⁸¹ Cf. PhP, 478. Cette intentionnalité "opérante" (*fungierende Intentionalität*) se situe sous l'"intentionnalité d'acte" qui convertit le phénomène en idée. Ce n'est qu'avec ces élucidations conceptuelles que le diagramme fait sens: selon nous, les lignes verticale et horizontale ne sont que des lignes "imaginaires", tout à fait abstraites et leur seule fonction est heuristique comme les méridiens: elles ne sont là que pour s'effacer derrière la ligne transversale.

⁸² Nous employons ce dernier terme, d'ailleurs employé par Merleau-Ponty (VI, 318), au sens que lui prête Renaud Barbaras, dans "Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie", in Chiasmi International, **Merleau-Ponty, l'héritage contemporain**, Milan, VRIN, Mimesis, University of Memphis, 1999, pp. 199-210.

Phénoménologie de la Perception s'assignait la tâche de la "fondation de l'être" (PhP, XV) qui cependant ne serait pleinement exécutée que dans *Le visible et l'invisible*. La continuité entre la phénoménologie des années 40 et l'ontologie des dernières années n'est pas seulement anticipée dans la *Phénoménologie de la Perception*, mais aussi affirmée rétrospectivement en février 1959: "dire que je dois montrer que ce qu'on pourrait considérer comme 'psychologie' (Ph. de la Perception) est en réalité ontologie." (VI, 230)

D'autre part, il est indubitable que la *Phénoménologie de la Perception*, et surtout le chapitre "Temporalité", portent l'empreinte de l'analytique du *Dasein*: l'irréductibilité du monde, la nouvelle définition de la "transcendance", le concept d'"ekstase"⁸³, la définition du *Dasein* comme l'étant dont "l'existence précède l'essence", la "cohésion d'une vie", le "soui" comme sens de son être... tout cela est directement emprunté à *Être et Temps*.

Mais alors cette convergence avec l'ontologie heideggerienne n'allait pas sans différences nettes. La première et la plus déterminante surgissait autour du problème du "primat de la perception". Comme Michel Haar l'indique, "pour Heidegger la perception n'est pas une relation originelle à l'être".⁸⁴ La perception est précédée par la donation d'un monde, par

⁸³ En effet, l'identification, dans *Phénoménologie de la Perception*, de la nouvelle définition de la subjectivité avec la temporalité repose sur l'appropriation de la temporalité extatique: alors que dans le diagramme rétionnel Husserl présupposait toujours la dimension du passé comme reposant en soi, comme un *étant*, même s'il est "retenu", Heidegger met fin une fois pour toutes à cette conception d'un passé et d'un avenir "en bloc": selon lui, les "dimensions" du temps ne sont pas des "statuts" isolable, mais des "ekstases", c'est-à-dire des "existenciaux", des structures de l'"ex-sistence" du *Dasein* (son se-tenir-en-dehors-de-soi-même), de sorte que le temps n'est pas, il n'est rien qu'une "temporalisation" où le passé n'est pas passé, mais "est un ancien avenir et un présent récent, le présent un passé prochain et un avenir récent, l'avenir enfin un présent et même un passé à venir, c'est-à-dire (...) chaque dimension du temps est traitée ou visée comme autre chose qu'elle-même, - c'est-à-dire enfin (...) il y a au cœur du temps un regard, ou, comme dit Heidegger, un *Augen-blick*, quelqu'un par qui le mot comme puisse avoir un sens." (PhP, 482)

⁸⁴ Michel Haar, "Distance et proximité vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty", in OG, p. 127. Toutefois Pavlos Kontos s'est profondément engagé dans le sens contraire. (**D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger**, Dordrecht, Phaenomenologica, 137, Kluwer Academic Publishers, 1996.) Dans son compte rendu sur le livre de Kontos, Raphaël Gély souligne que "la différence modale entre la perception circonspective et la perception 'théorique' est articulée selon une hiérarchie d'authenticité dont l'auteur déploie le schème". ("La possibilité d'une phénoménologie de la perception

l'entente de la distinction entre les deux modes de donation que sont le *Vorhandenheit* et le *Zuhandenheit*, et dernièrement par la *Stimmung*, "disposition affective": "*Pour qu'il y ait du perceptible, il faut qu'il y ait du déjà découvert, tant par l'affectivité primordiale que par la relation au monde et par la compréhension de l'être. Ainsi, la perception, bien qu'elle semble naître au premier coup d'œil, est tardive, dérivée.*"⁸⁵

C'est d'ailleurs pourquoi les premières lignes d'*Être et Temps* assigne le "prima" à la "question du sens de être" et sa méthode phénoménologique va de pair avec une "herméneutique"⁸⁶, alors que la *Phénoménologie de la Perception* semble identifier le "sens" à l'engagement au monde du sujet et l'employer aux fins d'une nouvelle définition de la subjectivité, terme que Heidegger rejette catégoriquement. Il faut se rappeler ici que le dernier Merleau-Ponty semble hésiter sur la validité du point de départ et d'arrivée de la *Phénoménologie de la Perception*⁸⁷ et s'efforcera de dégager la dimensionnalité unique de la perception et du sens.

L'autre différence fondamentale entre le Merleau-Ponty des années 40 et le premier Heidegger serait le privilège que celui-ci accorde à l'avenir, monopole de l'authenticité. Merleau-Ponty questionne cette préférence: "*si le temps est une ek-stase, comment cesserions-nous tout à fait de voir le temps du point de vue du présent, et comment sortirions-nous définitivement de l'inauthentique?*" (*PhP*, 489) À propos de cette différence, Michel Haar l'indique que "*ce qui poussait à cette époque Merleau-Ponty à rejeter Heidegger, c'est qu'il le situait du côté de Sartre, du côté d'un solipsisme héroïque qui s'efforce de s'extraire d'un monde conçu comme lieu de facticité et obstacle à surmonter*".⁸⁸

chez Heidegger", *Revue philosophique de Louvain*, n. 4, novembre 1997, p. 731.) La thèse principale de Kontos qui nous intéresse ici, c'est que "*la circonspection est un mode de perception et l'étant-sous-la-main un mode du perçu*". (p. 48)

⁸⁵ Michel Haar, *art. cit.*, p. 129.

⁸⁶ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁷ Voir par exemple, VI, 253: "*Les problèmes posés dans Ph. P. [Phénoménologie de la perception] sont insolubles parce que j'y pars de la distinction 'conscience' - 'objet' -*".

⁸⁸ Michel Haar, *art. cit.*, p. 125.

Tout se passe comme si, en 1945, Merleau-Ponty refusait de suivre Heidegger jusqu'au bout dans son raisonnement qui part de la question du sens de être, épouse une minutieuse analytique du *Dasein* pour en dégager le sens de son être (le "*souci*") et détermine le sens du "*souci*" comme temporalité extatique. Mais il faut voir ici moins un éclectisme de la part de Merleau-Ponty que le caractère même de sa relation aux autres philosophes: il ne les *suit* pas, il les pousse à leur limite, tantôt par une critique inlassable comme dans le cas de Descartes, tantôt par une interrogation sur leur "*impensé*" comme dans le cas de Husserl (S, 201-228) et de Heidegger.

∴

Le sujet de notre thèse se découpera sur ce contexte historique, car on ne peut pas pénétrer le sens de l'identification de la subjectivité et de la temporalité dans la *Phénoménologie de la Perception* (PhP, 489) et la portée de la pensée du "*chiasme*" sans aborder l'histoire des distinctions qui la menacent ou la nourrissent: devenir et éternité chez le platonisme, acte et puissance chez Aristote, savoir et non-savoir chez saint Augustin, sujet et objet chez Descartes, simultanéité et succession chez Kant, fusion et écart chez Bergson, point-source et contamination chez Husserl et la différence ontologique chez Heidegger. Ce détour critique s'impose d'autant plus que, si le problème philosophique central de Merleau-Ponty a été la perception, le trait méthodologique constant de sa pensée est le dialogue.

Si ce tour d'horizon de l'histoire de la philosophie présente, quoique de façon schématique, l'évolution des distinctions et l'oubli qui les recouvre, serait-ce là une fatalité de l'expérience de la pensée, puisque celle-ci n'échappe pas à la "*structure d'horizon*" qui exige l'obscurcissement de la périphérie pour une meilleure fixation de la figure? Mais cette question est elle-même une "*figure*", et l'interrogation dont parle le dernier Merleau-Ponty est une question qui ne consent d'abandonner son inhérence au monde que

pour se tenir le plus longtemps possible dans la tension d'où prend issue les distinctions mêmes: *"Si le philosophe interroge et donc feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérants et se font continuellement en lui, c'est précisément pour les faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science."* (VI, 18)



PREMIERE PARTIE - LE PROJET DE LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*

Chapitre I - Les fondations de la *Phénoménologie de la Perception* dans la *Structure du comportement*:

Section I - Les références de la *Phénoménologie de la Perception* à la *Structure du comportement*.

La *Phénoménologie de la Perception* a-t-elle des antécédants dans la pensée de Merleau-Ponty? Dans quelle mesure la *Structure du comportement*, par exemple, prépare la *Phénoménologie de la Perception*? Peut-on parler d'une continuité entre les deux premiers livres de Merleau-Ponty? La *Phénoménologie de la Perception* elle-même fait souvent référence à la *Structure du comportement*, comme dans le cas des phénomènes dépassant l'alternative du psychique et du physiologique (*PhP*, 92), de la notion de "signe local" (*PhP*, 114), du conditionnement des données sensorielles par la motricité (*PhP*, 138), de la dépendance du trouble à la région du comportement (*PhP*, 146), de l'interdépendance des régions spécialisées du cerveau (*PhP*, 186), de l'adduction et de l'abduction (*PhP*, 242), de la perception de la verticalité (*PhP*, 288)...

Outre que la *Structure* fournit à la *Phénoménologie* une large variété de matériau expérimental, cette dernière renvoie à la première dans ses critiques: la critique de la réduction de l'organisme aux variables physico-mathématiques (*PhP*, 18) ou à un objet complexe (*PhP*, 69), la critique de

la présupposition des "*termes absolus*" dans la perception (*PhP*, 9), la critique de l'"*hypothèse de constance*" (*PhP*, 13, 87), la critique de la *Gestalttheorie* comme psychologie explicative (*PhP*, 58) et de sa théorie de la connaissance "*naïvement réaliste*" (*PhP*, 62)... figurent déjà dans le premier livre et la *Phénoménologie* les reprend surtout dans l'introduction pour éliminer les "*préjugés classiques*" physiologiques ou psychologiques.

Il faut ajouter à cela que même quelques unes des thèses principales de la *Phénoménologie* sont argumentées sur le sol des acquis de la *Structure du comportement*, telles que l'appartenance de l'homme à un "*monde*" (*PhP*, 103 et al.), l'impossibilité pour la conscience vue de l'extérieur d'être un pour-soi pur (*PhP*, 249n) ou la dépendance de toutes les fonctions corporelles aux structures de l'existence (*PhP*, 493).⁸⁹

Section II - Les convergences structurales et conceptuelles.

Car, dès la *Structure du comportement*, Merleau-Ponty fait vœu de dépasser l'extrême subjectivisme (le criticisme qui réduit la nature aux relations fonctionnelles de la conscience) et l'extrême objectivisme (le réalisme qui fait de la nature une *res* toute extérieure régie par des rapports de causalité). Comme celle de la *Phénoménologie*, la critique double de la *Structure du comportement* est impliquée par l'objet traité, cette fois le comportement, dont le mode d'être est dialectique: "*Reconnaître que le comportement est une forme ou une structure, c'est reconnaître qu'il n'est pas une res puisqu'il ne se disperse pas par les extra partes, c'est reconnaître aussi qu'il n'est pas une cogitatio, car ce qu'il exprime ne trahit pas 'un être dont toute l'existence est de connaître'*"

⁸⁹ Notons que même *Le visible et l'invisible* fait référence aux analyses du *Structure du comportement*. (cf. VI, 193.)

mais seulement une 'manière de traiter le monde' (SC, 169). Tel est précisément le mode d'être que Merleau-Ponty qualifie de 'dialectique'."⁹⁰

Outre cette continuité de la structure des deux livres, un bon nombre des concepts fondamentaux de la *Phénoménologie* est présent dans ce premier livre. L'"existence" apparaît dès cette phrase presque timide insérée au dernier moment dans l'introduction de la *Structure du comportement*: "À notre avis [...], Watson avait en vue, quand il parlait de comportement, ce que d'autres ont appelé l'existence, et la notion nouvelle ne pouvait recevoir son statut philosophique que si l'on abandonnait la pensée causale ou mécanique pour la pensée dialectique." (SC, 3) Qui sont ces "autres"?⁹¹ Plus les existentialistes français que Heidegger, si l'on tient compte que celui-ci ne figure que dans une note marginale (SC, 229).

D'autre part, il paraît certain que le quatrième et dernier chapitre de la *Structure du comportement* porte en germe une large part du projet de la *Phénoménologie de la Perception*: on y rencontre d'abord l'influence directe de la phénoménologie husserlienne⁹², la définition et l'adoption de la réduction phénoménologique comme "*inversion du mouvement naturel de la conscience*" (SC, 236) et l'interprétation de l'intentionnalité comme "*le rapport vécu des 'profils' aux 'choses' qu'ils présentent*". (SC, 237) Nous voyons ici, et ailleurs (SC, 201, 229), encore un concept husserlien qui sera largement utilisé dans la *Phénoménologie*: le "*profil*" (*Abschattung*). Des concepts fondamentalement phénoménologiques tels que l'"*horizon*" (SC, 200) et même "*champ phénoménal*" (SC, 204) figurent également dans ce dernier chapitre de la *Structure du comportement*.

⁹⁰ Jacques Taminiaux, *Recoupements*, Paris, VRIN, 1990, p. 94.

⁹¹ Il est frappant de retrouver ces "autres" dans une note de la *Phénoménologie de la Perception*: mais cette fois ce n'est pas le "*comportement*", mais une "*intentionnalité plus profonde*" que les intentionnalités des représentations qu'"ils" appellent "*existence*". (PhP, 141)

⁹² Cette influence est d'ailleurs manifeste dès la "*philosophie de la perception*" ébauchée dans la "*Nature de la perception*" en 1934, vr. *PrP*.

Dernièrement, le caractère germinal de la *Structure du comportement* pour l'œuvre future de Merleau-Ponty peut être établi par la constance des références à Proust (SC, 226) et à Claudel (SC, 213) (qui reviendront sous sa plume non seulement dans la *Phénoménologie*, mais aussi dans *Prose du monde* et *Le visible et l'invisible*), de la discussion sur les *Méditations métaphysiques* et la *Dioptrique* de Descartes (SC, 205-213) (qu'il suivra surtout dans *L'Œil et l'Esprit* et dans ses cours sur *L'Union de l'âme et du corps*) et de la critique de Bergson (SC, 2, 176, 209) (fortement présente dans la *Phénoménologie* et dans *Le visible et l'invisible*).

Section III - L'*Aufhebung* merleau-pontienne.

Toutefois, la différence fondamentale des deux livres est manifeste par l'objet étudié qui se trahit dès le titre: le premier est étude du "*comportement*", alors que le second traite directement de la "*perception*". En ce sens, la *Phénoménologie de la Perception* est à la fois la reprise philosophique radicale et le dépassement de la *Structure du comportement*, surtout de son dernier chapitre, – dépassement car "*dans la Phénoménologie de la Perception, Merleau-Ponty ne commence plus avec une description du monde et des structures de comportement d'un point de vue externe.*"⁹³ C'est pourquoi l'expérience y prévaut sur le comportement et il est dès lors compréhensible que si la *Structure du comportement* renferme une plus large variété d'"ordres" (comme celui de l'animal, presque absent du deuxième livre), elle néglige par exemple une analyse approfondie de la temporalité qui occupe selon nous le centre des descriptions des expériences vécues dans la *Phénoménologie de la Perception*.

⁹³ Bernhard Waldenfels, "Perception and Structure in Merleau-Ponty, in **Research of Phenomenology**, Volume X, 1980, p. 26.

Mais il y a une différence plus fondamentale entre les deux livres, différence encore manifeste dans leur titre: le premier étant un compte rendu d'une "structure", son interlocuteur principal est la *Gestalttheorie*, tandis que le deuxième se propose comme une "phénoménologie" et son interlocuteur principal est dès lors Husserl. Or dans ces deux "dialogues" d'abord avec la *Gestalttheorie*, ensuite avec la phénoménologie husserlienne, Merleau-Ponty adopte une stratégie similaire: la *Structure du comportement* fait largement usage de la *Gestalttheorie* en vue d'éliminer la solution criticiste et réaliste du comportement, mais finit par critiquer la *Gestalttheorie* elle-même en la portant à ses limites et en introduisant la phénoménologie husserlienne; quant à la *Phénoménologie*, Merleau-Ponty critique l'intellectualisme et l'empirisme du point de vue de la phénoménologie husserlienne, alors qu'à la fin du livre il se tourne nettement vers la philosophie de l'existence. Sous cette forme rudimentaire, cette stratégie fait penser à un trahison, alors qu'elle est la dialectique du travail philosophique, comme Merleau-Ponty le laissait entendre à propos de la "trahison" de Husserl par Heidegger: "*Loi du parricide Socrate-Parménide, on apprend aussi de ses maîtres à faire autre chose, qui est la même chose, cf. peintres.*" (OG, 13) Comme on l'a déjà dit, ce mouvement dialectique sera non seulement adopté, mais aussi thématiqué dans *Le visible et l'invisible*, ainsi on peut y trouver ce que nous avons nommé l'*Aufhebung* merleau-pontienne: "[...] *les étapes passées ne sont pas simplement passées, comme le morceau de route que j'ai franchi, elles ont appelé ou exigé les étapes présentes en cela même qu'elles ont de nouveau et de déconcertant, elles continuent donc d'être en elles, ce qui veut dire aussi qu'elles sont rétroactivement modifiées par elles.*" (VI, 123)

Outre la continuité de la stratégie, il faut dire qu'il y a une continuité implicite même entre les "interlocuteurs" des deux livres, comme l'affirme Merleau-Ponty lui-même: "*La psychologie de la forme a pratiqué un genre de réflexion dont la phénoménologie de Husserl fournit la théorie.*" (PhP, 62n) Après cette phrase, Merleau-Ponty tente de raffermir cette parenté par des "indices extérieurs" tels que l'assignation de Köhler à la

psychologie d'être une "*description phénoménologique*", le refus chez Koffka d'identifier la *Gestalttheorie* et le psychologisme critiqué par Husserl et enfin le retour du dernier Husserl à la notion de "*configuration*" et même à la *Gestalt*. C'est d'ailleurs à cette notion que Merleau-Ponty a recours quand il critique Kant dans la *Phénoménologie de la Perception*: la *Gestalt* est "*l'apparition même du monde et non sa condition de possibilité, elle est la naissance d'une norme et ne se réalise pas d'après une norme, elle est l'identité de l'extérieur et de l'intérieur et non pas la projection de l'intérieur dans l'extérieur*". (PhP, 74)



Chapitre II - Le projet de la *Phénoménologie de la Perception*.

La *Phénoménologie de la Perception* est l'œuvre fondamentale de Maurice Merleau-Ponty. Il n'y élabore pas seulement les acquis expérimentaux de la *Structure du comportement* sous la lumière plutôt théorique de la phénoménologie husserlienne, il porte celle-ci à ses limites pour finalement préfigurer les thèmes du *Visible et l'invisible*.

D'ailleurs, le désir de confronter et de dépasser peut-être la phénoménologie husserlienne est manifeste dès la première phrase du livre: "*Qu'est-ce que la phénoménologie?*" Cette question qui ouvre l'avant-propos de la *Phénoménologie de la Perception* s'enquiert sur le caractère contradictoire inhérent à la phénoménologie husserlienne: selon Merleau-Ponty, celle-ci oscille entre une étude des essences et une pensée de l'existence, une philosophie transcendantale et une réflexion sur un monde déjà là, une science exacte et un compte rendu du monde vécu, une activité constructive et l'essai d'une description directe de l'expérience. D'une part, donc, la phénoménologie partirait de la conscience, et d'autre part, elle constituerait un contact naïf avec le monde telle qu'il est.

Il ne faut pas donc chercher l'unité de la phénoménologie dans son objet. Puisque la "*phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique*" (*PhP*, ii), Merleau-Ponty essaie de répondre à la question de la phénoménologie en réhabilitant plutôt son outillage méthodologique et ses concepts fondamentaux: à savoir la "*description*", la "*réduction*" (transcendantale et éidétique) et l'"*intentionnalité*".

Section I - La phénoménologie comme "*description*".

Selon Merleau-Ponty, le consigne fameux de Husserl de revenir "*aux choses mêmes*" écarte l'explication par un déterminisme scientifique et appelle à réveiller l'expérience du monde, car l'expérience du sujet est la "*source absolue*" (*PhP*, iii) du monde vécu, aussi bien que celle de la science. Le sujet n'est déterminé ni par son passé, ni par son entourage; au contraire, c'est lui qui les choisit et les soutient. La phénoménologie comme "*description*" destitue l'explication objective scientifique et attribue une primauté absolue à la description du vécu du sujet.

Or, ce sujet, ce n'est pas la conscience, et la description n'est pas une analyse réflexive ou une construction de l'expérience par l'acte de liaison du sujet. Même si Descartes et Kant reconnaissent une certaine simultanéité de la conscience et du monde, la certitude du *Cogito* chez le premier précède celle du monde –d'ailleurs accessible sous la seule forme de "*pensée de...*"– et l'analyse noétique chez Kant "*fait reposer le monde sur l'activité synthétique du sujet*". Or, chez Husserl, la réflexion noématique ne construit pas l'objet, mais l'illumine. Les sensations isolées ne sont pas le matériau de la perception, mais les produits d'une analyse réflexive après-coup. L'idée d'une analyse réflexive est une idée inadéquate, car elle oublie ceci de fondamental que la "*réflexion est réflexion sur un irréfléchi*" (*PhP*, iv), c'est-à-dire que la conscience a accès à ce qui ne lui appartient qu'intentionnellement.

Le primat de la description implique que l'expérience ne soit pas réductible à une synthèse, à la somme des jugements, des actes et des prédications. Dès lors, il s'avère que la description serait celle du monde antéprédicatif. Cette description prendra en compte ce qui, dans la perception, ne rentre pas dans le domaine d'une science du monde, ce qui transgresse la cohérence des représentations, car ce n'est pas les actes d'une conscience constituante qui constituent la perception, c'est la

perception qui est leur condition de possibilité. L'homme n'a contact à lui-même que par le détour du monde, parce qu'il est, dès le début, "*voué au monde*" (*PhP*, v) et qu'il n'y a aucune intériorité où il puisse se refermer sur lui-même.

Section II - Contre le monde idéaliste: la réduction transcendantale.

C'est sur ce fond de l'ancrage au monde qu'il faut comprendre, selon Merleau-Ponty, la réduction phénoménologique de Husserl. Or, la réduction n'est-elle pas, tout au contraire, un parti pris pour un subjectivisme absolu et pour un retour à une conscience transcendantale, un recul devant le monde? Dans quelle mesure la réduction transcendantale se distingue-t-elle d'une réduction réflexive? La réduction de la perception ne conduit-elle pas à un domaine hylétique qui fait signe à un phénomène supérieur (la sensation du rouge $\Rightarrow$ le rouge senti $\Rightarrow$ la surface rouge $\Rightarrow$ le carton rouge $\Rightarrow$ une chose rouge $\Rightarrow$ un livre...)? Ainsi le monde, à la manière de l'idéalisme, n'est-il pas la "*signification monde*" par l'intermédiaire de laquelle les consciences communiquent? Chaque conscience est pour soi, et ce Pour Soi, loin d'isoler les consciences, est la seule manière pour eux d'habiter le même monde. Cette réduction à un niveau prépersonnel résout ainsi le problème d'autrui et nivelle les consciences devant l'immédiateté des aperceptions. Il n'y a de place pour aucune opacité dans ce monde idéaliste.

