

Le temps

Notes sur la temporalité chez Merleau-Ponty

Patrick Leconte

Philopsis : Revue numérique

<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

« Où suis-je, et quelle heure est-il ? » telle est de nous
au monde la question inépuisable.
(P. Claudel, *Art Poétique*, cité
dans *Le Visible et l'Invisible* p.140 et 161)

Le chapitre consacré à la temporalité occupe dans la *Phénoménologie de la perception* une place centrale, il constitue le point où se rassemblent les descriptions de l'être-au-monde, il en délivre le sens comme il ouvre à la compréhension de l'exister et de la liberté. L'opposition de l'intellectualisme et de l'empirisme qui animait les chapitres précédents y est dépassée pour laisser place à une pensée qui se cherche, au-delà des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, dans les prémonitions d'une voie ontologique.

A l'autre bout de l'œuvre du philosophe, les notes de travail qui préparaient *Le Visible et l'Invisible* reprennent et radicalisent ces intuitions, elles esquissent ce qui aurait été l'un des axes principaux de l'ontologie de Merleau-Ponty, une méditation sur le temps comme chiasme.

De l'un à l'autre, et dans l'écart qui les sépare, quelle est l'unité de cette pensée ? Dans quelle mesure la *Phénoménologie de la Perception* amorce-t-elle ici, à propos du temps, un mouvement qui ne sera repris que dans la dernière œuvre ? Et, dans le chemin parcouru de l'un à l'autre, quelle place occupe cette question pour qu'ainsi le début et la fin s'y répondent ?

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, les analyses du “corps propre”, de la spatialité, celles du sentir et de l’expressivité ou de “l’être-avec-autrui”, celles du langage et de la vérité convergent toutes vers la constatation que le monde est « autour de nous, non pas comme un système d’objets dont nous faisons la synthèse, mais comme un ensemble ouvert de choses vers lesquelles nous nous projetons » (*Ph.P.* p.444), aussi « à cette unité ouverte du monde doit correspondre une unité ouverte et indéfinie de la subjectivité » (p. 465).

Comprendre cette « unité ouverte », unité qui n’est pas substance close sur sa certitude monadique, ouverture qui n’est pas dispersion dans l’en-soi, c’est comprendre le sujet comme ek-stase, c’est le penser comme arrachement de la présence à elle-même, au calme repos de l’être, et dans ce passage au non-être penser le devenir de l’être comme présentification, connaissance de la conscience et du monde. Il s’agit donc de comprendre le rapport de la conscience et du temps, car c’est « par une nécessité intérieure » (p.469) que le sujet est “temporel”, et, parce qu’« ils communiquent du dedans » (ibid.), sujet et temps ne se comprennent que l’un par l’autre, l’un en l’autre.

1 — La temporalité dans la *Phénoménologie de la Perception*

Du temps nous savons d’abord ce qu’en sait l’attitude naturelle : « on dit que le temps passe ou s’écoule » (p. 470). Mais cette représentation du devenir, de l’écoulement de toute chose, l’image du fleuve en lequel “tout coule” est source de confusion : elle suppose que nous détachions, dans le cours du devenir, des événements qui passent, qui seront séparés de ce cours en lequel ils passent, car dans l’indifférencié rien ne passe, rien ne se passe. C’est donc que « nous mettons subrepticement dans le ruisseau un témoin de sa course » (p.470). En vérité il n’y a d’événement que pour un observateur qui l’isole « dans la totalité spatio-temporelle du monde objectif » (ibid.). Le temps qui passe comme un fleuve « suppose une vue sur le temps », « le temps n’est donc pas un processus réel... Il naît de *mon* rapport avec les choses » (p.471).

« Il n’y a qu’un seul être indivisible et qui ne change pas » (p.470), l’être est tout entier présent, il a besoin d’un sujet pour se déployer, un sujet qui en quelque façon fasse être le Non-Etre en lequel l’Etre pourra passer et devenir. La logique dialectique des concepts devient ici jeu de la temporalisation, « ce qui manque à l’être lui-même pour être temporel, c’est le non-être » et c’est cette « possibilité de non-être » qu’apporte la subjectivité (ibid.).

Ici réside le problème fondamental de notre compréhension du temps, comme Saint Augustin déjà l’avait aperçu¹ :

¹ « Car, en ces matières, l’époque moderne, si orgueilleuse de son savoir, n’a rien donné qui ait beaucoup d’ampleur ni qui aille sensiblement plus loin que ce

Le problème du temps c'est d'abord celui du non-être et de l'être, du passage de l'un en l'autre, passage en lequel chacun se conserve en l'autre. Le temps est cette disparition de soi, « ce qui nous autorise à affirmer que le temps est, c'est qu'il tend à n'être plus » (Saint Augustin, *Les Confessions*, livre XI, chapitre 14). Mais du passé, s'il faut dire qu'il « ne peut être qu'en cessant d'être » (ibid.), cependant, dans cette disparition il est encore car s'il n'était plus, s'il était tombé au néant, il n'y aurait plus de temps (chapitre 17). Il faut dire par conséquent que le passé est, donc il est présent. Car « ni l'avenir ni le passé n'existent » (chap. 20), ce qui existe c'est le passé-présent, le passé en tant qu'il est parce qu'il est présent encore, dans la mémoire qui est « le présent du passé » (ibid.). Mais si la mémoire est conservation des traces, « sortes d'empreintes » dans l'esprit (chap. 18), si le passé est ainsi sauvé de l'anéantissement, demeurant présent, comment ce passé-présent est-il encore du passé ? Si « c'est dans le présent que je vois son image » (ibid.), comment puis-je saisir cette image comme image d'un passé ?

S'il faut, avec Saint Augustin, concevoir la mémoire comme présence du passé, le passé conservé, le passé-présent se caractérise comme présence d'une absence. Cette définition est précisément la même que celle de l'image « qui donne son objet comme n'étant pas » (J.P. Sartre, *L'Imaginaire* p. 35), car la “conscience imageante”, c'est l'acte de poser une absence, une présence sur le mode de l'absence, « une façon pour Pierre de m'apparaître absent » (p.54). La confusion qui s'introduit entre mémoire et imagination, celle-là même que Husserl reprochait à Brentano, vient de ce que le souvenir y est dépossédé de sa dimension temporelle. Il est présent, c'est ce dont il est le souvenir qui est passé, mais entre eux le lien est rompu et on ne comprend plus comment l'un peut rappeler l'autre. C'est que le passé-présent en tant que souvenir est alors détaché du flux temporel auquel il appartient et on considère précisément que c'est en étant ainsi détaché, purifié de sa temporalité qu'il échappe à l'anéantissement. La mémoire qui conserve ne conserve qu'en sauvant le temps de lui-même.

Pourtant que révèle la description véritable de l'expérience du passé ? Aucune trace mnémique, aucun souvenir ne peut m'apparaître en tant que tel comme souvenir-du-passé, le souvenir est présent, il ne m'apparaît comme souvenir-du-passé que s'il est pris dans une signification d'être-passé. C'est donc qu'à côté, ou antérieurement, à l'acte de la mémoire qui conserve, si l'on admet une telle mémoire, j'ai un « sens du passé » (*Ph.P.* p.472) qui ne peut se comprendre comme simple conservation mais, tout au contraire, comme pouvoir d'aller à ce qui n'est plus en tant qu'il n'est plus, « une sorte de contact direct avec le passé en son lieu » (p.473) qui va rejoindre le passé tel qu'il est “en personne”.

Notre conscience ne sauve rien, ne conserve rien, sinon elle ne pourrait être conscience de la temporalité, elle serait dans cette éternité où « tout est présent » (Saint Augustin, *Les Confessions* Livre 11, chap. 11).

grand penseur, qui s'est débattu avec sérieux dans la difficulté. » Husserl, *Leçons pour une Phénoménologie de la conscience intime du temps* trad. H.Dussort, p.3

Elle doit donc être une certaine façon de se tourner vers le passé. Conscience du passé, elle n'est pas une représentation mais une intentionnalité.

Parallèlement, il faudra concevoir un « sens de l'avenir » (*Ph.P.p.473.*), pouvoir d'anticiper, d'aller à l'avenir en tant qu'il n'est pas encore.

De tout cela il ressort que la conscience n'est pas « enfermée dans le présent » (p. 474) mais qu'au contraire « elle déploie ou constitue le temps » (*ibid.*), qu'elle n'y est pas située mais voyage en lui, y « chemine librement ».

L'expression de « constitution du temps » ne laisse cependant pas d'être ambiguë. Dire que la conscience constitue le temps, n'est-ce pas la situer hors du temps et la placer dans l'éternité ? Et un temps qui serait « constitué », ne serait-il pas un temps déployé, mis à plat par la conscience qui le constitue, ses trois moments nivelés pour une conscience qui les représente de l'extérieur et par elle posés l'un à côté de l'autre sans différence ?