Or, "*pour Husserl, au contraire, on sait qu'il y a un problème d'autrui et l'alter ego est un paradoxe*". (*PhP*, vi) Le fait qu'autrui m'apparaît et que je lui apparais est irréductible au niveau prépersonnel où toute conscience est Pour-Soi: il faut que je ne sois pas intériorité pure, que j'aie un extérieur et une situation différents de ceux d'autrui. C'est l'incarnation, c'est-à-dire le fait que j'apparais à un autre, qui ouvre la

perspective du Pour Autrui et non pas l'immédiateté des aperceptions du sujet.

La présence de l'autre, ma présence charnelle comme en tant qu'autre dans le monde interdit l'achèvement de la philosophie par le retour à soi du sujet. Aussi densément que je sente mon existence, je découvre chaque fois une fêlure qui fait que je sois une conscience *parmi les consciences* au lieu d'un individu globant et massif. Tant que je me définis par le *Cogito*, je ne serai accessible à personne, puisque personne ne pourrait éprouver mon *Cogito* aussi immédiatement que moi-même. *"Pour qu'autrui ne soit pas un vain mot, il faut que jamais mon existence ne se réduise à la conscience que j'ai d'exister, qu'elle enveloppe aussi la conscience qu'on peut en avoir et donc mon incarnation dans une nature et la possibilité au moins d'une situation historique."* (PhP, vii) Ces articulations délicates qui nous conduisent de la réduction à la conscience, au problème d'autrui et à l'incarnation, débouchent sur le concept de *"situation"*. C'est à la condition que le *Cogito* se donne en situation que la subjectivité transcendante pourra être intersubjectivité.

Ce nouveau *Cogito* s'atteint par une réduction qui est bel et bien un recul devant les choses objectives et le corps comme chose; mais si la *cogitatio* qu'elle découvre n'est pas déterminée par le temps et l'espace objectifs, elle n'en est pas moins située dans le monde phénoménologique, c'est-à-dire dans l'horizon des possibilités de ma conscience. Dès que le monde est réduit comme *"monde objectif"*, il est redécouvert comme *"monde phénoménal"*; dès que le sujet est réduit comme *"corps-chose"*, il est rendu en tant qu'*"être au monde"*, être voué au monde, sujet toujours déjà polarisé vers...

La réduction ne fait que rendre manifeste ce rapport au monde en nous retirant de lui ou en le mettant hors jeu, non qu'il y ait une *"vraie"* certitude derrière les certitudes du sens commun et de l'attitude naturelle, mais *"parce que, justement comme présupposés de toute pensée, elles*

'vont de soi', passent inaperçues, et que, pour les réveiller et pour les faire apparaître, nous avons à nous en abstenir un instant". (PhP, viii)

Dès lors Merleau-Ponty, à la suite de Husserl, accuse les philosophies qui se réfugient à une intériorité constituante censée être à l'abri d'un monde "extérieur et objectif", car ainsi ils présupposent tacitement leurs résultats: ils présupposent l'existence d'une pure extériorité du monde, pour ensuite définir le domaine intérieur, distinct, du sujet. Or cette extériorité n'existe que parce que le sujet est défini par sa transcendance vers le monde. C'est d'ailleurs pourquoi *"le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète"*, (PhP, viii) et pourquoi *"le philosophe est un commençant perpétuel"* (PhP, ix). La réflexion radicale n'est rien d'autre que le savoir perpétuel de l'ancrage du sujet au monde.

Ici Merleau-Ponty associe l'"être au monde" de Husserl à celui de Heidegger sous prétexte que ce dernier *"n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique"*. (PhP, ix) Dans quelle mesure est-il légitime d'associer ces deux?

Section III - La réduction éidétique.

S'il est vrai que *"toute réduction [...] en même temps que transcendantale est nécessairement éidétique"* (PhP, IX), l'exigence de la première impliquera celle de la seconde. On a vu que la réduction transcendantale fournissait le recul nécessaire pour mieux connaître l'existence et y pénétrer plus avant; maintenant, ce recul devant la facticité n'est possible que comme recul dans un champ d'idéalité. Et c'est ce champ d'idéalité qui est fourni par la réduction éidétique. Loin donc d'être le but de la phénoménologie, le recours aux essences est un moyen du *Cogito* merleau-pontien pour décrire le domaine de la facticité.

Ces essences n'ont donc rien à voir avec celles du langage, apparemment séparées de la facticité. L'essence phénoménologique est au contraire ce qui réfute cette séparation en montrant que les actes de dénomination et d'expression sont fondées sur la vie antéprédicative de la conscience: "*Chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématisation.*" (PhP, x)

La réduction éidétique n'est pas recul logique dans un domaine de certitude –celle de l'existence du monde, par exemple–, mais retour à la présence inaliénable du monde: "*Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire: le monde est cela que nous percevons.*" (PhP, xi) En effet, nous ne pouvons accuser le monde d'être "fausse" qu'en s'appuyant sur une perception cette fois "vraie"; cela reviendra à dire que la perception reste notre accès à la vérité; or, le monde n'est rien d'autre que ce que nous percevons. De sorte que cette "*foi perceptive*", cette "*croyance irrésistible*" ne pourrait pas être fondée par une recherche de sa condition de possibilité; elle est une évidence de fait qui n'est pas soutenue par une condition de possibilité d'une évidence absolue: une interrogation portant sur la possibilité de l'existence du monde s'appuierait déjà sur le monde, puisqu'elle présupposerait un savoir de l'existence qu'elle tiendrait justement du monde. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme que "*la méthode éidétique est celle d'un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel.*" (PhP, xii)

Section IV - L'intentionnalité.

Selon Merleau-Ponty, l'intentionnalité phénoménologique n'est pas une découverte en tant que telle, elle est préfigurée dans le rapport

kantien à un objet possible: je découvre l'unité du monde grâce à la conscience de mon unité, car la connexion des phénomènes ne pourrait être effectuée que par un sujet qui reste le même pendant ceux-ci. Or, dans l'intentionnalité, l'unité du monde n'est pas posée ou construite conformément aux lois transcendantales telles que l'entendement les donne *a priori*, il est éprouvé comme déjà-là. Même ce sens de l'intentionnalité est pensé par Kant, mais il est réservé à l'expérience du beau: là, le sujet découvre sa nature, avant l'objet, en accord avec la loi de l'entendement. De là Merleau-Ponty déduit que "*l'art caché de l'imagination doit conditionner l'activité catégoriale*" et que ce n'est pas seulement le jugement esthétique, mais la connaissance et l'unité de la conscience qui sont fondées par l'imagination.

Cependant, cette "nature" de la conscience ne constitue pas une essence ou une pensée absolue, mais une destination: dans la mesure où la conscience est polarisée vers un monde, elle est un projet du monde; quant au monde, il ne peut pas être thématiqué, élucidé, déterminé par la connaissance puisqu'il lui dicte sa direction. Cette intentionnalité de la conscience vers le monde (la *fungierende Intentionalität* selon la terminologie husserlienne empruntée ici par Merleau-Ponty) se distingue, mais aussi fonde l'intentionnalité des actes où "*toute conscience est conscience de quelque chose*".

Avec cet élargissement de la définition du concept d'intentionnalité, s'élargit la portée de la "*compréhension*" phénoménologique: elle consiste à saisir "*l'intention totale*", c'est-à-dire non seulement les propriétés d'une chose perçue, les conditions historiques d'un événement ou les idées d'une doctrine, mais "*l'unique manière d'exister*" qui s'y exprime. Cette intentionnalité, cette "*manière*" visée par la compréhension phénoménologique n'est pas une loi accessible à la pensée objective, mais l'unité de comportement envers les "*dimensions de l'histoire*": autrui, la nature, le temps et la mort.

Ce projet, à mesure qu'il s'élargit, manifeste son inspiration explicitement hégélienne. Chaque comportement, même l'abstention ou le silence, est parlant; il exprime une *"certaine prise de position à l'égard de la situation"*, un "événement". Nous voyons le concept d'intentionnalité se dilater encore sous la plume de Merleau-Ponty: elle signifie non seulement l'unité du comportement, l'unique manière de prendre position envers la situation, donc un projet du monde, un *événement*, elle est finalement une *"structure d'être"*, l'*"unique noyau de signification existentielle qui s'explicite dans chaque perspective"*.

Mais cette définition ou description infiniment élargie de l'intentionnalité ne finit-elle pas s'aliéner au concept de départ, puisque l'unité du monde était d'abord inaccessible à la thématization, alors que le projet du monde finit par devenir un *événement "dont les contours sont définis et dont on peut parler"?* (PhP, xiv) D'autre part, en prétendant saisir derrière la diversité de l'existence humaine la *"formule d'un unique comportement"*, la compréhension phénoménologique ne risque-t-elle pas devenir ce qu'elle évitait de devenir, nommément: le survol d'un esprit absolu?

Section V - Contre l'Esprit absolu: la rationalité.

C'est sur le recoupement des perspectives subjectives et intersubjectives qu'un sens s'établit et fonde une rationalité. Il faut toutefois prendre en garde que ce sens n'est pas une plénitude absolue à la manière du monde réaliste. Il est plutôt l'intersection de mes diverses expériences et celles des autres; en ce sens, le sens ou le monde phénoménologique est *"inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité qui font leur unité par la reprise de mes expériences passées dans mes expériences présentes, de l'expérience d'autrui dans la mienne"*. (PhP, xv) La texture du monde est telle qu'elle permet ou

même exige le croisement. Le philosophe ou l'*Ego* méditant n'est pas exempt de cette contamination; puisqu'il est déjà impliqué dans le monde et l'existence, il ne les explicitera pas en les considérant comme êtres préalables, mais il aura chaque fois à les engendrer du dedans. C'est ici que réside la nouveauté de la phénoménologie: "*Pour la première fois, la méditation du philosophe est assez consciente pour ne pas réaliser dans le monde et avant elle ses propres résultats.*" (*PhP*, xv)

Comment une telle rationalité est-elle possible? Puisque nous nous engagerons plus profondément dans ce problème en traitant le chapitre intitulé "*Cogito*", contentons-nous d'indiquer qu'une telle rationalité n'est jamais possible, elle est déjà là, comme le monde. Fondée sur la "*foi perceptive*", "*la rationalité n'est pas un problème*" (*PhP*, xv), elle est là chaque fois que l'homme est là, puisque celui-ci n'est rien d'autre qu'un nœud de relations. Mais que reste-t-il donc à penser? En se définissant comme une rationalité déjà présente, la phénoménologie ne rejoint-elle pas le mysticisme ou le mutisme? La phénoménologie est un effort pour réapprendre à habiter le monde, effort privilégié devant l'art ou les philosophies traditionnelles en ceci qu'elle s'interroge en se retournant chaque fois sur son ancrage dans le monde au lieu de l'éviter ou de l'oublier. Ainsi la philosophie consent, pour la première fois selon Merleau-Ponty, à rester inachevée et ouverte.

Section VI - La structure de la *Phénoménologie de la Perception*: critique et dialectique.

On voit que Merleau-Ponty élabore chaque facette de la méthode phénoménologique en la distinguant soigneusement de tout ce qu'elle n'est pas: elle n'est ni une explication scientifique (car la description phénoménologique accorde au sujet un privilège absolu), ni une analyse réflexive (puisque cette subjectivité n'est pas une immanence

constituante, mais une transcendance vers le monde), ni un idéalisme (étant donné que le Pour Soi merleau-pontien se trouve chaque fois situé et incarné, et ainsi reconnaît un Pour Autrui), ni un déterminisme positiviste (parce que l'existence *de facto* du monde fonde son existence *de jure*).

Cette prise de position, au moins critique, sinon réactionnaire, dominera toute la *Phénoménologie de la Perception*. Non que celle-ci soit incapable de s'affirmer positivement, mais parce que, pour ce faire, elle doit d'abord mettre hors-circuit les préjugés traditionnels, pour ensuite se situer en-deçà d'un extrême subjectivisme, aussi bien que d'un extrême objectivisme – cet entre-deux dissimulé qui constitue leur condition de possibilité. Ainsi se trouve dessinée la structure générale du livre: d'abord une introduction critique intitulée "*Les préjugés classiques et le retour aux phénomènes*", ensuite le compte rendu détaillé d'une nouvelle conception du corps et du monde perçu, et une description de leur articulation en tant qu'"être-au-monde". Or, comme Merleau-Ponty donnait pour tâche à la phénoménologie de ressaisir l'"*intention totale*" dans tous les plans de l'existence humaine, nous rencontrerons la même structure dans chaque partie et même dans chaque chapitre. Révisons, par exemple, le résumé de l'Introduction: elle contient quatre chapitres, dont les trois premiers portent une titre entre guillemets, ce qui implique qu'ils sont marqués par la mise hors-circuit des concepts traditionnels comme la "sensation", l'"association" et la "projection des souvenirs", l'"attention" et le "jugement". C'est seulement après cette révision de l'outillage conceptuel que Merleau-Ponty décrit le "*champ phénoménal*". Et même dans le chapitre où ce concept est traité, c'est la critique qui règne: le "*champ phénoménal*" est soigneusement distingué du savoir scientifique, de la réflexion psychologique et de la réflexion philosophique.

À côté de la description et de la réduction, la démarche de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception* est fortement marquée par la critique. Selon Frédéric Worms, cette critique symétriquement adressée à l'intellectualisme et à l'empirisme, ou plus profondément aux

philosophies de l'intuition (Bergson) et de la réflexion (Alain ou Brunschvicg), se double même d'une critique politique menée dans les *Temps Modernes* sous le titre *"La guerre a eu lieu"*. (OG, 194) D'autre part, cette critique est paradoxale: *"Tout se passe comme si Merleau-Ponty, après avoir ramenées [les philosophies qu'il critique] à un 'préjugé' commun, retrouvait entre elles une contradiction que son effort descriptif devait surmonter en tant que telle, en s'adjoignant pour cela les ressources d'une véritable dialectique, parce qu'il s'agit au fond d'une contradiction interne au problème de la perception lui-même."*

Dans un livre qui prétend joindre l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme (*PhP*, xv) parce que son objet –la perception– est justement leur source commun mais dissimulée, cette critique mène inmanquablement à une démarche dialectique⁹⁴. Or, cette dialectique est interne à la pensée de Merleau-Ponty –peut-être même à l'ambiguïté de la phénoménologie–, car on a vu qu'elle se voulait projet inachevé et ouvert. *"Ce livre commencé n'est pas un certain assemblage d'idées, il constitue pour moi une situation ouverte dont je ne saurais pas donner la formule complexe et où je me débats aveuglément jusqu'à ce que, comme par miracle, les pensées et les mots s'organisent d'eux-mêmes."* (*PhP*, 423)

Au fil de la lecture, en passant d'une matière à une autre, le lecteur ne tarde pas à s'apercevoir que les problèmes s'entrelacent plus qu'elles ne se succèdent: il s'agit moins d'une progression que d'un devenir, de *"la réalisation d'une vérité"* (*PhP*, XV) comme le disait l'Avant-propos. D'où le caractère *"co-centrique"* (*PhP*, 469) des problèmes les plus divers: la pensée dans laquelle les sujets tels que la perception, l'espace, le langage, autrui, la sexualité forment un contexte les uns aux autres, ne suit évidemment pas un chemin linéaire et irréversible, mais circulaire ou spiral, de sorte que la répétition y devient souvent inévitable, et même indispensable: or, ici, le sens de la répétition n'est plus perte de temps ou

⁹⁴ Ce recours méthodologique à la dialectique sera non seulement adopté dans *Le visible et l'invisible*, il y sera thématiqué dans le chapitre "Interrogation et dialectique". Vr. aussi, Jacques Taminiaux, *op. cit.*, pp. 91-117.

redondance –comme ce serait le cas dans une pensée dite "linéaire"–, elle se charge chaque fois d'une nouvelle signification et illumine le nouveau contexte d'une lumière différente.

Ainsi la *Phénoménologie de la Perception* se donne moins comme une présentation ou une exposition, que comme une recherche et une interrogation. C'est la dernière et peut-être la plus importante observation que nous ferons à propos de la structure du livre: Merleau-Ponty semble écrire non pas dans le but d'exprimer des idées préétablies, mais pour mener à bien son raisonnement, pour penser dans ce qu'il a appelé la "*situation ouverte*"; il habite le devenir de sa pensée, plus qu'il le domine; souvent il a recours à l'auto-critique, il répond en avance les objections éventuelles... Cette relation particulière entre ce que le sujet raisonnant sait et ce qu'il ne sait pas, a trouvé sa première expression dans le fameux passage du dialogue *Ménon* de Platon, lequel est cité dans la *Phénoménologie de la Perception*: "*De quelle manière t'y prendras-tu pour chercher ce dont tu ignores absolument la nature? Quelle est, parmi les choses que tu ne connais pas, celle que tu te proposeras de chercher? Et si tu la rencontres justement par hasard, comment sauras-tu que c'est bien elle, alors que tu ne la connais pas?*" (PhP, 425)

DEUXIEME PARTIE - LA PENSÉE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

Chapitre I - La critique des évidences traditionnelles.

Section I - Contre l'interprétation éternitaire du *Cogito* cartésien.

Cette ambiguïté du savoir marquera fortement le nouveau *Cogito* que Merleau-Ponty proposera dans la troisième partie du livre. D'abord il donnera la voix à l'interprétation éternitaire du *Cogito* chez Lachière-Rey.

S'il est vrai que les êtres sensibles et culturels nous transcendent, c'est-à-dire qu'ils ne sont jamais épuisés par notre savoir, il n'en est pas moins vrai que, pour être transcendants, ces êtres doivent justement être ébauchés en nous, et c'est au moins dans cette mesure que le retour cartésien porte un sens. La sensation d'une distance, par exemple, n'est fournie par aucune des extrémités, mais par le "*dessin intelligible*" que ma conscience parcourt entre les deux. L'expérience présuppose un acte constituant. De ce point de vue, le sujet semble moins situé dans un monde que le monde dans lui. Et à y regarder de plus près, nous retrouvons ici l'ambiguïté de *Ménon* d'ailleurs cité dans les premières pages de la partie: si j'ai déjà l'ébauche de l'objet en moi, si mon acte l'implique intentionnellement, comment l'objet peut-il demeurer une transcendance? Comment l'intentionnalité (prépossession de l'objet) et la transcendance (étrangeté inépuisable du monde) peuvent-elles cohabiter?

Comme exemple de cette ambiguïté, Merleau-Ponty donne presque ironiquement le *Cogito* cartésien: même si le *Cogito* en tant qu'objet culturel

transcende la représentation que je fais de lui, même si cette pensée n'apparaît que sur le fond de mes pensées les plus diverses et les plus contingentes, dès que j'entends le mot "*Cogito*", je m'oriente vers un certain ordre d'idées. Donc la transcendence des objets sensibles ou intelligibles, naturels ou culturels, n'est que partielle, elle n'apparaît même qu'après-coup, et le *Cogito* cartésien comme objet de ma réflexion est déjà anticipé et ébauché dans ma pensée. Aussi la pensée n'est-elle rien d'autre que le pouvoir de se devancer elle-même vers son but. Ainsi, dans tous ses actes c'est aussi la conscience qui se reconnaît elle-même immédiatement en deçà de l'objet intentionnel. "*La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice. [...] L'éternité comprise comme le pouvoir d'embrasser et d'anticiper les développements temporels dans une seule intention serait la définition même de la subjectivité.*" (PhP, 426)

Après cette exposition de l'interprétation éternitaire du *Cogito*, Merleau-Ponty la pousse jusqu'à ses limites pour montrer son caractère aporétique: le mode d'existence de l'esprit que le *Cogito* me découvre est un mode où la subjectivité ne subit et ne reçoit rien, où elle s'identifie à Dieu. Mais alors, penser l'existence d'autres subjectivités reviendra à penser plusieurs constituants absolus, ce qui est contradictoire. Comme le *Cogito* éternitaire est absolument autonome, sans "*extérieur*", sous son regard les autres n'auront pas de dedans, ils ne participeront de l'intériorité en aucune manière. "*Nous constatons ici la nécessité de trouver un chemin entre l'éternité et le temps morcelé de l'empirisme et de reprendre l'interprétation du Cogito et celle du temps.*" (PhP, 428)

Ainsi Merleau-Ponty renonce de résoudre la cohabitation ambiguë de l'intentionnalité et de la transcendence en rendant absolue la subjectivité constituante, en transformant la prépossession de l'objet par le sujet en un prétexte d'une possession de soi absolue de la conscience.

Section II - Contre la distinction entre "*vision*" et "*pensée de voir*".

Merleau-Ponty reprend lui-même l'expérience cartésienne du *Cogito* en s'interrogeant sur la légitimité de la distinction radicale entre la "*vision*" qui est mise en doute et la "*pensée de voir*" qui est évidence. Cette distinction présuppose une définition de la "*vision*" comme acte non engagé dans sa propre évidence, comme acte désintéressé sans lien fondamental avec son objet. La "*vision*" dont l'évidence, par opposition à celle de la "*pensée de voir*", peut être mise en doute ou en suspens, la "*vision*" qui peut être réduite en une "*présomption de voir*" n'est pas la vision "au sens plein du mot voir", c'est la "*contemplation d'un quale flottant et sans ancrage*". (PhP, 429)

Si l'on revient à la discussion sur la "*sensation*", cette définition de la vision détache l'objet de son entourage, de son sens, de son contexte, de sa situation qui sont irréductibles: "*Le 'quelque chose' perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un 'champ'.*" (PhP, 10) Si cette sensation se donne comme figure sur fond, comme sens, chaque acte perceptif trouve plus qu'il ne visait, et ce surplus prouve que la perception n'est perception que si elle est conscience de prendre contact avec le monde lui-même. Si la perception est la conscience d'"atteindre la chose même" (PhP, 429), comment parler d'une "*vision*" désintéressée, d'une perception qui n'est pas engagée dans sa propre évidence? Si "*voir, c'est voir quelque chose*", comment mettre en suspens l'existence de cette "*quelque chose*"? On avait déjà précisé que Merleau-Ponty était d'accord avec Aristote en ce que la perception en acte est l'indistinction du percevant et du perçu. La mise en doute de la vision signifie donc non seulement l'incertitude de l'existence de la chose vue, mais aussi celle de ma vision à moi-même.

Quant à la "*pensée de voir*", si elle signifie une vision prétendue, sa condition de possibilité est une vision effective et authentique; d'autre part,

au sens large, elle peut signifier le pouvoir constituant qui, comme le *Cogito* éternitaire, réside dans nos perceptions comme conscience de l'objet intentionnel. Or, ce pouvoir constitutif doit être total et s'étendre non seulement au monde en idée, mais aussi au monde existant. "*Ainsi, en quelque sens qu'on la prenne, la 'pensée de voir' n'est certaine que si la vision effective l'est aussi.*" (PhP, 431)

Section III - Contre l'évidence de la "*sensation*" et des "*faits psychiques*".

Merleau-Ponty écarte aussi la distinction cartésienne entre l'évidence de la sensation ("je sens du rouge") et la faillibilité du jugement ("il y a du rouge"). Puisqu'il n'y a pas de sensation pure, chaque acte perceptif se débouche sur une configuration sensible qui me donne plus que j'attendais, et le jugement transcendantal que je porte sur mon expérience est motivé par cette structure: dire que je suis sûr de sentir quelque chose, c'est dire que la sensation se donne dans une telle configuration qu'elle enveloppe la certitude d'une chose extérieure.

Comme la phénoménologie est marquée par l'inachèvement, la "*synthèse*" perceptive (l'orientation vers le perçu et son anticipation) est inachevée, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de perception qui puisse éliminer le risque de l'erreur, aucune expérience perceptive dans le présent ne peut fermer l'horizon de l'avenir.

Mais l'ambiguïté de la perception est-elle transférable au domaine de la conscience? Si les "*faits psychiques*" peuvent se tromper à propos de leur objet, leur donation à la conscience semble parfaitement transparente: comment puis-je douter de la véracité de l'amour que j'éprouve? À condition de rester dans le domaine psychique, l'apparence ne coïncide-t-elle pas chaque fois avec la réalité? Si Descartes avait tort en affirmant que la

sensation prise en elle-même était toujours vraie à condition que le jugement ne l'associe à un objet transcendant, ne peut-on quand même dire qu'un "*fait psychique*" est toujours vrai en lui-même?

Selon Merleau-Ponty, comme il y a toujours une possibilité d'erreur dans la perception, comme la perception se définissait même comme cette ambiguïté, les faits psychiques peuvent être faux: après avoir éprouvé un sentiment de toute sincérité, par exemple l'amour, il est toujours possible qu'après-coup je trouve qu'il était illusoire, qu'il cachait un autre sentiment. Mais si j'ai pu révéler la vraie nature de mon sentiment, c'est que je n'étais jamais tout entier englouti par l'illusion, que ce n'était pas tout mon être qui était envahi, mais seulement une des facettes de mon être, un de mes "*personnages*": "*'l'homme de quarante ans', s'il s'agit d'un amour tardif, 'le voyageur', s'il s'agit d'un amour exotique, 'le veuf', si le faux amour est porté par un souvenir, 'l'enfant', s'il est porté par le souvenir de la mère.*" (PhP, 434) C'est le cas de l'hystérique: il peut sentir ce qu'il ne sent pas, il peut ne pas sentir ce qu'il sent, parce qu'il n'est pas totalement engagé dans son sentiment. De la même façon, "*il y a des sentiments imaginaires où nous sommes assez engagés pour qu'ils soient vécus, pas assez engagés pour qu'ils soient authentiques.*" (PhP, 437)

Un "*fait psychique*", pas plus qu'une "*sensation pure*", ne peut donc s'affirmer comme vrai et fermer l'horizon d'un avenir où il peut se révéler comme illusoire. Dans le domaine des sentiments, comme dans le domaine des perceptions, "*nous ne nous possédons pas à chaque moment dans toute notre réalité.*" (PhP, 435) Non que notre "*réalité totale*" réside quelque part dans un champ transcendantal ou dans l'inconscient; l'amour que je surprends dans mon être était bien vécu d'un bout à l'autre, mais il n'était pas connu, nommé, thématiqué: "*pour l'amoureux qui le vit, l'amour n'a pas de nom, ce n'est pas une chose que l'on puisse cerner et désigner [...] parce que c'est la manière dont il établit ses rapports avec le monde, c'est une signification existentielle.*" (PhP, 437) C'est parce que nous sommes chaque fois situés, parce que nous ne percevons, ni ne sentons rien que sur un fond

existentiel que notre contact avec nous-mêmes reste toujours ambigu et incomplet.

Section IV - Contre l'évidence des actes de l'entendement.

Mais comment expliquer la certitude des actes de l'entendement par l'engagement du sujet dans son expérience? N'y a-t-il pas dans le domaine de l'entendement des lois qui ne dépendent nullement de ma situation? Quel peut être le lien du triangle avec mon intentionnalité? Une construction et démonstration géométriques n'appartiennent-elles pas exclusivement à mon entendement? Or, cette conception de la géométrie qui définit la figure géométrique comme une forme figée et morte, totalement actualisée, présuppose que la spatialité du corps est une "*spatialité de position*" purement actuelle comme celle d'un objet *dans* le monde. Or, la spatialité du corps est une "*spatialité de situation*" (PhP, 116), c'est-à-dire que le corps apporte avec lui chaque fois un champ de possibilités, un "*système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations*" (PhP, 165); et, avant d'être un "je pense", la conscience est un "je peux" (PhP, 160), un "*être à la chose par l'intermédiaire du corps*" (PhP, 161).

C'est même grâce à la motricité de mon corps comme "*intentionnalité originelle*" (PhP, 160) que je comprends quelque chose comme "angle", "direction" ou "longueur". L'acte de construction et de démonstration du sujet est un projet de mouvement rendu possible par le "je peux" de la conscience incarnée. Si donc "*le sujet de la géométrie est un sujet moteur*" (PhP, 443), dès qu'il se tend vers la figure géométrique, celle-ci cesse d'être cette étendue purement actuelle, homogène, épuisée, dépourvue de possibilités, pour se voir traversée de "*lignes de force*", devenir un foyer de mouvements possibles. Puisque la pensée du géomètre "*trace la distance spatio-temporelle en la franchissant*" (PhP, 444), elle est la transcendance même et ce qu'on appelle l'essence du triangle n'est que la "*présomption d'une synthèse achevée*". (PhP, 445)

Section V - Contre l'autonomie de l'idée.

Comme la pensée du géomètre ne reçoit pas une étendue toute faite et ne dispose pas d'essences géométriques préexistantes, mais les *fait* chaque fois et y trouve plus qu'il ne cherchait, le sujet parlant ne manipule pas simplement les significations d'un répertoire préétabli et ne dispose pas d'une pensée pure qu'il ne s'agit que d'extérioriser: *"il faut bien que l'acte d'expression permette [au sujet qui parle] de dépasser lui aussi ce qu'il pensait auparavant et qu'il trouve dans ses propres paroles plus qu'il ne pensait y mettre"*. (PhP, 445) En s'exprimant, le sujet dépasse non seulement le diapason sémantique de sa langue, mais aussi sa pensée initiale. D'ailleurs l'idée d'une pensée pure précédant l'expression est naïve: il est vrai qu'il y a une *"parole secondaire"* qui traduit une pensée déjà acquise, mais celle-ci se repose sur cette *"parole originare"*. C'est ainsi qu'il faut comprendre que *"ce qu'on appelle idée est nécessairement lié à un acte d'expression et lui doit son apparence d'autonomie"*. (PhP, 447) En effet, quand on oublie un mot ou une idée, nous n'en cherchons pas la définition ou la formule, mais nous nous efforçons de reprendre le geste initiateur, la disposition corporelle fondatrice, l'acte d'expression qui l'a une fois pour toutes mis au jour.

Il peut paraître surprenant que Merleau-Ponty s'efforce ici de remettre les idées, en tant qu'objets culturels, dans un contexte historique et géographique et les considère non comme des êtres éternels, mais des actes d'expression créatrice. Ici, Merleau-Ponty a deux concessions: il est vrai qu'une fois cet acte a eu lieu, l'"idée" ne perd ni ne gagne plus rien de sa valeur dans ses "apparitions" ultérieures réussies ou manquées, mais cette perennité ne vaut pas moins pour une œuvre d'art. Seulement —et c'est la deuxième concession— la pensée est plus apte à se détacher de ses instruments matériels et à s'éterniser dans la parole que dans les arts et la littérature. La pensée a, semble-t-il, un fond totalement silencieux et vide grâce auquel elle peut s'ériger en pensée pure. Or ce silence est bruisant

de paroles, d'actes devenus acquis. Comme l'indique Françoise Dastur en comparant la parole et la musique, *"si le langage nous paraît en effet plus transparent que la musique, c'est parce que nous faisons fond sur la parole instituée et que nous nous donnons d'emblée, en les détachant de leur provenance historique, des significations disponibles qui forment comme un monde intelligible autonome, alors que dans le cas de la musique, le sens paraît nécessairement lié à la présence empirique des sons."*⁹⁵

La parole prétend être la formule d'une vérité en soi et donc s'appliquer à une nature en soi, au lieu que l'expression artistique ou littéraire se donnent comme la fondation d'une vérité et se créent leur propre objet. Une phrase comme *"La somme des angles d'une triangle est égale à deux angles droits"* ne sonne comme éternellement valable que parce qu'en la disant, nous nous référons à une infinité de formes triangulaires qui existent, pensons-nous, dans un monde objectif sans que nous ayons à nous diriger vers lui; or, derrière l'idéalité de cette loi, il y a le bruissement de l'acquis, c'est-à-dire les *"profils"* des actes d'expressions originaires antérieures⁹⁶, l'horizon de cette construction passée mais non dépassée. Derrière l'idéalité que la somme des angles d'une figure telle que

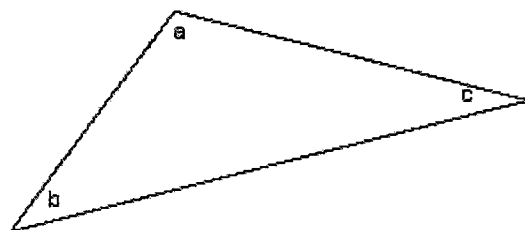


Figure III.A.5.a

est égale à deux droits, il y a l'acquis du prolongement d'un droit:

⁹⁵ Françoise Dastur, "Le corps de la parole", in OG, p. 358.

⁹⁶ Cette pensée d'une *"parole originnaire"* était déjà présente dans la *Structure du comportement*: *"On peut bien comparer les relations de l'âme et du corps à celles du concept et du mot, mais à condition d'apercevoir sous les produits séparés l'opération constituante qui les joint et de retrouver sous les langages empiriques, accompagnement extérieur ou vêtement contingent de la pensée, la parole vivante qui en est la seule effetuation, où le sens se formule pour la première fois, se fonde ainsi*

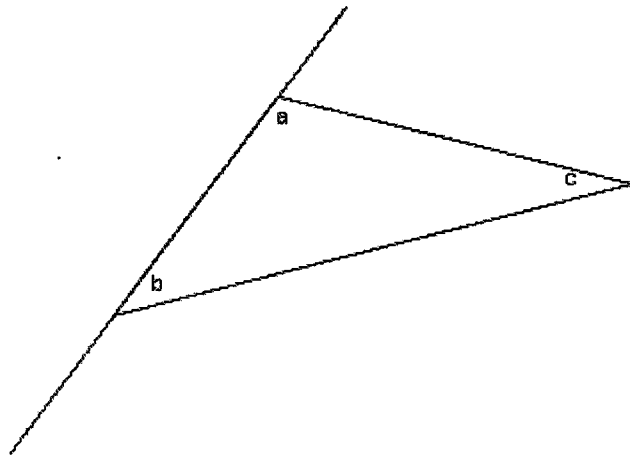


Figure III.A.5.b

et celui de la projection d'un parallèle et la notion que les angles croisés sont égaux:

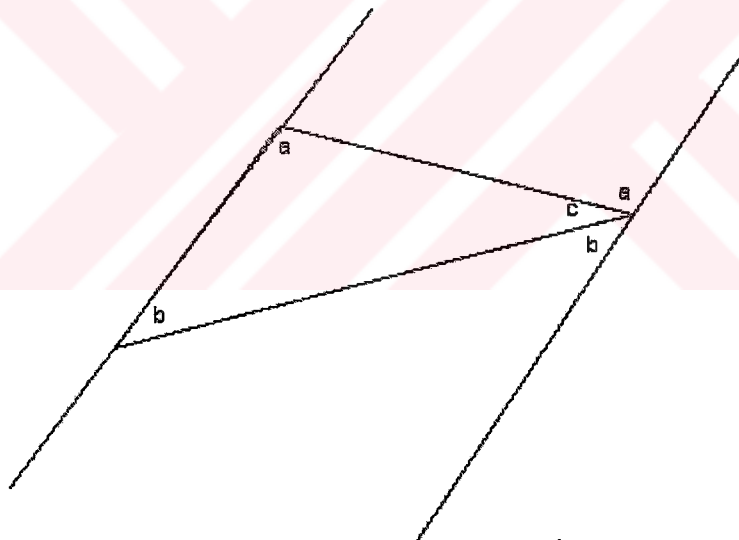


Figure III.A.5.c

et ainsi que la somme des angles a , b et c est égale à 180° . Nous confirmons avec cette répétition de l'acte initiale non seulement une démonstration passée, mais aussi toutes les opérations ultérieures que nous avons faites en nous reposant sur elle.

Dès lors, il ne reste aucune raison pour qu'un tableau de Cézanne participe à cette idéalité. La répétition aveugle d'une loi géométrique est aussi loin et aussi proche de l'éternel que la tracée aléatoire d'une de ces lignes de Miro. Et la répétition d'une loi géométrique n'est pas moins hantée par la construction d'un objet que la vision d'un tableau de Cézanne. D'ailleurs, cette création de l'objet et cette construction d'un plan de vérité ne sont pas moins courantes dans la science moderne que dans l'art. "*La parole est aussi muette que la musique, la musique aussi parlante que la parole.*" (PhP, 448)⁹⁷

Comme la *res extensa* totalement actualisée fourmille, en effet, de possibilités dès qu'un sujet s'oriente vers elle et y trouve plus qu'il n'attendait, le sujet pensant dépasse sa pensée dans la parole. C'est cet acte d'expression qui *fait* la concordance de la pensée, cherchée souvent dans un exprimé. "*Exprimer c'est [...] d'un seul geste incorporer le passé à un présent et souder ce présent à un avenir.*" (PhP, 450) L'intemporel des lois mathématiques, des idées et des œuvres d'art, loin d'être transcendant au temps, se repose sur l'acte d'expression créatrice, plus spécifiquement sur sa capacité de sédimentation.

Que l'intemporel apparente de l'idée repose sur la temporalité, que la parole la plus originaire parte d'un acquis, c'est-à-dire d'une "*situation*" temporelle, c'est la structure du temps qui à la fois l'exige et le rend possible: "*L'existence assume toujours son passé, que ce soit en l'acceptant ou en le refusant.*" (PhP, 450) Ainsi le passé revient à chaque moment sur le présent, le hante, mais sans devenir actuel. C'est pourquoi, comme on le verra plus tard, Merleau-Ponty, à la suite de Husserl, affirme que notre relation fondamentale avec le passé n'est pas le souvenir qui reste une actualité,

⁹⁷ Avec l'adjectif "*parlante*", Merleau-Ponty fait référence à la distinction de la "*parole parlante*" et de la "*parole parlée*": "*La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissante. Ici l'existence se polarise dans un certain 'sens' qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au-delà de l'être qu'elle cherche à se rejoindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise.*" (PhP, 229)

mais la rétention: pour que je sache quelque chose comme un passé, il ne suffit pas que j'associe un phénomène actuel à un phénomène passé, il faut que le phénomène passé me hante déjà au moment présent, qu'il soit "*retenu*" à l'horizon de ma présence.

C'est cette intemporalité apparente de l'idée qui permette au *Cogito* de se poser comme certitude absolue; mais justement, sous cet absolu réside l'acte d'expression: "*Cette certitude que nous avons d'atteindre, par-delà l'expression, une vérité séparable d'elle et dont elle ne soit que le vêtement et la manifestation contingente, c'est justement le langage qui l'a installée en nous.*" (*PhP*, 459) Tant que le *Cogito* se manifeste dans le domaine de l'exprimé, il n'atteint pas son but de certitude, il reste dépendant du langage, de la généralité ou anonymat de l'acquis.

Section VI - Contre la distinction entre la vérité de fait et la vérité de raison.

Ce recours à la temporalité ne résoud pas le problème, s'il est vrai qu'elle vaut pour l'idée du triangle aussi bien que pour une idée quelconque, pour la IXème Symphonie de Beethoven aussi bien que pour un air que j'improviserai en sifflant. La IXème Symphonie ou une loi géométrique doivent être plus qu'un passé simplement vécu, il faut qu'elles constituent, d'une manière, une présence perpétuelle. Mais même une idée fautive vise une vérité: on *fait* la vérité non avec des vérités mais avec des erreurs. "*Ce qui est vrai, c'est que l'erreur ni le doute ne nous coupent jamais de la vérité, parce qu'ils sont entourés d'un horizon de monde où la téléologie de la conscience nous invite à en chercher la résolution.*" (*PhP*, 456) C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme la dépendance des "*vérités de raison*" censées être universelles et éternelles à la facticité.

Le retour de la pensée sur elle-même par une objectivation, l'ambition de saisir une intransitivité de la pensée sont non seulement illusoires ("*pour savoir que nous pensons, il faut d'abord que nous pensions effectivement*" [PhP, 458]), mais, fussent-ils possibles, aussi inutiles, puisque "*la seule manière de penser la pensée, c'est d'abord de penser quelque chose, et il est donc essentiel à cette pensée-là de ne pas se prendre elle-même pour objet*". (PhP, 453)



sens englobant, mais l'anticipation du tout dans la présence de la partie: "*Il n'y a vision que par l'anticipation et l'intention.*" (PhP, 463) Le *Cogito* tacite ne se manifeste que dans les cas où il est menacé et cela sur un "*fond inhumain [...] comme puissance de quelque chose en général qui est le fantôme du monde*". (PhP, 466) Ici, nous retrouvons une des clefs du *Visible et l'invisible* qui abandonnera la "*description*" des expériences pour s'attacher au plan "*charnel*" qu'est l'ouverture irréductible à ce "*quelque chose en général*".

Section II - L'essence de l'ambiguïté: la *Fundierung*.

On voit que Merleau-Ponty essaie, dans chacune de ces critiques, de percer le noyau dur du champ transcendantal et celui du champ objectif en attaquant les arguments avec lesquels ils se défendent, en neutralisant les distinctions absolues qu'ils effectuent pour exclure l'ambiguïté. Mais pourquoi Merleau-Ponty insiste tant sur l'ambiguïté et s'efforce tant à abolir les distinctions établies par la tradition philosophique? Non qu'il veuille simplement renverser celles-ci, non qu'il veuille rabattre tous les problèmes de la philosophie sur un relativisme des points de vue; mais parce que la réduction phénoménologique révèle que toutes ces distinctions reposent sur une présupposition d'un monde objectif ou sur un absolu au-delà du monde vécu et que pour Merleau-Ponty, le seul et originaire absolu, c'est une "*foi*" sur laquelle toute notre existence, toute notre science et toutes nos pensées se fondent sur l'évidence du "*monde*" comme *omnitudo realitatis*: "*c'est elle qui fait surgir devant nous quelque chose en général, à quoi la pensée thétique, –doute ou démonstration,– puisse ensuite se rapporter pour l'affirmer ou le nier.*" (PhP, 454) C'est cette foi originaire qui fait que je sais déjà l'objet de ma recherche sans le cerner, que j'en ai une "*prépossession*"⁹⁸ grâce à laquelle je m'oriente vers lui comme tel, que ma

⁹⁸ Ce concept qui occupera une place fondamentale dans *Le Visible et l'invisible* est emprunté de Husserl; il s'agit du *Vorhabe* traduit par Derrida

Chapitre II - De l'ambiguïté du savoir à l'ambiguïté de la pensée.

Section I - La possibilité d'un *Cogito* tacite.

S'il est vrai que l'*Ego* ne s'éprouve frontalement que par une réflexion explicite et délibérée, qu'il ne se reconnaît comme certitude que dans un acte d'expression, il y a un "autre" *Cogito* par lequel j'ai un contact silencieux avec ma vie elle-même. Je ne peux effectuer le *Cogito* parlé que parce que je m'éprouve dans un *Cogito* "tacite". C'est là que notre dépendance au langage se trouve nuancée: les mots ne sont pas constitués par ma conscience, il y a "une présence motrice du mot qui n'est pas la connaissance du mot". (*PhP*, 461) Le "style" ou manière précède le mot, et je n'apprends pas un mot quand j'apprends dans un dictionnaire son orthographe, sa prononciation et tous ses significations isolées de la situation, mais quand je l'"attrape" en situation et l'imite, quand je l'entends comme une "seule modulation du monde sonore" (*PhP*, 461-462). L'idée repose sur le langage qui n'est rien d'autre que la sédimentation des actes de parole originaire; quant à ceux-ci ils reposent sur la motricité de mon corps. C'est cette motricité qui permet l'apprentissage d'une langue étrangère et la traduction.

Mais le *Cogito* tacite comme épreuve de moi par moi ne constitue pas le monde, il le devine autour d'elle; il n'est pas une conscience absolument transparente à lui-même, mais un projet du monde; c'est lui qui donne une consistance à mes expériences en les faisant apparaître sur un fond commun. Dans ce sens, on peut parler d'une "*pensée de voir*", s'il est vrai que la vision n'est pas une fonction en soi isolée et intégrée ensuite dans un

pensée oscille entre la réflexion et l'irréfléchi, qu'"une pensée n'est pas des idées, [que] c'est circonscription d'un impensé." (OG, 14)

Merleau-Ponty définit la vision et la conscience comme "ekstase", comme ouverture primordiale au monde transcendant, mais cette ouverture est marquée par l'ambiguïté: la vision ne se possède pas, elle s'"échappe" dans le monde, ainsi elle se saisit non pas en elle-même, mais dans la chose vue. Dès lors le *Cogito* se définit comme le "*mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde*." (PhP, 432)⁹⁹ Ce dynamisme inhérent au *Cogito* provient du fait que l'existence est un acte, "*le passage violent de ce que j'ai à ce que je vise, de ce que je suis à ce que j'ai l'intention d'être*". (PhP, 438) Ainsi, si l'on comprend l'"être" comme un acte ou le mouvement de transcendance, la formule cartésienne se trouve renversée: l'existence ne se ramène plus à la conscience que j'en ai, c'est la conscience qui exige mon engagement existentiel. Tant que je ne *fais* pas mes sentiments et mes pensées, je ne pourrai jamais être sûr d'eux; tant que je ne m'échappe pas vers le monde, tant que je ne m'engage pas à la violence du "faire", aucun "penser" ne me sauvera de l'incertitude. La plus évidente différence du *Cogito* merleau-pontien de celui de Descartes est qu'il est résolument centrifuge alors que le *Cogito* cartésien était essentiellement un retour, un recul, un recueillement, bref un mouvement centripète.

Dès lors, le doute, la mise en suspens d'une chose ou de tout exige que je vive ce doute jusque dans son objet. "*La certitude vient du doute lui-même comme acte et non pas de ces pensées, comme la certitude de la chose et du monde précède la connaissance théorique de leurs propriétés*." (PhP, 439) Faisons deux remarques à propos de cette phrase: d'abord, avec elle, nous nous sommes retrouvés à la "*foi perceptive*" que nous ne rejoignons qu'en adhérant à elle; d'autre part, cette phrase abolit le privilège

dans l'*Origine de la géométrie* comme "projet". (Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, P. U. F., 1962, p. 178.)

⁹⁹ Remarquons qu'ici est exigée et ainsi préparée une nouvelle conception de la temporalité qui permettrait cette "*simultanéité*" du contact

du doute: pas plus que l'amour, la jalousie ou la perception, le doute ne constitue un refuge de certitude.

Ainsi, selon Merleau-Ponty, l'être-au-monde est le plan initial de la contamination de la raison et du fait, de l'éternité et du temps, de l'irréfléchi et de la réflexion, de la pensée et du langage ou de la perception. Leur rapport est *"ce rapport à double sens que la phénoménologie a appelé Fundierung"*. (PhP, 451) Il faut faire ici une distinction nuancée: le fait, la temporalité, l'irréfléchi, le langage et la perception fondent la raison, l'éternité, la réflexion et la pensée, puisque celles-ci se sont données, tout au long de notre révision, comme les déterminations et les explications des premiers; c'est pourquoi la raison ne peut jamais épuiser le fait, l'éternité ne peut jamais absorber le temps, la réflexion ne peut jamais thématiser tout l'irréfléchi, la pensée ne peut jamais s'isoler du langage et de la perception. Or, n'est-il pas illogique d'affirmer par exemple l'"antériorité" du temps à l'éternité, la fondation de la réflexion par l'irréfléchi? Mais, justement, *"le fondant [le fait, le temps, l'irréfléchi, le langage ou la perception] n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste"*. (PhP, 451)

En établissant cette ambiguïté existentielle, Merleau-Ponty essaie d'ouvrir le sujet, de le situer au monde où la conscience n'est pas assurée contre le risque d'erreur, où il n'y a aucun abri contre l'ambiguïté du savoir et de penser: *"Je sais bien que [ma pensée] n'est pas vraie sans condition et que l'explicitation totale serait une tâche infinie; mais cela n'empêche pas qu'au moment où je pense, je pense quelque chose. [...] La conscience, si elle n'est pas vérité ou a-létheia¹⁰⁰ absolue, exclut du moins toute fausseté absolue."* (PhP, 455-456) Bref, Merleau-Ponty s'efforce d'insérer la

du sujet avec son être et avec l'être du monde, cette cohabitation de l'intentionnalité et de la transcendance.