« Le temps comme objet immanent d'une conscience est un temps nivelé, en d'autres termes n'est plus du temps » (*ibid.*). En retirant la conscience du temps on retire au temps sa temporalité. « Il est essentiel au temps de se faire et de n'être pas, de n'être jamais complètement constitué » (*ibid.*).

Il ne saurait donc y avoir une « conscience thétique du temps qui le domine et qui l'embrasse » (p. 475). Il n'y a pas de sujet intemporel, éternel. « Si nous devons rencontrer une sorte d'éternité, ce sera au cœur de notre expérience du temps » (*ibid.*). Avoir conscience du temps, ce n'est pas le constituer comme quelque chose que l'on pose en face de soi, comme un objet, mais c'est participer à son déploiement infini.

Mais une telle participation ne doit pas non plus être comprise comme accompagnement, sympathie, au sens bergsonien, ce serait maintenir encore la conscience en retrait du temps. La conscience n'est ni éternelle, ni, en un sens, temporelle, mais le temps est « une dimension de notre être » (*ibid.*).

Comment comprendre ce rapport de la conscience et du temps dont Merleau-Ponty nous dit qu'il est un rapport de constitution bien que le temps ne soit jamais « constitué » ni la conscience « constituante » ?

C'est que je ne fais pas le temps, j'ouvre le temps, le temps est cette ouverture de mon être, constitutive de ma conscience. Ouverture au passé, à l'avenir, selon autant de « lignes intentionnelles » (p. 476), rétentions et protensions qui avaient d'abord été appelées « sens de l'avenir » et « sens du passé » et qu'il faut comprendre non pas comme des intuitions mais comme des actes, et non pas comme provenant d'un « Je central » qui les ordonnerait mais comme une modalité de mon être.

« Le temps n'est pas une ligne mais un réseau d'intentionnalités » (p. 477). Aller vers le passé, c'est, nous l'avons vu, le rejoindre « en personne ». Je ne construis pas le passé, « je l'atteins dans son ecccité » (*ibid.*). Se souvenir c'est rejoindre le passé au travers des rétentions ou *Abschattungen* successives qui forment l'épaisseur temporelle dont se charge et par lesquelles s'éloigne le passé, ce qui me donne « le sens de passé » comme

dimension expresse du souvenir. Merleau-Ponty reprend alors ce que Paul Ricœur appelle « le malheureux schéma husserlien » (*Par delà Husserl et Heidegger, Les Cahiers de Philosophie* n° 7, p. 20)².

Cependant la description husserlienne (celle du moins des paragraphes 18 & 19 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* qui est plus précisément reprise ici) ne pouvait satisfaire Merleau-Ponty tant elle se maintient dans l'ambiguïté du rapport de la conscience et du temps compris comme rapport de constitution.

Certes nous savons que la conscience ne produit pas le temps, ne reconstitue pas le passé dans des « synthèses d'identifications » (*Ph.P.* p.478) comme il nous arrive de le faire dans une remémoration volontaire et dans un acte intellectuel. Ni le passé ni l'avenir ne me sont jamais donnés mais je les approche seulement dans une « synthèse de l'appréhension »³ ou « synthèse de transition » dans laquelle l'intentionnalité ne pose jamais son objet mais ne cesse de le viser dans un mouvement d'aller à lui qui est sans cesse à reprendre. Mais, même ainsi, il nous faut relever la limite de la description husserlienne : elle ne vaut que comme « une coupe instantanée sur le temps » (p.479), le temps dans son écoulement semble n'y être saisi que par une suspension, d'instant en instant, de cet écoulement, et c'est pourquoi il faut la dépasser, nous ne pouvons nous satisfaire d'une description qui pose des « instants discrets » qui se succèdent et s'entraînent. Il n'y a pas « une multitude de rétentions et d'autre part une multitude de protensions » (ibid.) ; le temps est un, et si l'on peut dire qu'il s'écoule ce n'est pas au sens du passage d'un instant en un autre mais par un glissement unique de son « être » entier, par « un seul phénomène d'écoulement » (ibid.).