¹⁰⁰ Remarquons cette discussion tacite avec Spinoza et surtout avec Heidegger qui répond à la question de celui-ci (*"Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien?"*) dans l'*Introduction à la métaphysique*. (Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, tra. Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1967, *passim*.) Dans la *Phénoménologie de la Perception*, c'est ici que s'avère avec la plus grande clarté la nécessité d'une analyse de la temporalité et une confrontation avec Heidegger.

transcendance dans l'immanence du sujet cartésien. "*La conscience est de part en part transcendance.*" (PhP, 431)

Section III - Du *Cogito* à la temporalité.

La *Fundierung* sur lequel repose l'ambiguïté implique une temporalité qui ne serait ni le temps objectif que nous ne faisons que subir, ni une temporalité que nous créons délibérément. Cette temporalité doit permettre la jonction de l'"*extrême subjectivisme*" et de l'"*extrême objectivisme*" (PhP, xv), la cohabitation du savoir et du non-savoir, de la pensée et de l'impensé, du fond et de la figure, de l'intentionnalité et de la transcendance. Ainsi tous les problèmes de la *Phénoménologie de la Perception* convergent sur le problème de la temporalité. C'est pourquoi Merleau-Ponty affirme dans la fin du chapitre intitulé "Le Cogito": "*En somme nous rendons au Cogito une épaisseur temporelle.*" (PhP, 456)¹⁰¹

Si c'est une "épaisseur temporelle" qui rejoindra les perspectives jusqu'ici isolées du sujet et de l'objet, de l'existence et du monde, nous pouvons présumer que cette temporalité rendra compte des deux à la fois: "*De même que, nous l'avons vu [PhP, 81, 237], quand je tourne autour d'un objet, je n'en obtiens pas une série de vues perspectives que je coordonnerais ensuite par l'idée d'un seul géométral, il n'y a qu'un peu de 'bougé' dans la chose qui, de soi, franchit le temps, de même je ne suis pas une série d'actes psychiques, ni d'ailleurs un Je central qui les rassemble dans une unité synthétique, mais une seule expérience inséparable d'elle-même, une seule 'cohésion de vie'*"¹⁰², une seule temporalité qui s'explicite à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent." (PhP, 466)

¹⁰¹ Rappelons-nous que c'était cette "épaisseur" que nous ne voyons pas dans le *Cogito* cartésien qui était pourtant une proposition composée.

¹⁰² Martin Heidegger, *Être et Temps*, tra. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, pp. 124-125.

Faisons ici deux remarques qui nous guideront dans la problématisation de la structure de cette temporalité nouvelle qui définit la subjectivité dans la *Phénoménologie de la Perception*: d'abord, ici, le Heidegger de *Être et Temps* entre en scène et, comme nous le verrons, il dominera une large part du chapitre "Temporalité". Notre deuxième remarque, plutôt critique, serait que la "*cohésion de vie*" empruntée à Heidegger se fonde chez Merleau-Ponty sur la naissance du sujet, alors que, pour le philosophe allemand, l'"être-entier" se manifeste dans l'"être-vers-la-fin" ou l'"être-vers-la-mort" du *Dasein*: "*Que chaque fois le Dasein quotidien soit déjà aussi vers sa fin, c'est-à-dire s'explique constamment, ne serait-ce que 'fugitivement', avec sa mort montre que cette fin qui apporterait à l'être-entier sa conclusion et sa détermination n'est rien à quoi le Dasein n'arriverait qu'en dernier, au moment de son décès.*"¹⁰³ Cette contradiction flagrante qui marquera l'analyse de la temporalité est-elle une critique implicite de Heidegger? Ou ne s'agit-il pas ici d'un emprunt local et donc illégitime? Peut-on emprunter les concepts heideggeriens d'"être-au-monde", d'"ekstase" et de "*cohésion de vie*" sans prendre en compte leur arrière-plan, sans affronter la différence ontologique et le "*propre pouvoir-être-entier du Dasein et la temporellité comme sens ontologique du Dasein*"¹⁰⁴? Plus précisément, comment peut-on s'approprier l'analytique "*préparatoire*"¹⁰⁵ du *Dasein* en l'affranchissant de la question "*fondamentale*" du sens de être¹⁰⁶ qui la fonde?

¹⁰³ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 313.

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 361.

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 25.

TROISIEME PARTIE - LA TEMPORALITÉ DANS LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*

Chapitre I - La genèse du problème de la temporalité.

Section I - La critique de l'empirisme et de l'intellectualisme.

À première vue, il est décevant de voir que le chapitre intitulé "Temporalité" ne dépasse pas trente pages dans un livre comme la *Phénoménologie de la Perception*, à côté du chapitre "Spatialité du corps" qui occupe près de soixante pages. Cette négligence apparente vient de ce que la temporalité est trop présente dans la *Phénoménologie de la Perception* pour être cernée dans un seul chapitre: en effet, tout le livre est jonché d'analyses temporelles, toutes les critiques font allusions à une nouvelle définition de la temporalité. Pour montrer que la part de la *temporalité* dans le livre n'est pas proportionnée au nombre de pages consacrées au chapitre "Temporalité", nous réviserons les discussions et les critiques qui la précèdent. Ainsi nous prendrons cette "négligence" du chapitre "Temporalité" moins pour une faiblesse du livre que pour une provocation à relire le livre du point de vue temporel.

La première référence implicite à la temporalité dans la *Phénoménologie de la Perception* se rencontre dans la critique de la "*sensation pure*" des empiristes du point de vue de la *Gestalttheorie*: la perception ne se compose pas d'impressions atomiques, chaque *quale* ne se manifeste qu'avec un sens dans un contexte, ainsi les sensations ne s'intègrent pas avec des liens

externes: "*la contiguïté et la ressemblance des stimuli ne sont pas antérieures à la constitution de l'ensemble.*" (PhP, 24) Ainsi on peut dire que le problème de la temporalité est présente chez Merleau-Ponty dès qu'il critique l'antériorité des parties au tout.

Mais les critiques de Merleau-Ponty dans la discussion du rôle de la mémoire dans la perception s'adressent à Brunschvicg et Bergson aussi bien que les empiristes et renvoient à une temporalité spécifique de la forme: c'est seulement après qu'une sensation soit *comprise* qu'elle peut éveiller une impression, il est donc impossible que l'impression soit *comprise* grâce à une impression antérieure. "*Pour venir compléter la perception, les souvenirs ont besoin d'être rendus possibles par la physionomie des données.*" (PhP, 27) Ainsi, il y a une couche de sens irréductible au fond de l'"association" aussi bien qu'au fond de la "sensation". La première allusion explicite au temps apparaît avec l'exigence d'une nouvelle définition du souvenir selon un "*horizon du passé*" et une "*perspective*". (PhP, 30)

Le chapitre intitulé "'Attention' et 'Jugement'" passe de la critique de l'empirisme à celle de l'intellectualisme et accorde une place plus large à la temporalité. Ici, l'une des principales sources de Merleau-Ponty est sans doute *L'expérience et le jugement* de Husserl, daté 1939, préparé par Ludwig Landgrebe: dans la première partie intitulée *Expérience anté-prédicative (réceptive)*, Husserl fonde la compréhension des relations sur la passivité propre à la réceptivité et traite de la passivité et de la temporalité de l'unité de la perception: "*Pour qu'une unité de la perception d'une pluralité d'individus soit possible, il faut que ceux-ci soient donnés comme affectant simultanément à l'intérieur d'un seul maintenant de conscience.*"¹⁰⁷

Pour revenir à la *Phénoménologie de la Perception*, au début du chapitre "'Attention' et 'Jugement'", Merleau-Ponty affirme que l'intellectualisme, pas plus que l'empirisme, n'arrive pas à rendre compte de la constitution de l'objet par la conscience perceptive, parce que ils reposent

¹⁰⁷ Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, § 36, tr. par Denise Souche-Dagues, Paris, P. U. F., 1970, p. 186.

tous les deux sur le préjugé d'un monde objectif préétabli.¹⁰⁸ Dès lors, l'attention n'est plus définie comme une association d'idées ou comme le retour sur soi d'une pensée qui domine d'avance les objets, mais la constitution active d'un objet nouveau, qui n'explique et ne reprend que ce qui était déjà donné en tant qu'horizon. Ainsi nous voyons ce dernier concept revenir sous la plume de Merleau-Ponty. Pour le moment, sa source, sinon son sens, n'est donnée que par une allusion à Husserl. (*PhP*, 41) Quant à l'allusion à *L'expérience et le jugement*, elle ne se contente pas d'y emprunter ce concept d'"horizon"¹⁰⁹, elle adopte le point de vue husserlien en soulignant l'impensé de la pensée objective qui insiste sur la conscience prédicative. Pour Merleau-Ponty, le jugement est secondaire devant la perception qui fonde la signification elle-même, et c'est ici que se manifeste l'insuffisance de l'intellectualisme qui réduit l'acte de la conscience aux jugements prédictifs: "À l'égard de cette vie perceptive, l'intellectualisme est insuffisant ou par défaut ou par excès: il évoque à titre de limite les qualités multiples qui ne sont que l'enveloppe de l'objet, et de là il passe à une conscience de l'objet qui en posséderait la loi ou le secret et qui de ce fait ôterait sa contingence au développement de l'expérience et à l'objet son style perceptif." (*PhP*, 48-49)

Merleau-Ponty considère la position intellectualiste comme le passage de l'extrême objectivisme à l'extrême subjectivisme; d'ailleurs ce passage est inévitable, étant donné que l'intellectualisme fait sienne l'idée d'une vérité et d'un être comme constituées par la conscience et ne les interroge pas. Mais remarquons que la critique de Merleau-Ponty vise non l'usage que l'intellectualisme fait de la "*doxa originaire*" –puisque cet "usage" est

¹⁰⁸ La critique "symétrique" et la référence au paradoxe ménonien que nous avons évoquées plus haut peuvent être trouvées ici: "*L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas.*" (*PhP*, 36)

¹⁰⁹ *Die Horizonstruktur*. On verra que les concepts d'"intentionnalité" et d'"horizon" impliquent l'un l'autre dans la pensée de Husserl aussi bien que dans celle de Merleau-Ponty: "[...] le fait que la structure de toute intentionnalité implique un 'horizon' (die Horizonstruktur), prescrit à l'analyse et à la description phénoménologique une méthode absolument nouvelle. Cette méthode joue partout où conscience et objet, intention et sens, être réel et idéal, possibilité, nécessité, apparence, vérité, mais aussi expérience, jugement, évidence, etc., figurent comme des énoncés de problèmes transcendants et doivent être traités comme des problèmes de la 'genèse' subjective." (Edmund Husserl, **Méditations cartésiennes**, tra. E. Levinas et G. Pfeiffer, Paris, VRIN, 1947, p. 42.)

inévitable—, mais son oubli du fait que cette *doxa* lui est fournie par la perception et qu'elle repose sur la facticité. (*PhP*, 50-51)

Le problème de la temporalité réapparaît avec la facticité, car l'évidence de la facticité se repose sur celle de l'expérience de la présence. Il n'est donc un hasard si la première discussion sur la temporalité dans la *Phénoménologie de la Perception* se trouve dans le chapitre intitulé "'Attention' et 'Jugement'". (*PhP*, 54-55) Merleau-Ponty souligne la négligence de Descartes à l'égard du temps dans les *Méditations métaphysiques*; or, le peu¹¹⁰ qu'il en dit est déjà significatif: si l'homme, comme il est dit dans la *Sixième Méditation*, est un "*milieu entre Dieu et le néant*"¹¹¹, la finitude de l'homme gagne une valeur positive; or, déjà la *Cinquième Méditation* affirmait que le néant n'est rien. Si l'homme était vraiment un "*milieu*", la pensée serait elle aussi un acte créateur et l'on pourrait rechercher les conséquences de ces paroles de la *Troisième Méditation*: "*Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis.*"¹¹² Si Descartes s'était suffisamment médité sur cette retrouvaille, chaque pensée serait redevenue une pensée nouvelle, non constituée par les pensées qui la précèdent, et d'autre part, elle les déterminerait. Comme dans d'autres domaines, la différence des points de départ de Descartes et de Merleau-Ponty est décisive: Descartes ne considère pas la pensée humaine dans sa condition de facticité, il se soucie de la reposer sur une certitude ou une vérité absolues, tandis que Merleau-Ponty adopte la nécessité de la description et reste ou plutôt *descend* sur le plan de l'expérience.

Une fois la critique de la tradition se débouche sur l'exigence du concept du "*champ perceptif*", cette description de l'expérience entraîne avec elle les concepts fondamentaux de la pensée de Merleau-Ponty, dont le "*corps*".

¹¹⁰ Il s'agit d'un passage de la "Troisième méditation métaphysique" qui sera cité ci-après.

¹¹¹ René Descartes, "Troisième méditation métaphysique", **Discours de la Méthode suivi de Méditations métaphysiques**, Paris, Ernest Flammarion, 1935, AT IX, p. 28, cité dans *PhP*, 54.

¹¹² René Descartes, "Troisième méditation métaphysique", *op. cit.*, AT IX, p. 28.

Section II - Le corps propre.

Notre corps nous enferme dans un point de vue, mais cet ancrage fait partie de la définition de la vision elle-même, car il est nécessaire d'"éteindre" l'entourage pour voir l'objet, ou, pour reprendre les termes que Merleau-Ponty emprunte à la *Gestalttheorie*, il est nécessaire que je gagne dans la figure ce que je perds dans le fond. L'"horizon" n'est rien que cette opération double, à la fois cet entourage et cette limitation de la vision: *"l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon."* (PhP, 82) La distinction de l'œil et du caméra se trouve dans cette structure d'horizon: l'objet fixé par un caméra n'a pas d'horizon, alors que l'objet fixé par l'œil conserve l'horizon.¹¹³ Quand un caméra tourne, il recrée les objets qui étaient jusqu'alors absents et nous avons à les reconstruire dans notre mémoire. Seulement l'œil peut constituer cette identité d'un objet qui d'abord se trouve à l'horizon pour ensuite être fixé. Cette structure de l'horizon et de l'objet, que Merleau-Ponty nomme la perspective, fournit la possibilité de la fixation des objets de l'horizon et ainsi la potentialité des horizons d'un horizon: *"Ainsi chaque objet est le miroir de tous les autres. Quand je regarde la lampe posée sur ma table, je lui attribue non seulement les qualités visibles de ma place, mais encore celles que la cheminée, que les murs, que la table peuvent 'voir', le dos de ma lampe n'est rien d'autre que la face qu'elle 'montre' à la cheminée."* (PhP, 82)

Si nous insistons sur la structure d'horizon, c'est que ses déterminations spatiales vaudront sur le domaine de la temporalité: comme la maison spatialement *elle-même* est la maison vue de tous les points de vue, elle est temporellement vue de tous les moments, ou plutôt la maison *elle-même* est

¹¹³ Il est remarquable que le tableau de Cézanne intitulé *Grand pin près d'Aix* invoque tellement la structure d'horizon avec ses couleurs qui palissent vers le cadre et sa composition presque cruellement fixée que l'on peut croire que Merleau-Ponty s'est directement influencé de ce tableau et que le peintre a saisi ce que le philosophe n'explicitera qu'un demi siècle plus tard.

celle dont tous les moments témoignent. Le rapport figure-fond qui fonde la perception des objets dans l'espace, la contexte, l'horizon et la perspective trouvent leur correspondant dans la "rétention" d'un passé immédiat par le présent et la "rétention" de ce passé immédiat du moment qui l'a précédé. Ainsi, l'avenir imminent est esquissé dans le présent et l'"horizon" latent de cet avenir imminent n'est rien d'autre que les moments qui le suivront. De même que les objets dans l'espace sont le miroir les uns des autres, de même les instants reflètent les uns les autres: en retenant le passé immédiat en horizon de ma présence, c'est aussi mon présent que je vois comme avenir de ce passé immédiat; en retenant l'avenir immédiat, je possède son horizon du passé, c'est-à-dire mon présent comme le passé d'un avenir. Ainsi, le concept d'un double horizon se met en place dans la temporalité: la protension et la rétention.

Mais mon présent n'a le passé et l'avenir que comme intention, et non comme actualité, ce qui veut dire que la synthèse des horizons n'est qu'une synthèse présomptive: l'imprécision augmente dans la mesure où l'objet s'éloigne. L'horizon reste ouvert *in extremis* sans s'achever et "*par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule*" (PhP, 84). Or, dans l'attitude naturelle, nous oublions cet inachèvement et croyons à une réalité du passé et nous rapportons à une mémoire absolue: l'objet en soi nous semble ainsi exposé dans toute sa transparence absolue devant un *kosmotheoros*, nous le dotons d'un air d'éternité. Dès que nous *posons* ainsi l'objet, nous dépassons les limites de notre expérience et elle croit avoir accès direct à l'objet: Merleau-Ponty nomme ce passage de la perception à l'idée l'"extase de l'expérience". (PhP, 85)

Section III - Le temps culturel et le temps naturel.

Paradoxalement, la structure du temps favorise l'oubli de soi-même et l'érection d'une éternité; la synthèse inachevée des horizons n'interdit pas

l'illusion de son achèvement. Pour expliquer cette structure ambiguë, Merleau-Ponty prend deux exemples symétriques, l'anosognosie et le "*membre fantôme*" (PhP, 98): dans le cas de l'anosognosie, le malade n'est pas conscient de son handicap (son bras paralysé) ou il le nie; au contraire, dans le cas du "*membre fantôme*", le malade croit à l'existence d'un organe qu'il a effectivement perdu. Merleau-Ponty analyse ces cas en recourant au concept psychanalytique de "*refoulement*". Si le sujet qui s'est engagé dans un projet y rencontre un obstacle qu'il ne peut surmonter et s'il ne peut abandonner le projet, il reste bloqué dans cet instant critique et s'efforce de le répéter avec toutes ses forces. Ainsi ce présent gagne un privilège et dépouille les présents suivants de leur caractère de présent. Le sujet vit d'une expérience passée, de la mémoire de cette expérience, de la mémoire de cette mémoire, ainsi de suite. Même si le contenu de son expérience change, sa structure reste la même: l'instant critique survit non comme une représentation ou un souvenir, mais comme une style d'être.¹¹⁴

Le temps personnel a arrêté, alors que le temps impersonnel continue de s'écouler, c'est-à-dire que le sujet passe d'un présent à l'autre, par exemple il continue de vieillir. Mais le rapport à l'impersonnel n'est pas réservé à ces cas "pathologiques": "*De même qu'on parle d'un refoulement au sens restreint lorsque je maintiens à travers le temps un des mondes momentanés que j'ai traversés et que j'en fais la forme de toute ma vie, – de même on peut dire que mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un complexe inné.*" (PhP, 99)

¹¹⁴ De la même façon, le chapitre "Le corps comme être sexué" parle de l'anonymat et de la généralité d'un souvenir dans le cas de l'aphonie: "*L'oubli est donc un acte; je tiens à distance ce souvenir comme je regarde à côté d'une personne que je ne veux pas voir. Cependant, comme la psychanalyse aussi le montre à merveille, si la résistance suppose bien un rapport intentionnel avec le souvenir auquel on résiste, elle ne le place pas devant nous comme un objet, elle ne le jette pas nommément.*" (PhP, 189) Dans la page suivante, il s'agit d'une hypocrisie "*métaphysique*" que Merleau-Ponty distingue de cette hypocrisie "*psychologique*": "*[L'hypocrisie métaphysique] se trompe elle-même par le moyen de la généralité, elle aboutit ainsi à un état ou à une situation qui n'est pas une fatalité, mais qui n'est pas posé et voulu, elle se trouve même chez l'homme 'sincère' ou 'authentique' chaque fois qu'il prétend être sans réserves quoi que ce soit. Elle fait partie de la condition humaine.*" (PhP, 190)

L'existence personnelle est donc discontinue, elle est toute traversée par l'existence impersonnelle.¹¹⁵ De ce point de vue, le refoulement est un essai impossible pour abolir l'horizon de l'expérience; et la structure du temps permet cet essai puisque chaque maintenant a le pouvoir de rapporter tout le passé sous le regard de l'existence personnelle: *"Ce qui nous permet de centrer notre existence est aussi ce qui nous empêche de la centrer absolument et l'anonymat de notre corps est inséparablement liberté et servitude."* (PhP, 101)

Section IV - La temporalité du corps.

Comme le corps possède une part d'impersonnel et d'anonymat, il est nécessairement ici et maintenant, mais comme il est défini par sa motricité et son intentionnalité, les positions antérieures et postérieures se profilent dans sa position actuelle: le commencement d'un geste n'est pas un déplacement à la troisième personne, mais l'inauguration de la liaison d'un maintenant et d'un avenir. *"Je ne suis pas dans l'espace et le temps; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse."* (PhP, 164)

Comme la sensation ne peut pas être *"pure"*, c'est-à-dire découpée dans son contexte spatial et existentiel, et comme le corps n'est pas une objet *dans* l'espace et le temps, Merleau-Ponty propose une nouvelle description

¹¹⁵ L'impersonnalité occupe ainsi une part déterminante dans la distinction entre la nature et la culture et Merleau-Ponty revient au temps naturel dans le chapitre "Autrui et le monde humain": *"La transcendance des moments du temps fonde et compromet à la fois la rationalité de mon histoire: elle la fonde puisqu'elle m'ouvre à un avenir absolument neuf où je pourrai réfléchir sur ce qu'il y a d'opaque dans mon présent, elle la compromet puisque, de cet avenir, je ne pourrai jamais saisir le présent que je vis avec une certitude apodictique, qu'ainsi le vécu n'est jamais tout à fait compréhensible, ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie, et qu'enfin je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre."* (PhP, 398-399)

de l'*aisthesis*. Le titre du chapitre, "Le Sentir", trahit le refus de définir cet *aisthesis* à partir de l'objet ou du sujet.

Merleau-Ponty commence sa description du "*sentir*" en s'appuyant sur l'exemple de la couleur, traité dans les travaux de Goldstein et de Rosenthal: la perception du rouge ne s'explique pas par le jugement "C'est du rouge", mais par l'insinuation d'une conduite chez le sujet, et cela en raison de la motricité fondamentale qui définit le corps. Si le sujet incarné se trouve d'abord dans la modalité du "Je peux", toutes ses perceptions entraînent une modification existentielle qui n'est pas de l'ordre du "Je pense que...". Le sujet du "*sentir*" n'est ni totalement actif ou posant, ni complètement passif comme un objet, il se "*synchronise*" avec le milieu d'existence qu'apporte le sensible. Pour expliquer cette synchronisation du sentant au sensible, Merleau-Ponty recourt à l'exemple du sommeil qui éclaire à merveille la part de l'anonymat dans le "*sentir*": *"Je respirais lentement et profondément pour appeler le sommeil et soudain on dirait que ma bouche communique avec quelque immense poumon extérieur qui appelle et refoule mon souffle, un certain rythme respiratoire, tout à l'heure voulu par moi, devient mon être même, et le sommeil, visé jusque-là comme signification, se fait soudain situation."* (PhP, 245)¹¹⁶ De cet exemple du sommeil, on peut tirer deux conséquences à propos du "*sentir*":

– Le sentir se réalise dans une atmosphère de généralité et d'anonymat, car je ne peux pas dire que *je* vois le ciel comme je dis que *je* prends une décision, puisque je ne suis pas un sujet percevant avant la perception et que la possession que j'ai sur ma perception n'est pas plus que celle que j'ai sur ma naissance ou sur ma mort. *"Chaque sensation, étant à la rigueur la première, la dernière et la seule de son espèce, est une naissance et une mort."* (PhP, 250) Ce n'est donc pas moi *en personne* qui perçoit, je suis séparé de mon expérience par l'"épaisseur d'un acquis originaire". "Si,

¹¹⁶ Mais cette passivité du sujet ne se rencontre pas seulement dans le cas du sommeil ou de la sensation, elle définit le rapport à l'être: *"L'être n'est que pour quelqu'un qui soit capable de prendre recul à son égard et soit donc lui-même absolument hors de l'être."* (PhP, 246) C'est sous la lumière de cette dialectique que la transcendance et l'"*ekstase*" de l'existence humaine seront comprises.

comme nous le disions, toute perception a quelque chose d'anonyme, c'est qu'elle reprend un acquis qu'elle ne met pas en question." (PhP, 275)

– L'anonymat du sentir vient de ce qu'il est partiel. Comme le monde visuel n'est pas la totalité du monde, comme je sais, en tant que sujet incarné, que je suis situé et que je ne suis pas *en face* du monde, je présume qu'il y a dans l'objet perçu plus que je ne vois.

Avec l'anonymat du corps, nous retrouvons la part essentielle de la temporalité dans l'effort de Merleau-Ponty pour dépasser la distinction du sujet et de l'objet en assistant à leur naissance réciproque, à leur "*co-naissance*": le sujet ne vit pas son expérience en tant que sujet absolu, mais comme une subjectivité "*indivisiblement défait et refait par le cours du temps*" (PhP, 254); quant à l'objet, "*l'aséité de la chose, sa présence irrécusable et l'absence perpétuelle dans laquelle elle se retranche sont deux aspects inséparables de la transcendance*". (PhP, 270)

Section V - La temporalité de la perception.

Après ce long détour, il nous faudra revenir au problème de la structure de la temporalité, car l'introduction de l'anonymat y joue un rôle prépondérant; elle implique une épaisseur du présent, c'est-à-dire une opacité originaire de la présence: ma conscience et le monde ne sont pas deux êtres qui se confondent; puisque, étant corporel, je ne peux jamais annuler ma situation et me retirer sur un fond pur, je ne peux non plus assister à la totalité du monde. "[...] *La synthèse perceptive est pour nous une synthèse temporelle, la subjectivité, au niveau de la perception, n'est rien d'autre que la temporalité.*" (PhP, 276)

Merleau-Ponty explique la temporalité de la perception avec un exemple concret: quand j'ouvre mes yeux, je dirige une perception virtuelle, et dès

que mes regards rencontrent un objet, c'est un acte double qui s'effectue: d'une part, c'est un acte prospectif, c'est-à-dire dirigé vers l'avenir, puisque l'objet ne se donne qu'à la fin de ma fixation; d'autre part, l'objet se donnera à moi comme antérieur à son apparition. (*PhP*, 276-277) Si chaque fixation noue d'un seul coup un présent, un passé et un avenir, mon corps ne subit pas seulement le temps, il le fait.¹¹⁷

C'était dans cette déhiscence originaire, dans cette fêlure du présent que la structure d'horizon et la structure de figure-fond trouvent leur nécessité dans la description de l'expérience.¹¹⁸ Comme le corps *fait* toujours le temps, le sujet percevant n'est jamais une subjectivité absolue. Comme le corps donne au présent un passé et lui ouvre à l'avenir, le sujet percevant n'est pas un sujet autonome, *je* ne suis pas celui qui perçoit, *on* perçoit. L'épaisseur du présent vient de ce qu'il contient une préhistoire du corps, un "*passé qui n'a jamais été présent*". (*PhP*, 280)

L'acquis originaire, le passé originaire ou la préhistoire qui résulte de la généralité et de l'anonymat de la perception, n'est pas un acquis immémorial; il n'est infiniment loin, mais au contraire, infiniment proche du présent: je ne saisis jamais consciemment ma perception, elle est toujours déjà passé, et c'est pourquoi elle me surprend chaque fois et me fait croire à un monde: "*Percevoir, c'est engager d'un seul coup tout un avenir*

¹¹⁷ Ainsi Merleau-Ponty critique Bergson qui avait raison de définir le corps par la présence, mais qui n'expliquait pas l'ouverture des dimensions temporelles à travers cette présence avant l'acte de la mémoire. Pour l'expliquer, Merleau-Ponty laisse entendre qu'on a besoin du concept d'horizon, car le présent se donne d'emblée avec une rétention et une protension, comme la figure se donne toujours sur un fond.

D'autre part, Van Peursen affirme que Bergson n'était pas si loin du concept d'horizon: "*C'était cette même idée d'un horizon qui se trouvait déjà implicite, d'une manière peut-être plus métaphysique (le monde comme la totalité des images) dans la philosophie de Bergson.*" ("Henri Bergson, phénoménologie de la perception", in *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, juillet-septembre 1960, n. 3, Armand Colin, p. 323.)

¹¹⁸ Cette structure temporelle marquera également le rapport de l'espace et du mouvement: "*Les choses coexistent dans l'espace parce qu'elles sont présentes au même sujet percevant et enveloppées dans une même onde temporelle. Mais l'unité et l'individualité de chaque vague temporelle n'est possible que si elle est pressée entre la précédente et la suivante et si la même pulsation temporelle qui la fait jaillir retient encore la précédente et tient d'avance la suivante. C'est le temps objectif qui est fait de moments successifs. Le présent vécu renferme dans son épaisseur un passé et un avenir.*" (*PhP*, 318)

d'expériences dans un présent qui ne le garantit jamais à la rigueur, c'est croire à un monde." (PhP, 344)

Section VI - La temporalité de l'existence.

Les alternatives que Merleau-Ponty vise à dépasser et l'équilibre qu'il s'efforce d'établir peuvent être formulées en termes de temporalité: le sujet n'est ni seulement ancré dans un présent ponctuel, ni totalement délié du cours temporel; l'objet n'est ni le produit présent d'une synthèse achevée, ni une représentation idéale sans référence à une transcendance. (PhP, 382-384) Ainsi Merleau-Ponty cherche à montrer, dans la *Phénoménologie de la Perception*, que le subjectivisme et l'objectivisme ne s'excluent pas, mais s'impliquent l'un l'autre. On peut trouver la nécessité de cette enjambement dans la structure de la temporalité:

Si je suis condamné dans le présent, je ne pourrais délimiter ce qui est présent et ce qui s'apprête, puisque mon présent devient un passé avec un passage imperceptible: le non-présent a déjà pénétré mon champ de présence, une irréalité a déjà envahi mon expérience. Donc, si je suis condamné dans le présent, je n'habite pas le temps. "*Si je suis ici et maintenant, je ne suis pas ici ni maintenant.*" (PhP, 382)

Mais si c'est moi qui constitue mon passé avec mes rapports intentionnels, si, donc, cette conscience constituante ne subit pas le cours du temps, si je suis là où ma conscience me mène, je n'habite pas le temps non plus. "*Si je suis toujours et partout, je ne suis jamais et nulle part.*" (PhP, 383)

Du dépassement de l'immanence et de la transcendance absolues, Merleau-Ponty tire des conséquences fondamentales à propos de l'existence: "*rien n'existe, tout se temporalise.*" (PhP, 383) Dès que nous

croyons à des choses et à des instants "*parfaits*" —et il est vrai que la perception et l'existence temporelle nous fournit tout ce qui est nécessaire pour une telle croyance—, nous les excluons de leur contexte et sommes tentés de voir le monde comme la somme des choses et le temps comme la somme des instants. Or, la condition de possibilité de cette apparente perfection est l'inachèvement de la situation existentielle de la subjectivité: "*Les choses et les instants ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre pour former un monde qu'à travers cet être ambigu qu'on appelle une subjectivité, ne peuvent devenir co-présent que d'un certain point de vue et en intention.*" (PhP, 384)



Chapitre II - La "temporalité".

Section I - L'exigence d'une nouvelle définition de la temporalité.

Ainsi sommes-nous invités à poser le problème de la temporalité, non seulement parce que les descriptions et les critiques de la *Phénoménologie de la Perception* y convergent, et que la *Phénoménologie de la Perception* se démarque ici totalement de la *Structure du comportement*, mais aussi parce que la temporalité constitue le domaine où le transcendantalisme de Husserl s'avère insuffisant et cède la place à une discussion avec un nouveau "interlocuteur", Heidegger, qui restera la référence principale de l'œuvre postérieure de Merleau-Ponty.

Section II - L'origine du temps n'est ni dans les choses ni dans la conscience.

Commençons par une révision brève des critiques dans le chapitre "Temporalité": la première de celles-ci vise la conception "*objective*" du temps qui prend le temps comme étant dans les choses elles-mêmes. Cette conception adhérente dans la vie quotidienne et adoptée par les sciences positives présuppose un sujet qui observe le passage du temps, car, sans un tel sujet, les objets seraient condamnés dans un présent qui ne coule pas: pour éprouver le temps comme un écoulement, pour dire par exemple qu'un morceau de glace *devient* de l'eau en fondant, il faut une conscience attestant non seulement que l'objet est le même avant et après le

changement, mais aussi que quelque chose a changé. Sans une telle conscience, tout ce qu'on peut dire légitimement, c'est que le morceau de glace est un morceau de glace et que l'eau est de l'eau: ils ne font rien qu'exister. Ainsi, *"le temps suppose une vue sur le temps"*. (PhP, 411) S'il en est ainsi, l'origine de la conscience du passé ne peut pas être une trace objective dans un monde préexistant: cette trace est également condamnée à la simultanéité et incapable d'introduire l'écoulement du temps comme succession.

Mais cela ne veut pas dire que la conscience constitue les dimensions temporelles. Ce serait la même faute commise du point de vue opposé: l'avenir et le passé seraient si transparents et si actuels sous le regard de la conscience que le présent perdrait toute son exigence et ne pourrait trouver aucune place pour venir au jour. On l'a vu, *"si je suis toujours et partout, je ne suis jamais et nulle part"*. (PhP, 383) D'ailleurs, *quand* une telle conscience constituerait le temps? Si cette constitution prendrait lieu dans l'intemporel, comment reviendrait-elle au présent de l'existence temporelle? Il faut dire que la présence du présent diffère de la présence de l'avenir et du passé.¹¹⁹ Si nous attribuons le temps aux choses mêmes, elles finissent par se condamner dans le présent; si nous avons recours à une conscience qui constitue le temps, celle-ci est cette fois condamnée à survoler le temps et elle cesse d'être une conscience *du* temps, car *"il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué"*. (PhP, 474)

Mais alors comment concevoir un temps à la fois *"en procès d'auto-production"* et *"jamais complètement constitué"*?

¹¹⁹ Il y a ici une réponse à saint Augustin. Selon lui, s'il est faux de dire qu'il y a trois temps, et si les choses du passé et de l'avenir ne *sont* pas, il y aurait trois présences: la présence du passé (remémoration), celle du présent (intuition) et celle de l'avenir (attente). (Saint Augustin, **Confessions**, tra. par Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 11, XX). Puisque nous verrons l'approche de Merleau-Ponty aux relations du passé et de l'avenir au présent, contentons-nous de noter que Jean Greisch considère la conception augustinienne du temps comme la première ébauche de la temporalité "ekstatique". Cf. **Ontologie et temporalité**, Paris, P. U. F., 1994, p. 322.

Section III - Le "*champ de présence*".

Même si Merleau-Ponty emprunte les concepts fondamentaux de la phénoménologie husserlienne et si, plus spécifiquement, il prend pour point de départ ceux de ses cours sur la *Conscience intime du temps*¹²⁰, il n'y a aucun doute que la contribution de Merleau-Ponty dans les analyses phénoménologiques du temps repose sur l'établissement d'une relation concrète et originaire entre l'exposition de la conscience du temps et l'existence corporelle.¹²¹

La première constatation à faire à propos de la conception temporelle de Merleau-Ponty est que le contact entre le temps et la conscience n'a pas lieu dans la mémoire, mais dans un "*champ de présence*"¹²², car l'expérience originaire du temps est, comme on l'a dit, cette "*vue sur le temps*", et non pas une expérience expresse de remémoration. Ce n'est pas moi qui déploie le passé et l'avenir dans mon champ de présence, je les tiens déjà en tant qu'horizon: Je ne me représente pas ma journée, elle pèse sur moi de tout son poids, elle est encore là, je n'en évoque aucun détail, mais j'ai le pouvoir prochain de le faire, je la tiens "*encore en main*". (*PhP*, 476)

Même si je ne pense pas à mon passé et à mon avenir dans mon champ de présence, ils sont là, "*comme le dos d'une maison dont je vois la*

¹²⁰ Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. par Henri Dussort, Paris, P. U. F., 1964.

¹²¹ Il est indéniable que nous sommes proches ici de Bergson dont les critiques des théories physiologiques sur la remémoration (Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, Genève, éd. Albert Skira, pp. 154-155) sont appropriées par Merleau-Ponty, comme la conception du corps non comme une machine d'enregistrement, mais comme un "*organe de pantomime*" où les "*intentions*" de la conscience sont actualisées ("*Son rôle est de mimer la vie de l'esprit, de mimer aussi les situations extérieures auxquelles l'esprit doit s'adapter*", *L'énergie spirituelle*, Paris, P. U. F., 1919, p. 47) (*PhP*, 472). Cependant, la pensée de Bergson manquait des concepts fondamentaux de la phénoménologie et c'est peut-être pourquoi il n'a pu que transposer la faute des physiologistes dans le domaine de la psyché.

¹²² "*La perception me donne un 'champ de présence' au sens large qui s'étend selon deux dimensions: la dimension ici-là-bas et la dimension passé-présent-futur. La seconde fait comprendre la première.*" (*PhP*, 307) Le "*champ de présence*" est encore un concept emprunté à Husserl. (*PhP*, 307n)

façade, ou comme le fond sous la figure". (PhP, 476)¹²³ L'analogie entre l'expérience perceptive et l'expérience temporelle vient de la structure d'horizon; et celle-ci repose sur le fait que le centre de mon champ de présence n'est pas ma conscience thétique, mais mon champ perceptif, car la perception a ses horizons prospectif et rétrospectif avant que j'ai une "conscience" du temps. Si le corps percevant "secrète le temps", c'est que, nous l'avons vu, il "noue ensemble un présent, un passé et un avenir" dans la perception, c'est qu'"il n'est pas une chose, [qu']il fait le temps au lieu de la subir". (PhP, 277)

Section IV - Temps comme "réseau d'intentionnalités".

Ainsi le temps, comme l'espace (PhP, 20-21), n'existe pas *partes extra partes*, mais consiste des deux formes d'intentionnalité du corps: "Husserl appelle *protensions et rétentions* les intentionnalités qui m'ancrent dans un *entourage*." (PhP, 476)¹²⁴ Le moment précédent m'est donné dans mon champ de présence en tant que "style" (PhP, 49, 476) ou "profil" (PhP, 476-477).¹²⁵ Après qu'un autre moment passe, celui-ci devient le "profil d'un profil", la "rétention d'une rétention".

Merleau-Ponty concrétise cette configuration par un schème très connu, emprunté à Husserl, mais qui reste selon lui à être complété par les

¹²³ L'"horizon" est le concept-clé des analyses de l'expérience dans la *Phénoménologie de la Perception*: il est le fond que je dois "éteindre" pour fixer une figure; il est le savoir dont je dois être dénué pour être capable de recherche; il est le "non-être" du passé (PhP, 471), indispensable à la remémoration. La structure d'horizon de mon champ de présence prend source de mon existence corporelle, c'est-à-dire de mon existence parmi les objets. Dans la *Phénoménologie de la Perception*, la finitude des expériences du sujet se fonde sur sa corporalité et ainsi rend possible une nouvelle équilibre entre le sujet et l'objet.

¹²⁴ Pour expliciter la "rétention", Husserl a recours souvent à l'exemple du son: "Quand par exemple une mélodie retentit, le son individuel ne disparaît pas tout à fait lorsque cesse le stimulus, et par conséquent le mouvement des nerfs provoqués par lui. Lorsqu'un son nouveau retentit, le précédent n'a pas disparu sans laisser de trace, sinon nous serions bien incapables de discerner les relations entre sons qui se suivent l'un l'autre." (Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 19.)

protensions. Ainsi l'explicitation du passage d'un présent ponctuel à un champ de présence s'effectue grâce à une conception de temps comme "réseau d'intentionnalités" et non comme une ligne (PhP, 477):

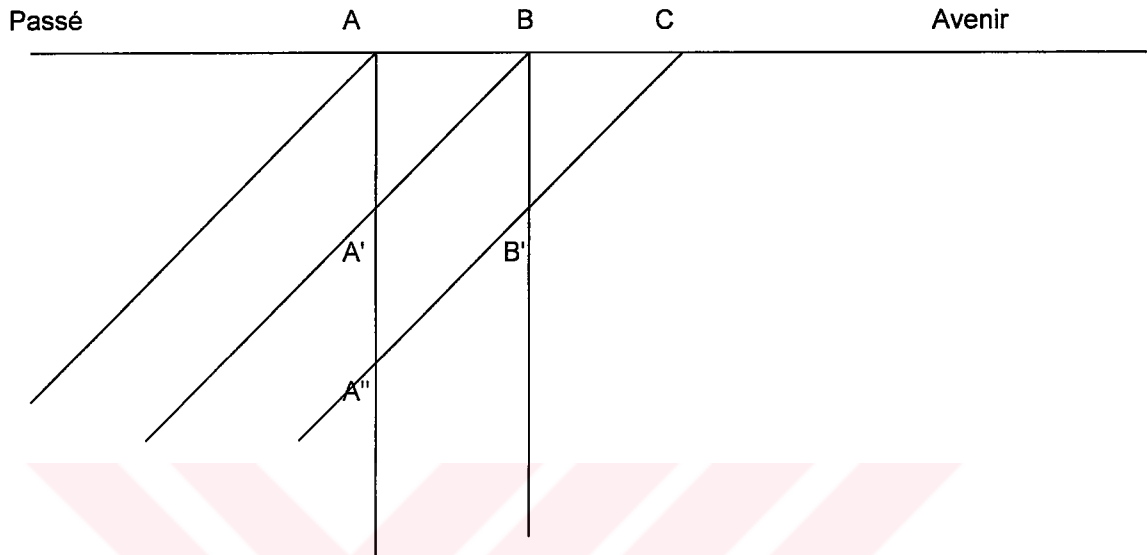


Figure IV.B.4

Ligne horizontale: série des "maintenant".

Lignes obliques: *Abschattungen* des mêmes "maintenant" vu d'un "maintenant" ultérieur.

Lignes verticales: *Abschattungen* successives d'un même "maintenant".

Merleau-Ponty met ce schéma en question:¹²⁵ si l'apparition de A exige la synthèse de ses profils (A', A'', A'''...), on revient à l'aporie de la transcendance absolue de la conscience. Cependant, si Husserl propose le concept de rétention, c'est justement pour souligner que la constitution du passé n'est pas un acte de la conscience thétique; le passé est saisi dans

¹²⁵ *Abschattung*. Puisque nous soulignons la relation entre la perception et le temps, notons que Husserl préfère dire que le moment passé tombe "vers le bas". (Edmund Husserl, *op. cit.*, p. 43.)

¹²⁶ La succession linéaire des maintenant dans ce schéma sera critiquée dans le *Visible et l'invisible*. (VI, 248) D'autre part, Paul Ricœur affirme son insuffisance parce qu'il ne nous aide pas à visualiser l'identité du profond et du lointain dans la rétention; ce qui est plus, il suggère d'oublier ce diagramme le plus tôt possible. (**Temps et récit I**, Paris, Seuil, 1985, p. 57)

son éccéité en même temps que dans son caractère de passé. S'il y a ici une synthèse, elle serait une synthèse incomplète, une "*synthèse de transition*"¹²⁷. Donc ce qui m'est donné, ce n'est pas A' et A", mais A lui-même à travers la transparence de ses profils, car il a été *une fois* présent.

Il ne faut pas oublier ici que les points qui figurent sur le schéma ne représentent pas des "points", qu'ils sont définis non par le *partes extra partes*, mais par la contamination¹²⁸: "*C'est d'un seul mouvement que d'un bout à l'autre le temps se met à bouger.*" (PhP, 479)

Section V - La "*synthèse passive*" comme fondement de la *Fundierung*.

La rétention n'est pas une remémoration active et expresse, elle est ce qui la rend possible. Si d'ailleurs notre rapport au passé était réservé à la remémoration, nous devrions vérifier à chaque moment tout notre passé. Or, il est vrai qu'il s'agit ici d'une synthèse, puisque la structure du temps n'est pas *simple*, c'est-à-dire nivelée; mais, en raison de l'ambiguïté de la structure d'horizon et du statut temporel de l'instant "*retenu*", cette "*opération*" paradoxale est appelé une "*synthèse passive*" par Husserl. "*On voulait dire, en parlant de synthèse passive, que le multiple est pénétré par nous et que, cependant, ce n'est pas nous qui en effectuons la synthèse. Or la temporalisation, par sa nature même, satisfait à ces deux conditions: il est*

¹²⁷ Encore une fois Merleau-Ponty emprunte un terme husserlien: *Übergangssynthesis*. (PhP, 480) "*L'espace et le temps que j'habite ont toujours de part et d'autre des horizons indéterminés qui renferment d'autre points de vue. La synthèse du temps comme celle de l'espace est toujours à recommencer.*" (PhP, 164)

¹²⁸ Cependant Jacques Derrida a affirmé que Husserl reste toujours dans le domaine de la ponctualité en tant qu'il fait sien l'idéal d'un "*point-source*", d'un "*commencement*", d'un "*principe*". Selon *La voix et le phénomène* (Paris, P. U. F., 1967), Husserl est dépendant de la présupposition métaphysique d'un "*présent ponctuel*" quand il trouve dans une intuition originaire la *présence* ou le *présent* d'un sens *simple*, pur, antérieur aux significations [*Bedeutung*] et à l'expression: "*Si la ponctualité de l'instant est un mythe, une métaphore spatiale ou mécanique, un concept métaphysique hérité ou tout cela à la fois, si le présent de la présence à soi n'est pas simple, s'il se constitue dans une synthèse originaire et irréductible, alors toute l'argumentation de Husserl est menacé en son principe.*" (p. 68) Selon Derrida, il y a donc une "*différance*", une fissure dans l'immanence pure du vécu.

visible, en effet, que je ne suis pas l'auteur du temps [...] Et cependant ce jaillissement du temps n'est pas un simple fait que je subis, je peux trouver en lui un recours contre lui-même, comme il arrive dans une décision qui m'engage ou dans un acte de fixation conceptuelle." (PhP, 488) Dans ce dernier exemple, on voit que c'est la synthèse passive de la temporalisation qui fonde l'érection d'une idéalité.