Sommes-nous ainsi passés de Husserl à Bergson ? L'affirmation que le temps est « l'unique mouvement qui convient à soi-même dans toutes ses parties » (ibid.) et la comparaison avec la continuité d'un geste peuvent paraître proches de l'intuition bergsonienne de la durée. La continuité du temps ne doit cependant pas être comprise comme confusion des moments, il faut sortir de l'opposition du continu et du discontinu, elle est « éclatement » et non série, « déhiscence totale », c'est-à-dire « ek-stase » (p.480)⁴.

² La présente étude, bien entendu, doit tout à ce texte de Paul Ricœur sans oser prétendre en égaler la clarté.

³ Voir *Critique de la Raison pure*, Des principes a priori de la possibilité de l'expérience, De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition. (*CRP*, trad. A.Tremesayge et B.Pacaud, PUF p. 111-112.) : La synthèse de l'appréhension est la compréhension (*Zusammennehmung*) du déroulement successif de la diversité dans l'intuition.

⁴ Bergson pense l'unité du temps par sa continuité, d'où la confusion des moments du temps, il s'agit de penser la continuité comme manifestation d'une unité qui se délivre dans l'éclosion. Bergson est resté en ce sens tributaire de l'intellectualisme qu'il achève, comme l'indique Merleau-Ponty dans la note de la page 474 de la *Phénoménologie de la Perception*.

« Il y a un seul temps qui se confirme lui-même » (p.481). C'était une erreur de chercher à penser la continuité à partir d'une succession des moments tout autant qu'il était ruineux de la penser à partir de la confusion des moments. La continuité du temps, c'est son mouvement même de passer en chacun de ses moments tout en restant un et le même. Transcendance du temps en lui-même qui ne se quitte que pour se retrouver.

Il faut préciser cette nature ek-statique de la temporalité. Paul Ricœur fait justement remarquer que Merleau-Ponty emploie cette expression au singulier, alors que Heidegger nous parle *des* ek-stases temporelles. C'est que Merleau-Ponty en vient au caractère ek-statique de la temporalité à partir de l'analyse husserlienne des protensions et rétentions, et pour en résoudre les difficultés. C'est donc, à travers cette notion, un divers qu'il s'agit d'unifier pour éviter un morcellement de la temporalité en une pluralité d'actes de la conscience. L'ek-stase est alors « la loi unique de ces mouvements centrifuges » (p.479) qui en assure l'unité.

C'est cette même unité du temps que vise Heidegger mais comme unité *des* ek-stases, ou, selon une expression de *Etre et Temps* que cite Merleau-Ponty : temporalité qui « se temporalise comme avenir-qui-va-au-passé-en-venant-au-présent » (*Ph. P.* p. 480, *Sein und Zeit* p. 350, trad. Martineau p.244).

Il n'y a pas en effet « succession des ek-stases » nous explique Heidegger, mais le temps naît d'une seule temporalité qui « se temporalise dans chaque ek-stase de manière totale » (ibid.), déploiement entier de soi de la temporalité se temporalisant, dans « l'unité ek-statique de la temporalisation à chaque fois pleine de la temporalité » (ibid.).

Il y a, dit Merleau-Ponty, un « recouvrement » des moments du temps les uns sur les autres (*Ph. P.* p. 480), le passage de l'un à l'autre de ces moments saisis dans leur extériorité n'en est que la manifestation extérieure et la représentation objectivante.

Si le temps est « éclatement » (ibid.), c'est sur le fond de cette unité, sans elle la temporalisation serait pure dispersion. L'unité de la temporalité peut être ek-statique sans se défaire parce qu'elle est tout entière en chacun de ses moments.

Ainsi doit se comprendre l'unité du temps qui « se devance lui-même ». Au temps “qui passe”, qui “s’écoule” et dont les moments se perdraient alors dans la dispersion si un Je ne venait produire une « synthèse qui réunisse du dehors en un seul temps les tempora » (p. 481), il faut opposer un temps qui ne se quitte pas, une permanence du temps. Le temps « “demeure” et ne “s’écoule” ni ne “change” » (p.482) comme Kant l'avait déjà compris.