La question maintenant se pose si ce schéma illustre la synthèse passive. Comme Husserl l'indique, la ligne horizontale représente la série des maintenant; or, la "*vue sur le temps*" (PhP, 470) que le temps exige manque ici. Donc on peut tenir cette ligne horizontale en elle-même comme une représentation du temps "*objectif*" qui réside dans les choses, de ce temps comparé à une fleuve, absolument en soi et étendu, de la "*succession de maintenant*".¹²⁹

Quant à la verticale, prise en elle-même, elle représente la somme, ou une synthèse active et complète, des profils d'un présent donné. Puisque la conscience absolue constitue le passé et l'avenir par les actes de remémoration et de projection, elle peut se déplacer librement au long de la ligne horizontale et tenir tous les profils de chaque moment justement comme une conscience idéale percevant un objet de tous les points de vue. (PhP, 81, 237) Autant dire que la verticale représente la temporalité, ou plutôt l'intemporalité de la conscience absolue constituante.

De cela, on peut conclure que la "*synthèse passive*", l'intentionnalité et la structure d'horizon n'apparaissent dans le schéma que par la diagonale et que l'angle que celle-ci forme définit le sujet incarné qui ne peut ni survoler son objet ou ses vécus, ni jamais coïncider avec son expérience propre: la temporalité ne peut se définir ni par le flux des états de conscience, ni par un changement dans la réalité "*objective*", mais par cet angle où ces deux flux se croisent sans jamais se recouvrir totalement. La mesure de cette coïncidence partielle n'est certes pas stable: l'intentionnalité d'un enfant visitant un zoo diffère grandement de celle d'un paralysé; la tension entre

rétenion et protension que nous éprouvons en partant vers une destination inconnue serait beaucoup plus grande que celle du retour, bien que la distance soit la même. Comme la surprise est irréductible dans l'existence, l'angle ne peut jamais être 0°; et comme le corps organique survit dans toutes sortes de répression, cet angle ne peut non plus devenir droit.¹³⁰

Cet angle illustre également la non-coïncidence entre la perception et la conscience thétique, aussi bien que l'émergence de la généralité et de l'anonymat dans l'expérience corporelle (*PhP*, 249-250): si le centre de mon champ de présence est mon champ perceptif, je ne pourrais jamais orienter à ma perception un acte prédicatif, car, étant donné que les profils interviennent toujours déjà sans que je puisse atteindre à quelque transparence, je manquerais *toujours* ma perception; puisque le sujet est, pour Merleau-Ponty, un sujet incarné, la conscience n'a aucun moyen pour saisir la perception en acte; la perception "*pure*" est déjà du passé.¹³¹

Maintenant s'impose la question de l'efficacité de l'angle dans la description de l'expérience: peut-on, par exemple, définir les cas discutés dans la *Phénoménologie de la Perception* en fonction de cet angle? Le cas raconté par Scheler, où le malade regarde constamment arrière pour s'assurer que les choses sont toujours là (*PhP*, 479), ne peut-il pas s'illustrer par l'extrême largeur de l'angle, et le cas de Schneider longuement traité dans les chapitres *La spatialité du corps propre et la motricité* et *Le corps comme être sexué*, par son extrême étroitesse? De toute façon, il est clair que l'angle n'est pas identique pour tous les sujets et toutes les expériences.

¹²⁹ Remarquons que l'expression est cette fois empruntée à Heidegger: *Nacheinander der Jetztpunkte*. (*PhP*, 471)

¹³⁰ Bien entendu, nous pensons ici aux cas d'anosognosie et de "*membre fantôme*", aussi bien qu'à l'analyse d'aphonie où se manifestait une distinction entre la temporalité personnelle et la temporalité de l'organisme. (*PhP*, 189)

¹³¹ Cette conception qui réfute la possibilité d'une conscience constituante absolue donne lieu moins à une limitation qu'à une preuve de liberté pour le sujet incarné, car, sans un corps, je n'aurais jamais une occasion pour être libre ou créatrice. Rien n'*arrive* au sujet constituant. Il n'y a ici plus besoin de créativité que pour assembler un puzzle. D'autre part,

Section VI - L'intentionnalité "opérante" de Husserl et la "transcendance ekstatique" de Heidegger.

C'est dans la discussion sur le privilège d'un présent révolu sur les profils ultérieurs que Merleau-Ponty cherche à rejoindre Husserl et Heidegger: *"Si les Abschattungen A' et A" m'apparaissent comme Abschattungen de A, ce n'est pas parce qu'elles participent toutes à une unité idéale A qui serait leur raison commune. C'est parce que j'ai à travers elles le point A lui-même dans son individualité irrécusable, fondée une fois pour toutes par son passage dans le présent, et que je vois jaillir de lui les Abschattungen A', A"... En langage husserlien, au-dessous de l'intentionnalité d'acte' qui est la conscience thétique d'un objet, et qui, par exemple, dans la mémoire intellectuelle, convertit le ceci en idée, il nous faut reconnaître une intentionnalité 'opérante' (fungierende Intentionalität), qui rend possible la première et qui est ce que Heidegger appelle transcendance."* (PhP, 478)

Merleau-Ponty ne s'écarte des analyses du temps de Husserl que par l'importance centrale qu'il accorde au corps. D'autre part, de nombreuses références à *Être et Temps* et le ton critique envers le transcendantalisme de Husserl dans la dernière partie de la *Phénoménologie de la Perception* trahissent un recours à la pensée de Heidegger. C'est évidemment de *Être et Temps* que Merleau-Ponty emprunte le concept d'"ekstase"¹³² qui nous guidera vers sa dernière pensée ébauchée dans *Le visible et l'invisible*. Pour Heidegger, l'avenir n'est un vide à remplir tout comme le passé n'est pas une masse inerte d'expériences vécues. Puisque le présent, le passé et

le monde ne devient pas inaccessible, et si l'objet n'est plus épuisé par mon être, il se donne avec toute sa plénitude et tout son improbable.

¹³² Il faut lire le concept d'"ekstase" selon son étymologie (c'est pourquoi l'on préfère l'orthographe "ek-stase"): "Avenir, être-été, présent montrent les caractères phénoménaux du 'jusqu'à soi', du 'en retour à', du 'ménager la rencontre de'. Les phénomènes du jusque, de l'à, de l'après... mettent en évidence la temporellité comme *εκστατικόν* par excellence. La temporellité est l'"hors-de-soi" original en et pour soi-même. [...] Elle n'est pas un étant de longue date qui se met seulement à sortir hors de soi, au contraire son essence est la temporation dans l'unité des ekstases." (Martin Heidegger, *Être et Temps*, tra. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 389)

l'avenir ne sont pas des présences préétablies, ils sont les "*ekstases*" du temps, et non ses "*dimensions*". La temporalité comme rassemblement des ekstases se révèle dans le passé comme "*en retour à*", dans l'avenir comme "*jusqu'à soi*" et dans le présent comme "*ménager la rencontre de*". "La temporellité se tempore entièrement dans chaque ekstase [...] La *temporation n'entraîne nul l'ordre de succession*' des ekstases. *L'avenir n'est pas postérieur à l'être-été et celui-ci n'est pas antérieur au présent.*"¹³³

Désormais le schéma des rétentions de Husserl s'avère insuffisant: car, d'abord, il n'est pas clair comment l'avenir, ekstase fondamentale pour Heidegger, s'intégrera dans le diagramme. D'autre part, puisque la conception heideggerienne de la temporalité ne prend pas son point de départ dans une "*conscience de temps*", mais de la constitution fondamentale du *Dasein* comme être-hors-de-soi, comme transcendance à soi-même, la temporalité ekstatique déborde la conscience "*interne*" du temps chez Husserl.¹³⁴

S'il est vrai que la temporalité ekstatique peut être considérée comme un "*réseau*" de relations conformément à la conception husserlienne du temps, l'extériorité qu'impliquent ces relations ne peut pas être formulée dans les termes de la transcendance d'un *Cogito* à son *Cogitatum*, mais elle doit être comprise comme extériorité du *Dasein* à soi-même, ce qui constitue son être comme "*souci*". Le temps comme mouvement hors de soi n'est plus une substance ou une forme, il est désormais un processus, un événement dont on ne pourrait dire qu'il est ceci ou cela, mais que "*le temps se tempore lui-même*" justement comme nous ne pouvons dire que "*l'être est*", mais qu'il "*règne*".

Étant donné que Merleau-Ponty suit la structure ekstatique du temps, cette conception ne détruit-elle pas l'individualité des instants et ne désintègre-t-elle pas l'expérience comme chez Bergson (*PhP*, 481)?¹³⁵ Mais

¹³³ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 412.

¹³⁴ Pour cet aspect de la relation entre Heidegger et Husserl, cf. Paul Ricœur, **Temps et récit III**, Paris, Seuil, 1985, p. 114.

¹³⁵ "*Bergson avait tort d'expliquer l'unité du temps par sa continuité, car cela revient à confondre passé, présent et avenir, sous prétexte que l'on va de l'un à l'autre par transitions*

l'affaiblissement d'un présent n'est rien d'autre que l'envers de sa concentration antérieure; quand le sujet passe de l'instant B à l'instant C, la transformation de B en B' n'est rien d'autre que le contrepoint de sa maturation en passant par B⁴, B³, B² et B¹ avant son émergence dans la présence. "*En un mot, puisque dans le temps être et passer sont synonymes, en devenant passé, l'événement ne cesse pas d'être.*" (PhP, 480) Ainsi l'origine du temps objectif et du temps de l'idéalité n'est pas un présent constant, mais le flux temporel lui-même. Être présent ne signifie qu'être destiné à passer. Une citation de Heidegger met en lumière le sens de la temporalisation du temps: "*La temporalité se temporalise comme avenir-qui-va-au-passé-en-venant-au-présent.*" (cité dans PhP, 480-481)¹³⁶

Cette structure de l'unité –ou de l'unification– du temps conjure tout danger d'indistinction et destitue l'explication bergsonienne de l'unité de temps par sa continuité. S'il n'y avait pas un écart entre A et B, il n'y aurait plus de temps. A n'est rien que le précurseur de B, sinon il n'y aurait plus de champ de présence avec ses horizons de passé et d'avenir.

Section VII - Le chiasme du sujet et du temps.

Une fois que la structure du présent est mise en lumière, l'avenir et le passé sont redéfinis: ils ne *sont* pas comme *est* le présent, car ils sont contaminés par le "*non-être*" nécessaire au présent d'*être*. Or, le présent n'est pas non plus une forme délimitée: mon présent peut être ce moment

insensibles, et enfin à nier le temps." (PhP, 481) Il s'agit du danger de l'indistinction qui a déjà compromis la pensée de Bergson et qui entraîne l'analyse temporelle à une "*ontologie directe*"; or, Merleau-Ponty prendra soin d'éviter justement ce danger: "On ne peut pas faire de l'ontologie directe. *Ma méthode 'indirecte' (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être - 'φ négative' comme 'théologie négative'.*" (VI, 233) Or, ici, cette critique vise moins Bergson que Heidegger avec la référence qu'il fait à la différence ontico-ontologique, ainsi elle préfigure la dernière *Aufhebung* du dernier Merleau-Ponty par laquelle il essaie de dépasser Heidegger grâce auquel il critique Bergson ici dans la *Phénoménologie de la Perception*.

¹³⁶ La traduction de François Vezin: "La temporellité se tempore comme avenir s'appréhendant en étant été." (Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 412)

même, ce jour même, cette année et *per dilecto* toute ma vie.¹³⁷ En conséquence, selon Merleau-Ponty, l'expression heideggerienne d'une "*cohésion d'une vie*" ne peut être comprise que de cette perspective (*PhP*, 481). C'est ainsi que Merleau-Ponty évite l'aporie de Husserl, mise au jour par Derrida, entre la supposition d'un "présent ponctuel" et la synthèse selon laquelle la forme de la présence doit être pensée. Je ne suis pas le spectateur indifférent du passage d'un présent à un autre, j'en suis le joueur, l'exécuteur engagé, "*je suis moi-même le temps*". (*PhP*, 481) Dès lors, la phrase "*le temps suppose une vue sur le temps*" retrouve son sens fondamental: "*Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps*." (*PhP*, 483) Afin de laisser le temps être un flux avec son caractère ekstatique, un sujet incarné ("*un regard, ou, comme dit Heidegger, un Augen-blick*" [*PhP*, 482]) doit prendre chaque "*dimension*" temporelle *comme* une autre dans le champ de présence. Sinon la part de non-être serait négligée et la temporalité ekstatique redeviendrait un *statut* et cette pensée *sur* le temps oublierait son inhérence *dans* le temps. "*Nous ne disons pas que le temps est pour quelqu'un: ce serait de nouveau l'étaler et l'immobiliser. Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement, se confirment l'une l'autre, ne font jamais qu'expliciter ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même.*" (*PhP*, 482-483)

Section VIII - Existence comme "ex-sistence".

La temporalité ekstatique et l'existence définie comme "*ex-sistence*" (se-tenir-en-dehors-de-soi-même) ou comme "*ex-pression*" apparaissent

¹³⁷ Toutefois, une question se pose: même si mon présent peut contenir toute ma vie, il ne peut jamais atteindre ma mort; encore une fois la critique que nous avons déjà adressée à Merleau-Ponty se fait jour: dans quelle mesure sa référence à Heidegger est-elle légitime étant donné qu'il ne considère la mort que comme une forme de la finitude corporelle et lui accorde le même statut ontologique que la naissance?

ensemble dans la "*cohésion d'une vie*". Mais ne faut-il pas qu'il y ait une conscience de cette cohésion, ne sommes-nous pas condamnés à revenir à une instance transcendante?

Il faut dire que Merleau-Ponty semble accepter l'existence d'une telle conscience. C'est une conscience primordiale qui apporte une expérience passée ou une éventualité dans la présence: c'est la conscience de la "*cohésion d'une vie*", c'est-à-dire conscience du présent le plus large, une limite, une conscience ultime qui n'a pas derrière elle une conscience supérieure. "*Dans le présent, dans la perception, mon être et ma conscience ne font qu'un, non que mon être se réduise à la connaissance que j'en ai et soit clairement étalé devant moi [...] mais parce que 'avoir conscience' n'est rien d'autre que 'être à...' et que ma conscience d'exister se confond avec le geste effectif d'ex-sistence'.*" (PhP, 485)

Mais alors, une telle conscience peut-elle être décrite? Merleau-Ponty propose une réponse affirmative et prend l'exemple d'une telle description de Marcel Proust.¹³⁸ Si, pour un homme, aimer une femme signifie être exclu de sa vie propre, vouloir y participer et l'occuper complètement, cela implique l'insertion de la jalousie dans son amour dès le début. Son amour pour la femme *retient* déjà sa jalousie. Pendant qu'il la regarde avec plaisir, ce qu'il ressent n'est pas seulement le plaisir de la regarder, mais encore et plus précisément le plaisir d'être *le seul* à la regarder. Dans ce sens, son plaisir hétéroclite est en rapport avec ses autres conduites, avec sa "*cohésion de vie*" à lui. Cet exemple met en lumière l'idée selon laquelle le temps est "*affection de soi par soi*" (PhP, 487), idée empruntée à Heidegger qui la prend de Kant.

Si, d'après l'exemple précédant, le sentiment de l'homme *retient* lui-même, retient donc la jalousie dès le début de la relation, on ne pourrait plus parler de l'amour et de la jalousie comme deux phases affectives distinctes articulées selon un déterminisme psychique. "*Cette ek-stase, cette projection d'une puissance indivise dans un terme qui lui est présent, c'est la*

subjectivité." (PhP, 487) Le sens de l'ekstase n'est pas seulement que le sujet est ontologiquement inhérent au temps, mais qu'il existe dans le mode de la "*manifestation de soi-même*" (*Selbsterscheinung*). Le sujet n'est pas seulement un être exposé, mais un être qui se trahit lui-même, un être essentiellement ouvert à l'autre.

La plus grande divergence entre Merleau-Ponty et Heidegger est que le philosophe français considère le présent comme la dimension fondamentale du temps, et non l'avenir: selon lui, un temps qui coule de l'avenir, qui *a déjà* son avenir dans sa résolution et qui se sauve ainsi de la dispersion, contredit la structure ekstatique du temps: comment cesserions-nous de voir le temps du point de vue du présent? Comment nous sauver du présent "*inauthentique*" et habiter l'"*authentique*" une fois pour toutes? Peut-il y avoir un avenir qui ne soit pas souillé de l'"*inauthenticité*" du présent et du passé? Ne devrai-je pas suivre cet avenir (la promesse ou la décision que j'ai faite), et suis-je jamais radicalement sauvé de la dispersion?¹³⁹ "*Nous ne sommes pas temporels* parce que *nous sommes spontanés et que, comme consciences, nous nous arrachons à nous-mêmes, mais au contraire le temps est le fondement et la mesure de notre spontanéité, la puissance de passer outre et de 'néantiser' qui nous habite, qui est nous-mêmes, nous est elle-même donnée avec la temporalité et avec la vie.*" (PhP, 489)

¹³⁸ Ici nous ferons abstraction de l'expression proustienne de l'exemple pour éviter le détour de la critique de Merleau-Ponty à Proust et à d'autres romanciers.

¹³⁹ On a déjà suggéré que cette critique de Heidegger par Merleau-Ponty était inévitable, mais aussi insuffisante, puisque la lecture de *Être et Temps* par Merleau-Ponty dans ces années semble éclectique car elle ne confronte pas les problèmes de l'"*être-à-la-mort*" et de l'anxiété où une réponse à sa critique aurait pu être trouvée.

QUATRIEME PARTIE - AUX LIMITES DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE LA PERCEPTION

Chapitre I - La cohésion et l'insuffisance de la *Phénoménologie de la Perception*.

La *Phénoménologie de la perception* est une œuvre philosophique marquée non seulement par une cohésion conceptuelle, mais aussi et surtout par une autre cohésion: ses propriétés textuelles, structurales et stylistiques manifestent, et ainsi vérifient les propriétés de la temporalité conceptuellement élaborée dans le livre. Autrement dit, la *Phénoménologie de la Perception* comme processus de pensée *dans* le temps adhère au processus de pensée *sur* le temps qu'elle offre. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer nos observations sur la structure du livre et les concepts fondamentaux de sa nouvelle conception de temporalité.

D'abord, la contextualité des problèmes et des critiques trouve son explicitation conceptuelle avec la structure d'horizon; deuxièmement, la "*situation ouverte*" dans laquelle se trouvait l'auteur du livre n'est rien que le corrélatif de la synthèse incomplète; ensuite, la dialectique qui gouverne toutes les argumentations se révèle dans la temporalité ekstatique; et dernièrement, le caractère "*co-centrique*" des problèmes est conceptualisé par la "*cohésion d'une vie*". Ainsi sommes-nous incités à nous interroger sur la relation entre la temporalité et la pensée.

La pensée a lieu *dans* le temps, mais le temps a besoin d'une vue *sur* le temps. Il s'agit ici d'une relation de dépendance réciproque, ce qui interdit de

la décrire à partir d'une de ses termes. Cette relation apporte avec elle-même ses termes propres. La première condition pour la comprendre serait donc de dépasser la distinction entre activité et passivité et d'observer le sol qui les rend possible. Autrement dit, il nous faut mettre en lumière ce que nous voulons dire en disant une "pensée *sur* le temps" et une "pensée *dans* le temps". Mais, justement, la *Phénoménologie de la Perception* n'a-t-elle pas résolu ces problèmes? Pour rendre compte du monde, de la perception, du temps et de la pensée, n'est-il pas suffisant de formuler une nouvelle définition de la subjectivité dont les expériences sont co-centriques? Il est sûr que Merleau-Ponty répond par une négative dans ses dernières notes. (VI, 229, 253)

Alors, Merleau-Ponty fait-il signe vers une autre voie? *Le visible et l'invisible*, le recueil des ébauches et des dernières notes d'une œuvre compréhensive et restée inachevée, apporte-t-il une nouveauté qui puisse nous aider à découvrir la relation entre la pensée et le temps en deçà de ses termes?

Or, ces notes commencent par la formulation et l'étude du problème central de la pensée de Merleau-Ponty dès le début: la perception. La première phrase dit: "*Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons.*" (VI, 17) Ces pensées se trouvent parmi nos affirmations ou présuppositions quotidiennes et expriment notre adhérence tacite à l'existence d'un monde et à notre accès direct aux choses par la perception. Ces propositions semblent impossible à prouver ou à réfuter, car même un scepticisme absolu qui affirme l'inexistence du monde s'appuiera nécessairement sur une présupposition de monde; celui qui dit que notre perception n'est rien qu'un rêve ou une illusion, a besoin d'un savoir préalable d'un éveil ou perception "*authentique*", il a besoin du "*foi perceptive*", ce qui est encore une autre traduction de l'*Urdoxa* de Husserl. Mais quelle est l'origine de cette vérité? La question fondamentale de la dernière œuvre de Merleau-Ponty serait celle-ci. Le moins qu'on puisse en dire, c'est qu'il viserait directement l'irréductible "*monde sauvage*" aux limites de la phénoménologie, qu'il se dirige déjà vers une ontologie.

Chapitre II - La phénoménologie à la limite.

En évoquant les "limites de la phénoménologie", nous pensons à l'article de Renaud Barbaras auquel nous empruntons le titre.¹⁴⁰ Là Barbaras interprète la dernière pensée de Merleau-Ponty comme une tension entre une cosmologie et la phénoménologie: la phénoménologie transcendantale de Husserl présuppose un arrière-plan nul sur lequel la réalité se donnerait; précisément, en prenant le monde phénoménal comme un fond inaliénable, Merleau-Ponty neutralise cette présupposition. Ce monde phénoménal est un champ de latence qui ne peut être thématiqué et actualisé, mais qui constitue le sol de chaque actualité. Cette critique de Husserl est d'ailleurs présente et explicite dans les notes du *Visible et l'invisible*: alors que le "champ de présence" constituait le centre des analyses de la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty critique ce concept dans ces dernières notes comme une "conscience immanente [...] sans épaisseur" (VI, 227).

La nouveauté du *Visible et l'invisible* serait-elle alors cette critique explicite de Husserl? Claude Lefort le suggère en annotant ces derniers mots: "L'auteur parle déjà du *Präsensfeld* ou du champ de présence dans la *Phénoménologie de la Perception*, dans les chapitres consacrés à l'Espace et à la Temporalité. [...] Mais l'analyse n'induisait pas alors à une critique de Husserl." (VI, 227n)

Mais il n'est pas nécessaire de s'en tenir à une note pour voir que Merleau-Ponty s'écarte de la phénoménologie husserlienne. Prenons pour exemple la critique beaucoup plus nuancée de la réduction transcendantale dans le chapitre "Interrogation et Intuition" dans *Le visible*

¹⁴⁰ Renaud Barbaras, "Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie", in *Chiasmi International*, **Merleau-Ponty, l'héritage contemporain**, Milan, VRIN, Mimesis, L'Université de Memphis, 1999, pp. 199-210.

et l'invisible: le vrai radicalisme de la pensée ne consiste pas à mettre entre parenthèses le monde, mais à s'exposer à l'Être: "*Justement pour accomplir son vœu de radicalisme, il faudrait [à la philosophie] prendre pour thème ce lien ombilical qui la relie toujours à l'Être, cet horizon inaliénable dont elle est d'ores et déjà circonvenue, cette initiation préalable sur laquelle elle tente vainement de revenir, ne plus nier, ne plus douter même, reculer seulement pour voir le monde et l'Être, ou encore les mettre entre guillemets comme on fait des propos d'un autre, les laisser parler, se mettre à l'écoute...*" (VI, 144, souligné par nous)

Voyons de plus près le dépassement, ici, de Husserl: on sait que la *Phénoménologie de la Perception* suivait le consigne de Husserl: "C'est l'expérience [...] muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens." (PhP, x) Les premières pages du *Visible et l'invisible* citent la même phrase (VI, 18) sans parenthèses et sans nommer Husserl. Pour conduire les "*choses mêmes*" à l'expression, la réduction transcendantale exigeait la *mise entre parenthèses* l'existence du monde; or, dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se propose de *mettre entre guillemets* le monde et l'Être. Il s'agit désormais de ne pas feindre de taire le "*il y a*", mais, au contraire, de l'écouter. Ainsi, Merleau-Ponty reste toujours fidèle à la consigne husserlienne, mais, justement pour cette raison, dépasse l'idée d'un champ transcendantal. Or si le champ transcendantal est dépassé dans *Le visible et l'invisible*, il faut ajouter que les symptômes de cet écart se trouvaient déjà dans la *Phénoménologie de la Perception*, mais là il s'agissait plus d'une correction, que d'un dépassement.¹⁴¹

Mais si ce dépassement a été possible dans *Le Visible et l'invisible*, c'est qu'il entraînait le dépassement de la réduction éidétique: "*Des essences que nous trouvons, nous n'avons pas le droit de dire qu'elles donnent le sens*

¹⁴¹ "[La réduction au champ transcendantal] me ferait prendre possession entière de mon expérience et réaliserait l'adéquation du réfléchissant au réfléchi. Telle est la perspective ordinaire d'une philosophie transcendantale, et tel est aussi, en apparence du moins, le programme d'une phénoménologie transcendantale [Merleau-Ponty écrit en note: "Il est exposé en ces termes dans la plupart des textes de Husserl et même dans les textes publiés de sa dernière période"]. Or, le champ phénoménal [...] oppose à l'explicitation directe et totale une difficulté de principe." (PhP, 73)

primitif de l'Être, qu'elles sont le possible en soi, tout le possible, et de réputer impossible tout ce qui n'obéit pas à leurs lois, ni de traiter l'Être et le monde comme leur conséquence: elles n'en sont que la manière ou le style, elles sont le Sosein et non le Sein [...]" (VI, 147-148)

Les essences se rapportent, comme Merleau-Ponty l'indiquait déjà dans la *Phénoménologie de la Perception*, "à nos actes d'idéation", mais – et c'est là la nouveauté du *Visible et l'invisible*, – elles sont "prélevées par [ces actes d'idéation] sur un être brut où il s'agit de retrouver à l'état sauvage les répondants de nos essences et de nos significations". (VI, 149)



Chapitre III - Le corps à la limite.

Pour comprendre le sens de cet "être brut" ou du "monde sauvage" du *Visible et l'invisible*, il nous faut réviser brièvement le raisonnement fondamental du dernier Merleau-Ponty: si je ne peux pas percevoir l'objet en sa totalité, c'est que, comme le disait la *Phénoménologie de la Perception*, je suis un être incarné et temporel: en m'offrant un champ de vision, mon corps délimite aussi un champ de non-vision; ce champ de non-vision n'est que le revers de mon champ de vision; que je ne voie pas les trois surfaces d'un cube n'est que le revers du fait que je vois les trois autres. Comme il est dit encore dans la *Phénoménologie de la Perception*, je ne peux fixer une figure dans mon champ de vision que parce que je ne fixe pas, ne peux pas fixer l'horizon. La nouveauté du *Visible et l'invisible* est qu'il insiste sur une autre propriété de mon corps: mon corps est, en un sens, un objet. Mon corps est à la fois un voyant et un visible. Et c'est grâce à cette visibilité que mon corps est de la même "éttoffe" que les choses. La relation de la foi perceptive entre mon corps et le monde est établie sur cette intimité primordiale appelée "réversibilité": grâce à ce tissu commun j'atteins les choses elles-mêmes et elles sont perçues en moi: "Si [mon corps] touche [les objets] et les voit, c'est seulement que, étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur, que chacun des deux êtres est pour l'autre archétype, que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle." (VI, 181)

Que faut-il comprendre par ce mot "chair"? L'origine commune, l'archétype double du voyant et du visible, du touchant et du tangible, du sentant et du sensible, qui est à la fois universel et particulier. "Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'"élément", au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une chose

générale, à *mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un 'élément' de l'Être.*" (VI, 184)

Le concept de "*chair*" peut-elle éclairer la constitution du "*monde sauvage*"? Sa longue définition que nous avons citée peut au moins nous fournir un point de départ: la chair n'est pas seulement à "*mi-chemin*" de l'individu et de l'idée, elle en est l'articulation, car sous la contradiction entre le fait (objets spatio-temporels individués) et l'essence (aspect constant de l'expérience de ces objets) est tendue la chair définie en termes de facticité: les idées, non plus que les objets, n'apparaissent à un sujet sur un fond de néant, car l'intuition des idées ou l'"*essai de variation totale*" (VI, 149) ne peut jamais réduire la facticité, chaque fois elle présuppose que "*quelque chose est*". La dimension de la facticité en tant que l'"*inauguration du où et du quand*" (VI, 184) est aussi la "*chair du temps*": "*Toute idéation est portée par cet arbre de ma durée et des durées; cette sève ignorée nourrit la transparence de l'idée; derrière l'idée, il y a l'unité, la simultanéité de toutes les durées réelles et possibles, la cohésion d'un bout à l'autre d'un seul Être. Sous la solidité de l'essence et de l'idée, il y a le tissu de l'expérience, cette chair du temps. [...]*" (VI, 150)

Chapitre IV - Le "dernier" Merleau-Ponty et le "second" Heidegger

On sait que, vers la fin de sa vie, Merleau-Ponty s'est très profondément influencé de Heidegger au point qu'il le paraphrase souvent, se réfère à lui, lui emprunte des termes centraux et parfois même le cite sans guillemets. Mais, ici, la part de critique et la part d'adhésion se compliquent dans un vrai jeu d'ombres et de lumières qui exige une lecture aussi prudente que minutieuse, et cela d'abord en raison de l'inachèvement du texte du *Visible et l'invisible*: il est difficile de déterminer le sens de l'adhésion à Heidegger affirmée hardiment par la phrase: "*Ce monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger*" (VI, 223) et aussi de cerner les limites de cette critique, adressé un mois plus tard (février 1959), de la différence ontologique: "On ne peut pas faire de l'ontologie directe. *Ma méthode 'indirecte' (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – '∅ négative' comme 'théologie négative'.*" (VI, 233)

Dans ce contexte, la sévère critique de Michel Haar (OG, 123-145) présente un défi en ce qui concerne la légitimité de la référence de Merleau-Ponty à Heidegger, aussi bien que la consistance interne de sa dernière pensée. Il serait encore intéressant de confronter cette critique de Merleau-Ponty du point de vue heideggerien avec une critique de Heidegger du point de vue merleau-pontien, comme celle de Fabio Ciaramelli.¹⁴²

Section I - Une critique de Merleau-Ponty du point de vue heideggerien.

Selon Michel Haar, la référence du dernier Merleau-Ponty à Heidegger est illégitime car l'ontologie heideggerienne ne peut supporter ni une "*universalité*" ou "*généralité*" de l'Être, ni la notion de "*chair*" qui naturalise celui-ci. Mais si les concepts métaphysiques d'"*universalité*" et de "*généralité*" sont incompatibles avec l'Être de Heidegger, c'est qu'ils restent dans le domaine ontique et ainsi oublient la différence ontologique en dissimulant la transcendance propre à l'Être. On verra que Merleau-Ponty n'oublie pas, mais rejette cette différence.

La "*généralité*" et l'"*universalité*" sont en effet nettement rejetées par Heidegger, en tant qu'attributs métaphysiques de l'Être, au début de *Être et Temps* où il cherche justement à établir la différence ontologique¹⁴³; or, la "*généralité*" qu'accuse Heidegger d'oublier le "*sens de être*", c'est la généralité du "*genre*", et il parle lui-même d'une *autre* "*généralité*" de l'être: "*la 'généralité' de l'être 'outrepasse' toute généralité d'ordre générique.*"¹⁴⁴ Mais est-il vrai que, comme Haar l'implique, Merleau-Ponty n'entend par "*chose générale*" comme "*élément de l'Être*" (VI, 184) ou le monde comme "*chair universelle*" (VI, 181) qu'un étant génériquement supérieur aux autres étants? Ne faut-il pas voir dans la "*généralité*" de la "*chair*" moins un concept traditionnel qu'un refus frontal à la métaphysique, d'autant plus que la "*chose générale*" n'est que la paraphrase du "*vieux terme d'élément*", *au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu*" (VI, 184)? Ne faut-il pas donc voir ici non un oubli de l'Être, mais l'exigence d'une "*ontologie indirecte*" qui cherche "*l'être dans les étants*" (VI, 233) et en ce sens, Merleau-Ponty ne rejoint-il pas plus profondément les Présocratiques?

¹⁴² Fabio Ciaramelli, "L'originare et l'immédiat, Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty", *Revue philosophique de Louvain*, n. 2, mai 1998, pp. 198-231.

¹⁴³ Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 26, 27, tra. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 26.

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 26

Comme conséquence du refus merleau-pontien de la différence ontologique, l'homme est destitué en tant que *"l'interlocuteur ou le destinataire privilégié des 'envois de l'être' ou du Seinsgeschick"* (OG, 127): c'est pourquoi Merleau-Ponty fait volontiers référence à l'inhumain, tout en affirmant que *"seul un homme justement est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée"*.¹⁴⁵ (SN, 22)

Mais la critique de Haar se concentre autour de la définition équivoque de la *"chair"*: *"ou bien la chair possède sa déhiscence propre et contient le modèle du monde, et de ses différences constitutives, mais en ce cas elle s'hypostasie en une fantastique substance ou substrat du monde, lui-même compris comme totalité des étants; ou bien la déhiscence n'appartient pas à la chair, mais seulement au monde, duquel seul relèvent les différences qui le constituent en son ambiguïté, mais en ce cas le monde se détache de la chair, contrairement au projet ontologique expressément poursuivi."* (OG, 141) Autrement dit, comment la réversibilité du corps peut-elle être affirmée universellement par la *"chair"*? Comment doter le monde d'une vie? Comment le chiasme peut-il niveler le sensible-sentant spécifique qu'est le corps et le sensible-sentant *"en général"*, la *"chair"*? Comment peut-on affirmer que *"la chose sensible elle-même est portée par une transcendance"* (VI, 314)?

Mais si Merleau-Ponty affirme, par exemple, que *"la chose sensible elle-même est portée par une transcendance"*, c'est qu'il s'efforce de comprendre la communication ou la communion inhérente au sentir qui fonde la *"foi perceptive"* et ainsi de faire non une ontologie *"directe"* mais *"indirecte"* où la recherche sera dirigée non vers le *"sens de être"*, mais vers *"l'être dans les étants"*. (VI, 233)

¹⁴⁵ En outre, selon Haar, le *"primat de la perception"* aurait aveuglé Merleau-Ponty devant la *Stimmung*: *"La tonalité affective a, à chaque fois, déjà ouvert l'être-au-monde comme un tout, et c'est cela qui rend d'abord possible un se-tourner-vers..."* (Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 181.) Mais le dernier Merleau-Ponty parle de la donation fondamentalement émotionnelle du monde: *"Comme la chose, comme autrui, le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle, où les 'idées', - celles d'autrui et les nôtres -, sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre, et sont moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine."* (VI, 29)

Section II - Une critique de Heidegger du point de vue merleau-pontien.

L'écart de Merleau-Ponty par rapport à Heidegger, souligné à juste titre par Haar, repose moins sur une incompréhension ou un éclectisme de la part du philosophe français, que sur une critique de la différence ontologique. Merleau-Ponty rejette la primauté d'un étant (le *Dasein*) devant les autres étants, aussi bien que celle de l'ontologique sur l'ontique: "On ne peut pas faire de l'ontologie directe. *Ma méthode 'indirecte' (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – 'φ négative' comme 'théologie négative'.*" (VI, 233) Cette critique n'est d'ailleurs pas implicite chez Merleau-Ponty, comme dans cette phrase des *Résumés de cours*: "Si l'on appelle philosophie la recherche de l'Être ou celle de l'Ineinander, la philosophie n'est-elle pas vite conduite au silence – ce silence justement que rompent de temps en temps les petits écrits de Heidegger? Mais ne tient-il pas plutôt à ce que Heidegger a toujours cherché une expression directe du fondamental, au moment même où il était en train de montrer qu'elle était impossible, à ce qu'il s'est interdit tous les miroirs de l'Être?" (RC, 156)

Si donc les différences profondes du dernier Merleau-Ponty par rapport à Heidegger reposent sur une critique de la différence ontologique, celle-ci est motivée par une critique de l'ontologie directe. Soulignons que Merleau-Ponty considère cette critique comme une exigence de l'ontologie elle-même: "C'est peut-être une loi de l'ontologie d'être toujours indirecte, et de ne conduire à l'être qu'à partir des êtres." (RC, 125) Mais pourquoi une ontologie directe est-elle impossible aux yeux de Merleau-Ponty? Car celle-ci présuppose un accès immédiat à l'originaire, alors qu'"il n'y a plus pour [Merleau-Ponty] question des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Être qui est à jamais". (VI, 318)

Nous suivons le raisonnement de Fabio Ciaramelli dans cette critique de Heidegger du point de vue merleau-pontien qui repose sur l'affirmation d'une "*différence irréductible entre l'originale et l'immédiate*".¹⁴⁶ Pour ce faire, Ciaramelli parcourt les notes du cours de 1959 où Merleau-Ponty présente sa lecture de Heidegger: dans *Être et Temps*, la détermination de l'essence de la vérité (*Wesen der Wahrheit*) comme relative au *Dasein*¹⁴⁷ oublie le problème de la vérité de l'essence (*Wahrheit des Wesens*) et use ainsi dogmatiquement de la notion d'essence. Comme Heidegger le dira ultérieurement, avant d'être la correspondance entre la chose et la pensée, l'essence de la vérité est la liberté qui laisse un étant être.¹⁴⁸ C'est pourquoi, selon Merleau-Ponty, Heidegger abandonne la terminologie du *Dasein* pour la remplacer par celle de l'*Offenheit*.

L'abolition de la priorité du *Dasein* par rapport aux autres étants en face du *Wesen der Wahrheit* conduit Heidegger "*à saisir l'unité ontologique originare, à savoir ce Sein qui englobe le monde et le Dasein et qui n'est pas (un étant) mais 'west' [...] en tant que 'secret ou mystère*". (NC, 95) Et c'est justement ce "*secret ou mystère*" du *Sein* qui interdit toute ontologie directe. Or, la réticence de Merleau-Ponty envers Heidegger, ce n'est pas à propos de ce "*secret*", de ce retrait de l'Être, mais à propos de la possibilité d'une auto-donation immédiate de ce retrait: "*L'être caché (au sens du Dieu caché), et qui le reste, et qui se 'retire' de nous (ce qu'il nous donne, c'est précisément son retrait), cela n'est pas passivité mystique, c'est l'idée qu'être caché n'est pas, en lui, propriété seconde (il serait alors 'en soi' ou 'pour soi' manifeste), qu'il n'y a pas d'envers des choses, que toute vérité est aussi Unwahrheit, d'où précisément pas l'illusion d'un dévoilement total.*" (NC, 118-119)

Or, cette découverte ne supprime chez le "second" Heidegger ni la tension "*entre le caractère inépuisable et inatteignable de l'être et l'exigence d'accéder à l'auto-donation de sa transcendance par rapport aux étants*",¹⁴⁹

¹⁴⁶ Fabio Ciaramelli, *art. cité*, p. 202.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *op. cité.*, p. 278.

¹⁴⁸ Martin Heidegger, "De l'essence de la vérité", in **Questions I-II**, tra. par Alfonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1990, pp. 159-194.

¹⁴⁹ Fabio Ciaramelli, *art. cité.*, p. 206.

ni le négativisme d'*Être et Temps* où le *Dasein* n'est entier que dans sa mort comme "possibilité de l'impossible" ("Le *Dasein* est la possibilité du *Nichtdasein*, c'est en abandonnant son essence [Einführung, p. 135] que le *Dasein* s'accomplit i.e. en se brisant sur l'être." [NC, 145]), car Heidegger insiste à sauvegarder une expérience originaire ontologique enfouie sous l'ontique.

Pour scène de cette expérience originaire de l'Être, Heidegger érige le domain du *logos* ("L'essence de l'Être est 'entrelacée' avec l'essence de la parole." [NC, 123]) puisque "L'être même est attaché au mot en un sens tout autre et plus essentiel qu'aucun étant ne l'est", (NC, 123) – ainsi se trouve conjuré le danger du "symbolisme". C'est ce recours à la "parole" qui rend possible un *Seinsgeschichte* qui fonde l'histoire: "toutes les philosophies comme *Geschick* de l'Être sont vraies" (NC, 142) et tous les événements historiques sont destinés par l'Être. Mais, selon Merleau-Ponty, ces affirmations exigent un savoir absolu. Celui-ci n'est rien d'autre que la "quasi-intuition de l'Être" (NC, 123, 137) qui nous fait revenir à la tension initiale: ce savoir absolu étant accès au retrait de l'Être, l'expérience de l'Être n'aboutit qu'au silence du non-savoir. "Heidegger n'échappe à ce silence qu'en donnant la parole à l'être lui-même, et cela confère à ses propos une ambition démesurée qui en fin de compte aboutit à la démission de toute responsabilité historique et philosophique."¹⁵⁰

Devant cette justification de l'histoire et de la philosophie par la destination de l'Être caché, devant la revendication heideggerienne d'une expérience pré-philosophique de l'Être, Merleau-Ponty s'approche encore une fois du Husserl aux années de fascisme qui fait appel à la responsabilité de la philosophie et qui écarte l'indifférence de la philosophie aussi bien que l'idée de l'impossibilité de toute philosophie. Devant le pessimisme total de Heidegger qui se réfugie dans une remémoration nostalgique pour un "passé pré-technique, préplanétaire, païen-rural"¹⁵¹ (NC, 139), Merleau-

¹⁵⁰ Fabio Ciaramelli, *art. cit.*, p. 211.

¹⁵¹ Ciaramelli souligne la proximité de cette constatation de Merleau-Ponty avec la critique lévinasienne de l'"*enracinement paysan*" et du "*paganisme*" de l'ontologie heideggerienne. Cf. Emmanuel Levinas, **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**, Paris, Vrin, 1967, pp. 170-171.

Ponty réaffirme, avec Husserl, la responsabilité totale de la philosophie. (NC, 72) Les thèmes de ses derniers cours sont l'état de non-philosophie, la crise de la rationalité et la philosophie en face de cette non-philosophie; et ces cours débutent avec une référence à Husserl: Merleau-Ponty y résume l'état de l'humanité en crise comme "1) *destructeur de la philosophie au sens ordinaire et classique*; 2) *appelle cependant au plus haut point prise de conscience philosophique – Le 'Phénix', dit Husserl.*" (NC, 39) C'est pourquoi, pour Merleau-Ponty, la technique est un danger qui porte en lui-même son remède et non un danger en soi. (NC, 140) Donc devant la crise de l'humanité, l'attitude de Merleau-Ponty se démarque de celle de Heidegger par son refus du retour à l'origine: selon lui, l'expérience perdue de l'Être ne peut pas être restituée.¹⁵²

Ciaramelli essaie d'articuler la revendication heideggerienne de l'originale et l'intuitionnisme que Jacques Taminiaux repère dès *Être et Temps*¹⁵³: on sait que Heidegger y définit la phénoménologie comme "*ce qui se montre, tel qu'il se montre à partir de lui-même, le faire-voir à partir de lui-même*"¹⁵⁴ et associe cette définition à la maxime husserlienne *Zu den Sachen selbst*. Selon Taminiaux, ce *Selbst* si accentué n'est accessible qu'à une intuition. Or, au cours de son dialogue avec Hölderlin, poète du retournement natal, Heidegger distingue nettement l'origine et l'immédiateté. Mais, d'après Ciaramelli, cette immédiateté est avant tout celle de l'apparaître initial de l'étant qui recouvre "*le régime direct du Sichzeigen originaire*".¹⁵⁵ Donc, sur le plan ontique, l'apparaître initial recouvre l'originale, mais au plan ontologique, Heidegger présuppose toujours un *Sichzeigen* originaire aussi bien qu'un "*régime direct*" de celui-ci: "*Or, cette dérobade de l'origine qui se refuse à l'apparaître, qui donc n'est pas donnée mais cachée dans sa manifestation initiale, est rendu possible par la différence stipulée dans l'Introduction de Sein und Zeit entre le statut direct et originaire du phénomène [Phänomen], compris comme 'ce-qui-se-montre-*

¹⁵² Fabio Ciaramelli, *art. cit.*, p. 212.

¹⁵³ Jacques Taminiaux, **La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger**, Payot, Paris, 1992, p. 84-85.

¹⁵⁴ Martin Heidegger, **Être et Temps**, tra. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, pp. 61-62.

à-même-lui-même [das Sich-an-ihm-selbst-zeigende]', et le régime secondaire et oblique de l'Erscheinen qui dès lors se précise comme un Sich-nicht-zeigen."¹⁵⁶

Il est donc vrai que Heidegger exclut une expérience immédiate de l'origine, mais l'auto-donation de l'origine est un fondement ontologique sur lequel s'érige l'apparaître initial en obligeant le recours herméneutique à la médiation. "Ce qu'il s'agit d'atteindre par la remémoration ontologique, ce n'est finalement que la droiture immédiate de ce fondement originaire."¹⁵⁷

À la nostalgie de cet ailleurs natal "qui fut jadis ici"¹⁵⁸, on opposera le "passé qui n'a jamais été présent" de Merleau-Ponty. (PhP, 280) Remarquons ici la démarche opposée à celle de la nostalgie d'une possession perdu: il s'agit désormais d'un manque préalable à toute possession, d'une distance précédant toute intimité. C'est pourquoi Ciaramelli substitue, par le biais de Levinas, à la nostalgie un désir.¹⁵⁹ Dès lors, la maxime husserlienne du retour aux "choses mêmes" signifie un recommencement perpétuel à cause de l'inachèvement essentiel des synthèses. C'est la temporalité qui intervient ici sous la figure de l'impossibilité d'une intuition plénière ou "originnaire": "il s'agit [...] de faire retentir sur l'être même de ce qui se montre le caractère inévitablement successif, non-instantané et donc temporel de sa saisie phénoménologique."¹⁶⁰

Or la différence de cette synthèse inachevée avec celle de la *Phénoménologie de la Perception* c'est que "c'est bien d'un paradoxe de l'Être, non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici". (VI, 180) La tâche de la philosophie est dès lors définie comme suit: "L'originnaire éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette

¹⁵⁵ Fabio Ciaramelli, *art. cit.*, p. 214.

¹⁵⁶ Fabio Ciaramelli, *art. cit.*, p. 214.

¹⁵⁷ Fabio Ciaramelli, *art. cit.*, p. 215.

¹⁵⁸ Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 282.

¹⁵⁹ Le désir "n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point". Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 2000, p. 3.

¹⁶⁰ Fabio Ciaramelli, *art. cit.*, p. 226.

différenciation." (VI, 165) Si la philosophie est bien retour sur soi et sur son contexte, elle n'est pas un retour à une origine qu'elle intuitionnerait immédiatement car *"l'immédiat est à l'horizon"*. (VI, 164) Le passé *"qui n'a jamais été présent"* n'est pas un passé, mais la ressource d'un recommencement perpétuel qui réside dans le présent lui-même: *"L'Ursprünglich n'est pas d'autrefois. Il s'agit de trouver dans le présent, la chair du monde (et non dans le passé) un 'toujours neuf' et 'toujours le même'."* (VI, 320)



Chapitre V - Au-delà de l'originare.

Merleau-Ponty ne considère pas la réversibilité entre le sentant et le sensible et la dimension charnelle qu'elle révèle comme un atome de l'Être, ni comme une positivité, mais comme une explosion, comme un principe de différenciation. Que la relation entre ma perception et les objets est établie avant "moi", dans une Visibilité anonyme, dans la chair du monde, ne veut pas dire qu'il y a une fusion ou coïncidence à l'origine de l'expérience. C'est pourquoi, dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty d'abord écrit le mot "*origine*" entre guillemets, comme s'il voulait se donner à l'écoute d'elle, la faire parler, mais ensuite ôte les guillemets en parlant de son éclatement: "*l'origine éclate, et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation.*" (VI, 165)

Même si le principe de réversibilité implique un chiasme entre le voyant et le visible, il ne nous permet donc pas de le considérer comme une confusion, car, pour prendre l'exemple fameux, ma main ne peut jamais être à la fois *touchante* et *touchée*; je ne peux jamais entendre ma voix comme les autres l'entendent, je ne peux qu'en saisir un écho lointain: mon corps conserve toujours une ambiguïté, une opacité à soi-même. (VI, 194) De la même façon, s'il est certain que le temps et la pensée se croisent, agissent sur l'un l'autre, il est non moins vrai que la pensée ne coïncide jamais avec le temps sinon serait levée la difficulté dans laquelle se trouve saint Augustin face à la question "*Qu'est-ce que le temps?*"¹⁶¹ "*Le présent même n'est pas coïncidence absolue sans transcendance.*" (VI, 249)

¹⁶¹ Saint Augustin dit qu'il sait ce qu'est le temps tant que personne ne lui demande de l'expliquer, qu'il se trouve dans une perplexité complète dès qu'il se trouve devant cette question. (**Confessions**, tra. par Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 11, XIV)

De même qu'il est insuffisant de décrire l'exposition de la pensée au temps comme une passivité et la constitution du temps par la conscience comme une activité, sont insuffisantes, nous sommes immanquablement conduits au domaine du *Visible et l'invisible*: comme la vision est chaque fois *être d'une visibilité*, chaque pensée sur le temps *est d'une pensée dans le temps*. "*Il faut que le temps se constitue, – soit toujours vu du point de vue de quelqu'un qui en est.*" (VI, 237) Même si la dernière phrase des brouillons du *Visible et l'invisible* annonce la réversibilité comme "*vérité ultime*", il faut tenir en esprit que le titre de l'œuvre, si elle avait été terminée, serait *L'origine de la vérité*.



CONCLUSION

Le but de la thèse.

Le but de notre thèse a été de dégager et de clarifier l'ambiguïté du statut du problème de la temporalité dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty en commençant avec la *Phénoménologie de la Perception*. Cette ambiguïté peut être formulée de la façon suivante: alors que les thématisations de la temporalité sont rares ou elliptiques, ce problème constitue le centre de la *Phénoménologie de la Perception* et le passage au *Visible et l'Invisible*. Ainsi la temporalité constitue un impensé opérant dans la philosophie de Merleau-Ponty, dont le sens était à préciser en partant de la notion de "pensée" chez Merleau-Ponty lui-même et en dégageant la présence souvent tacite de la "temporalité".

Le contexte historique du problème et les rapports de Merleau-Ponty avec les philosophes antiques.

Pour vérifier la constatation que la temporalité est un impensé de Merleau-Ponty, nous avons eu besoin d'un contexte historique dans lequel quelque chose comme le problème de la temporalité a vu le jour, et là, nous avons eu l'occasion d'aborder un deuxième impensé de la pensée de Merleau-Ponty: ses relations avec la philosophie antique. (vr. Introduction, Chapitre II) Nous avons montré qu'il emprunte explicitement le paradoxe de *Ménon* et en fait la preuve d'une ouverture irréductible au monde (vr. Introduction, Chapitre II, Section I, Sous-section IV); il use de la terminologie

aristotélicienne de l'"acte" et de "*puissance*" (vr. Introduction, Chapitre II, Section II, Sous-section I); d'autre part, à propos de l'être du temps, il côtoie la solution augustinienne qui consiste à affirmer une présence du passé et de l'avenir. (vr. Introduction, Chapitre II, Section III, Sous-sections II et III)

Outre ces convergences, explicites ou implicites, mais chaque fois délibérées de la part de Merleau-Ponty, nous nous sommes engagés à dégager des affinités qu'il ne semble pas avoir soupçonné, comme le parallélisme de l'"*intemporel*" qu'il cherche à circonscrire dans le *Visible et l'Invisible* avec l'"*instant*" de *Parménide* (vr. Introduction, Chapitre II, Section I, Sous-section III), l'emphase qu'il met sur le rapport de l'homme au "*non-être*", déjà souligné par Aristote (vr. Introduction, Chapitre II, Section II, Sous-section III), ou le chiasme entre la temporalité de la pensée et la pensée de temporalité que nous trouvons chez lui aussi bien que chez saint Augustin. (vr. Introduction, Chapitre II, Section III, Sous-sections III)

Première partie:

La *Phénoménologie de la Perception* comme projet.

De la *Structure du Comportement* à la *Phénoménologie de la Perception*.

Après ce tour d'horizon historique qui n'évite pas une confrontation de Merleau-Ponty avec Descartes, Kant, Bergson, Husserl et Heidegger, nous nous sommes engagés à établir le contexte de la *Phénoménologie de la Perception* par rapport à la *Structure du comportement* (vr. Chapitre I): cette dernière lui fournit non seulement un large matériau expérimental (vr. Chapitre I, Section I), elle en préfigure la structure (la critique symétrique) et nombre de ses concepts fondamentaux. (vr. Chapitre I, Section II)

Quant à leur différence, elle repose dans leur objet et dans leur interlocuteur principal: alors que le premier est un dialogue sur le

"comportement" avec –et contre– la *Gestalttheorie*, le deuxième livre se concentre sur le problème de la "perception" en utilisant –et en dépassant– la phénoménologie husserlienne. (vr. Chapitre I, Section III)

Le projet de la *Phénoménologie de la Perception*.

Dans le deuxième chapitre de cette première partie, nous avons abordé le projet de la *Phénoménologie de la Perception* tel qu'il est annoncé dans la préface: selon Merleau-Ponty, la phénoménologie apparaissant essentiellement paradoxale quant à sa visée, elle doit être abordée dans son outillage méthodologique. Les principaux concepts de la phénoménologie y sont présentés chaque fois *contre* une conception traditionnelle: ainsi la "*description*" est opposée à l'explication déterministe, la "*réduction transcendantale*" à la réduction réflexive, la "*réduction éidétique*" à un recul dans une démonstration logique ou linguistique, l'"*intentionnalité*" à un retour dans la conscience. (vr. Chapitre II, Section I-IV) Ainsi s'ébauche une rationalité qui ne nous conduit plus à un Esprit absolu qui constituerait le monde, mais nous fait retourner sur notre ancrage inaliénable dans le monde. (vr. Chapitre II, Section V)

Deuxième partie: La pensée.

La détermination négative de la pensée.

L'instance pensante, chez Merleau-Ponty, se définit encore, et systématiquement, *contre* des évidences traditionnelles (vr. Chapitre I, Sections I-VI): *contre* l'évidence du *Cogito* éternitaire; *contre* l'évidence cartésienne de la "*pensée de voir*"; *contre* l'évidence cartésienne de la "*sensation*"; *contre* l'évidence des "*faits psychiques*"; *contre* l'évidence des actes de l'entendement, l'autonomie de l'idée et l'évidence de la vérité de raison.

La détermination positive de la pensée.

Après ces critiques, le champ est ouvert pour un autre *Cogito*, un *Cogito* "tacite" qui, cette fois, est "*mouvement profond de transcendance qui est mon être même, le contact simultané avec mon être et avec l'être du monde*". (PhP, 432) (vr. Chapitre II, Section I) Ainsi, lorsque le *Cogito* cartésien est un mouvement centripète, le *Cogito* merleau-pontien est résolument centrifuge: "*La conscience est de part en part transcendance*." (PhP, 431) Tant que je ne m'échappe pas vers le monde, tant que je ne m'engage pas à la violence du "faire", aucun "penser" ne me sauvera de l'incertitude. (vr. Chapitre II, Section II)

Du *Cogito* à la temporalité.

Or, si, avec le *Cogito* "tacite", la raison se trouve fondée par le fait, l'éternité par le temps, la réflexion par l'irréfléchi, la pensée par la perception ou l'expression, c'est qu'il y a entre ces deux plans un rapport de *Fundierung* où "*le fondant [le fait, le temps, l'irréfléchi, le langage ou la perception] n'est pas premier au sens empiriste et le fondé n'en est pas simplement dérivé, puisque c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste*". (PhP, 451) (vr. Chapitre II, Section II)

Ainsi se trouve établie l'ambiguïté de la pensée en faisant signe à une temporalité: "*en somme nous rendons au Cogito une épaisseur temporelle*" (PhP, 456), une temporalité qui devra permettre la jonction de l'"*extrême subjectivisme*" et de l'"*extrême objectivisme*" (PhP, XV), la cohabitation du savoir et du non-savoir, du fond et de la figure, de l'intentionnalité et de la transcendance, de la pensée et de l'impensé. (vr. Chapitre II, Section III)

Redéfini en termes merleau-pontiens, l'objet de notre thèse s'est révélé sous une nouvelle lumière: l'impensé est moins ce que la pensée laisse obscur, que ce qu'il l'illumine.

Troisième partie: Temporalité.

Les implications temporelles des discussions de la *Phénoménologie de la Perception*.

Dès lors, il a fallu relire toutes les discussions de la *Phénoménologie de la Perception* où la temporalité est opérante sans être thématisée: la critique de la "*sensation pure*", de l'"*hypothèse de constance*" et de l'"*association*" repose sur l'antériorité du tout signifiant aux parties; quant à l'attention, elle ne fait que reprendre ce qui était en tant qu'"*horizon*" (vr. Section I); quant à cette "*structure d'horizon*", elle vient du corps qui à la fois me découvre et me dissimule le monde, elle rend possible le fait que le "là-bas" est ébauché "ici" et que le passé est "*retenu*" dans le "*champ de présence*" par une synthèse essentiellement inachevée. (vr. Section II) Ainsi, paradoxalement, ce temps phénoménal déterminé par une "*synthèse de transition*" favorise son oubli même dans l'attitude naturelle et la prétention d'une synthèse accomplie; le temps organique et impersonnel peut être –même si partiellement– "*refoulé*" par le temps personnel et culturel. (vr. Section III) L'impersonnalité du corps interdit d'expliquer le "*sentir*" par une activité ou passivité totale du sujet, et le révèle comme "*synchronisation*" avec le milieu d'existence qu'apporte chaque fois le sensible. (vr. Section IV) Dès lors, c'est non seulement le corps, mais la perception elle-même qui fait preuve d'une temporalité originale où elle se révèle comme indissolublement prospective et rétrospective, où, en d'autres termes, l'objet se donne à la fois comme antérieur et postérieur à la fixation. Même dans la perception la plus pure, le présent n'est pas transparent, il a sa propre "*épaisseur*" constitutive. (vr. Section V) Cet inachèvement sera le motif de tous les aspects de l'existence et les ouvrira à la temporalité. Ni la transcendance du monde, ni l'immanence de la conscience constituent des domaines clos et statiques,

mais sont chaque fois impliquées l'une dans l'autre, polarisées l'une vers l'autre par l'intermédiaire du corps: "*rien n'existe, tout se temporalise*." (PhP, 383) (vr. Section VI)

La thématization de la temporalité.

Quelle est la structure de cette temporalité "originale" qui conduit la conscience –même le *Cogito*– au monde, et les choses –même les sensations les plus pures– à un sens existentiel? La définition de la temporalité sera décisive aussi pour la démarcation de la *Phénoménologie de la Perception* par rapport au *Structure du Comportement* et pour la position de Merleau-Ponty envers Husserl et son approche de Heidegger. (vr. Chapitre II, Section I)

Le premier pas à faire est d'écarter le subjectivisme et l'objectivisme absolus: le temps n'est pas *dans* les choses puisque, pour s'écouler, il nécessite "*une vue*" sur lui-même; mais il n'est pas non plus constitué par la conscience, sinon la conscience ne serait pas chaque fois située, au contraire, elle aurait à reconstruire chaque fois tout son passé et son avenir possible. (vr. Chapitre II, Section II) Or, selon Merleau-Ponty qui suit ici Husserl, le moment passé est là, "*encore en main*" (PhP, 476), sans que je le représente. Alors ma présence n'est pas définie par un *point* de présence, mais par un domaine à horizons, une ouverture irréductible, nommément un "*champ de présence*", (vr. Chapitre II, Section III) ou mieux, conformément au diagramme husserlien, un "*réseau d'intentionnalités*" où les rétentions des moments passés et encore les rétentions de ces rétentions se détachent du présent de telle façon qu'elles y restent toujours retenues à l'horizon, susceptibles d'être expressément remémorées. (vr. Chapitre II, Section IV) C'est ainsi qu'une idée peut se sédimenter et paraître, à la limite, comme éternelle.

Au diagramme rétentionnel, nous avons proposé une contribution en démontrant que l'angle qui constitue le présent n'est invariable ni pour chaque sujet, ni pour toute l'existence d'un sujet. Ainsi nous avons proposé

que les cas pathologiques discutés dans la *Phénoménologie de la Perception* peuvent être abordés du point de vue de la largeur de cet angle. (vr. Chapitre II, Section V)

C'est ici que Merleau-Ponty se détourne de la phénoménologie husserlienne pour suivre Martin Heidegger, car, d'une part, il n'est pas clair comment l'avenir peut être intégré au diagramme husserlien, d'autre part le sujet voué au monde ne peut plus être décrit en termes de conscience "interne". Dès lors, la transcendance du sujet cesse d'être celle d'un *Cogito* à son *Cogitatum*, mais l'extériorité à soi du sujet. (vr. Chapitre II, Section VI) Il n'est plus possible de parler des "*dimensions*" du temps, mais de ses "*ek-stases*", puisque, simplement, l'avenir et le passé ne *sont* pas, et que même le présent n'est plus préalablement délimitable: mon présent peut être ce moment, aujourd'hui, cette année et, à la limite, la "*cohésion d'une vie*" dont Merleau-Ponty propose une description. Le temps et le sujet se confondent en étant non plus statiques, mais ek-statiques. (vr. Chapitre II, Section VII-VIII)

Quatrième partie: Au-delà de la phénoménologie de la perception.

Ainsi nous avons montré que le problème temporel est présent tout le long des discussions de la *Phénoménologie de la Perception* et que, conséquemment, sa culmination se trouve dans le chapitre relativement mince intitulé "Temporalité".

Une autre présence de la temporalité: le texte.

Dans la quatrième partie de notre thèse, nous avons essayé d'établir la présence de la temporalité dans cette œuvre d'un autre point de vue: nous avons éprouvé la temporalité merleau-pontienne sur sa pensée elle-même telle qu'elle construit et traverse le livre. Ainsi il s'est avéré que les aspects structuraux et stylistiques du texte de la *Phénoménologie de la Perception*

se conforment à sa définition de la temporalité et qu'il s'agit d'un chiasme entre la pensée méditant *sur* le temps et la pensée telle qu'elle se déroule *dans* le temps. (vr. Chapitre I)

Au-delà de la phénoménologie.

Cependant, ni la subjectivité, ni la phénoménologie husserlienne, ni les termes de la *Phénoménologie de la Perception* semblent suffire à Merleau-Ponty pour désigner ce chiasme. Dans son dernier projet de "*réflexion radicale*", il s'agira d'abord de critiquer les notions husserliennes comme le champ de présence, la réduction éidétique et surtout la réduction transcendantale. Pour conduire les "*choses mêmes*" à l'expression, la réduction transcendantale exigeait la *mise entre parenthèses* l'existence du monde; or, dans *Le Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se propose de *mettre entre guillemets* le monde et l'Être. (Chapitre II)

Le corps lui-même n'apparaît plus comme corps "*propre*" constitutif d'un sujet, mais, étant lui-même visible, partage avec les objets visibles le tissu inaliénable de visibilité: la "*chair*", "*à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée*", c'est-à-dire, ni essence ni fait, mais plutôt fond "*sauvage*", essentiel à l'apparition de l'idée, "*chair du temps*" indispensable à l'idéation. (Chapitre III)

L'influence heideggerienne, déjà apparente à la fin de la *Phénoménologie de la Perception*, semble encore plus forte dans ce tournant ontologique du "dernier" Merleau-Ponty et exigeait donc une discussion approfondie; à ce dessein, nous avons opposé une critique de Merleau-Ponty du point de vue heideggérien (celle de Michael Haar) à une critique de Heidegger du point de vue merleau-pontien (celle de Fabio Ciaramelli). L'affrontement de ces deux points de vue opposés se développe autour de la lecture du "deuxième" Heidegger par le "dernier" Merleau-Ponty: alors que Haar condamne vivement cette lecture, Ciaramelli affirme que Merleau-Ponty dépasse Heidegger en évitant la présupposition de l'origine

et en assignant la philosophie à accompagner “*l’éclatement*” de l’originaire.
(Chapitre IV-V)

Ainsi s’achève, abruptement il est vrai, la recherche de Merleau-Ponty, que nous avons essayé de montrer combien elle est marquée par le problème de la temporalité. En d’autres mots, c’est cet éclatement de l’originaire qui interrompt, ironiquement, le projet de l’*Origine de la vérité*.



BIBLIOGRAPHIE

A. Les œuvres de Merleau-Ponty

L'Œil et l'Esprit, Paris, Gallimard, 1964.
Notes de cours 1959-1961, Paris, Gallimard, 1996.
Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la direction de R. Barbaras, P. U. F., Paris, 1998.
La Phénoménologie de la Perception, Paris, Gallimard, 1945.
Le Primat de la Perception, Paris, Verdier, 1996.
Résumé de cours 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968.
Sens et Non-sens, Paris, Gallimard, 1948.
Signes, Paris, Gallimard, 1960.
La Structure du Comportement, Paris, P. U. F., 1942.
L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Paris, VRIN, 1997.
Le Visible et l'Invisible, Paris, Gallimard, 1964.

B. Ouvrages généraux

ARISTOTE, *Physique*, in *A New Aristotle Reader*, éd. J. L. Ackrill, New Jersey, Princeton University Press, 1987.
De l'âme, tr. par E. Barbotin, Paris, Gallimard, 1989.
 BARBARAS Renaud, *Le tournant de l'expérience*, Paris, Vrin, 1998.
 BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle*, Paris, P. U. F., 1919.
L'Évolution créatrice, Paris, Gallimard, 1941.
Essai sur les données immédiates de la conscience, Genève, Albert Skira, 1946.
Matière et Mémoire, Genève, Éd. Albert Skira, 1946.
La Pensée et le Mouvant, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934.
 BRAGUE RÉMY, *Aristote et la question du monde*, Paris, P. U. F., 1988.
Du temps chez Platon et Aristote, Paris, P. U. F., 1982.
 BRÉHIER Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, P. U. F., 1931 et 1938.
 DERRIDA Jacques, *La voix et le phénomène*, P. U. F., Paris, 1967.
 DESCARTES RENÉ, *Discours de la Méthode suivi de Méditations métaphysiques*, Paris, Ernest Flammarion, 1935.
 DILLON M. C., *Merleau-Ponty's Ontology*, Boston, Northwestern University Press, 1997.

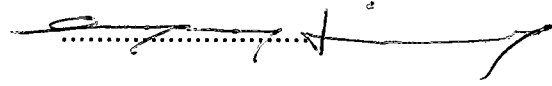
- FRESSIN A., *La perception chez Bergson et chez Merleau-Ponty*, Paris, SEDES, 1967.
- GREISCH Jean, *Ontologie et Temporalité*, P. U. F., Paris, 1994.
- GÜRSOY Kenan, *Maurice Merleau-Ponty'de İdrâk Problemine Giriş*, Ankara, 1983.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, tr. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
Introduction à la métaphysique, tra. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967.
Question I-II, tra. par Alfonse de Waelhens et al., Paris, Gallimard, 1990.
- HUSSERL Edmund, *Expérience et jugement*, tr. par D. Souche-Dagues, Paris, P. U. F., 1970.
Idée de la phénoménologie, tr. par A. Lowit, Paris, P. U. F., 1970.
Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, tr. par H. Dussort, Paris, P. U. F., 1964.
Méditations cartésiennes, tr. par E. Levinas et G. Pfeiffer, Paris, VRIN, 1947.
L'origine de la géométrie, tra. par J. Derrida, Paris, P. U. F., 1962.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, tra. par A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1985.
Critique de la raison pure, tr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P. U. F., 1944.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P. U. F., Paris, 1926.
- LEVINAS Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.
Totalité et Infini, Paris, Kluwer Academic, 2000.
- PLATON, *Phèdre*, Paris, Les belles lettres, 1998.
Sophiste, Paris, Flammarion, 2001.
Théétète et Parménide, tr. par É. Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
Timée et Critias, tra. par L. Brisson, Paris, Flammarion, 1999.
- PLOTIN, *Ennéades*, traduit en anglais par S. MacKenna, Londres, Penguin Books, 1991.
- RICŒUR Paul, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, 1985.
- ROMANO Claude, *L'événement et le temps*, Paris, P. U. F., 1999.
- SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, tra. par A. d'Andilly, Paris, Gallimard, 1987.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Alcan, 1936.
L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1940.
- SOYSAL Ahmet, *Birlikte ve Başka*, Istanbul, Kabalcı, 1999.
- TAMINIAUX Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.
Recoupements, Paris, VRIN, 1990.

- BARBARAS Renaud, "Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie", in *Chiasmi International, Merleau-Ponty, l'héritage contemporain*, Milan, VRIN, Mimesis, University of Memphis, 1999, pp. 199-210.
- CIARAMELLI Fabio, "L'originaire et l'immédiat, Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty", in *Revue philosophique de Louvain*, n. 2, mai 1998, pp. 198-231.
- DASTUR Françoise, "Le corps de la parole", in OG, pp. 349-368.
- GÉLY Raphaël, "La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger", in *Revue philosophique de Louvain*, n. 4, novembre 1997, pp. 731-737.
- HAAR Michel, "Distance et proximité vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty", in OG, pp. 123-146.
- KAHN Charles H., "Aristotle on Thinking", in *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, éd. Martha C. Nussbaum et Amélie Oksenberg Rorty, Clarendon Press, pp. 359-379.
- VAN PEURSEN C. A., "Henri Bergson, phénoménologie de la perception", in *Revue de métaphysique et de morale*, Juillet-Septembre 1960, n. 3, pp. 317-326.
- WALDENFELS Bernhard, "Perception and Structure in Merleau-Ponty", in *Research of Phenomenology*, Volume X, 1980, pp. 21-38.

CIRCULAIRE DE SIGNATURES

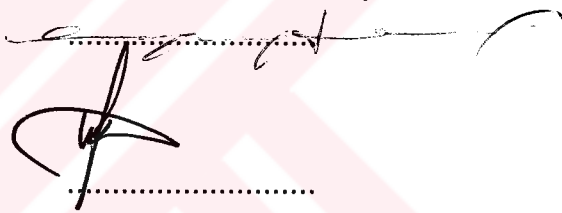
Directeur de recherche:

Yard. Doc. Dr. Zeynep
Dincel Akay

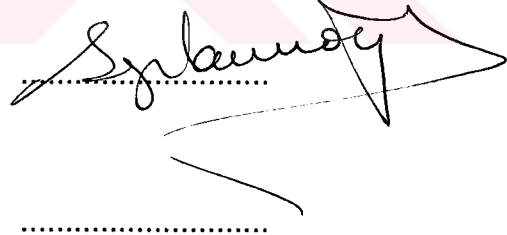


Suffragants:

Yard. Doc. Dr. Zeynep
Dincel Akay
Doç. Dr.
Kenan GÜRSOY



Yard. Doc. Dr. S. Seza YILANCIÖZ



Date de soutien du mémoire:

26.12.2001

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY
Enstitü Müdürü

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