Dans le chapitre consacré au schématisme des concepts purs de l'entendement de la *Critique de la Raison pure*, Kant définit le schème d'une façon générale comme « détermination transcendantale du temps » (*CRP*, p. 151), « un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne » (p.153). Analysant ensuite le schème de la substance comme « permanence du réel dans le temps » (p. 154), Kant

indique entre parenthèses : « (le temps ne s'écoule pas, c'est l'existence de ce qui change qui s'écoule en lui) » (ibid.). Le temps « est lui-même immuable et fixe » (ibid.). Le temps est forme, il est une modalité de l'apparaître, il n'est pas ce qui change, mais l'être-changeant de ce qui change, c'est pourquoi il est lui-même fixe, il demeure comme la condition immuable de tout changement. Le temps en lequel tout passe, lui, ne passe pas, « ce qui demeure, dira Husserl, avant toute chose, c'est la structure formelle du flux, la forme du flux » (*Leçons...*, sup. VI, p. 152). Lui ne peut disparaître si quelque chose encore doit passer.

Autrement dit, le temps lui-même n'est pas « dans le temps », il n'est pas « intratemporel » (Heidegger, *Kant et le Problème de la métaphysique*, trad. A.de Waelhens et W.Biemel, éd. Gall. p. 247). Le temps n'a pas de réalité ontique, il est plutôt ce à partir de quoi une réalité ontique peut apparaître, l'« horizon d'identité » qui permet l'objectivation (p. 248).

Le temps se définit alors à la façon de la subjectivité même. On ne comprend que le temps est *un* qu'en comprenant « que le temps est quelqu'un » (*Ph.P.* p.482) autrement dit en liant temporalité et subjectivité de telle sorte qu'« il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps » (p.483).

Comprendre le sujet comme temps, c'est d'abord comprendre la temporalité en son vrai sens :

Il est vrai que « la conscience dernière est “sans temps” » comme le dit Husserl, mais c'est « en ce sens qu'elle n'est pas intratemporelle » (p.483). Car s'il faut en effet poser une “conscience dernière” qui demeure, sans quoi rien de ce qui change ne pourrait être conçu, ni même perçu, est-ce dire pour autant qu'elle est par essence éternelle ? « Revenons-nous ainsi à une sorte d'éternité ? » se demande Merleau-Ponty (ibid.).

Heidegger dans sa lecture de Kant rencontrait la même question de la compréhension du moi « fixe et permanent » (*Kant...* p. 247) : Kant se représente-t-il une âme-substance ? un moi éternel et infini ? Si le moi est « fixe et permanent » c'est plutôt en ce sens qu'il se pose lui aussi comme « horizon d'identité » (p.248), condition de toute objectivation. Et si le moi peut se poser comme permanent sans se poser comme substance, c'est qu'il se pose comme le temps lui-même, « le moi est temporel au point d'être le temps lui-même » (ibid.), il est « le temps originel » (ibid.).

Cependant, remarque Merleau-Ponty, si « je suis le temps » et non “dans le temps” comme un étant quelconque, je ne suis jamais non plus hors du temps, je ne le saisis jamais depuis un retrait. Il y a un « sentiment d'éternité » qui est une illusion, prétendant que je peux saisir le temps déployé devant moi et « le posséder d'un coup tout entier » (*Ph.P.* p.484).

S'il fallait revenir sur ce point, c'est qu'il y a pourtant dans cette illusion une trace de vérité, celle de notre enracinement dans le présent. Car le présent n'est pas ce point sans durée, maintenant insaisissable, simple limite entre avenir et passé, le présent est « champ de présence » (ibid.), c'est-à-dire ouverture de ma présence-au-monde à un « double horizon de

passé et d'avenir originaires », mouvement d'aller hors de soi et de rassembler en soi « l'infinité ouverte » du temps qui définit l'ek-sistence même en sa temporalité.

Je suis donc la présence du temps, le présent d'où se déploie le temps, ou cette déhiscence en sa présence, « une vue pure du présent » nous disait Heidegger (*Kant.* p.248).

Il y a alors un primat du présent sur les autres “dimensions” temporelles. Ce primat, Merleau-Ponty l'exprime d'abord d'une manière qui peut paraître nous faire retomber dans l'intratemporalité : « il n'y a de temps pour moi que parce que j'y suis situé », « parce que j'ai un présent » (*Ph. P.* p.484). Mais ce présent n'est pas le présent intratemporel, ponctuel, il est « au sens large, avec ses horizons de passé et d'avenir originaires », il est le rassemblement du temps en sa source, le « présent vivant »⁵.

Le présent est donc « la zone où l'être et la conscience coïncident » (p.485), car l'être, mon être, n'est pas être-subsistant mais être-jeté, présence d'un être-hors-de-soi, et la conscience n'est pas ce regard porté sur soi-même et le monde depuis le retrait d'un sujet éternel mais acte “d'être-à”, qui définit l'intentionnalité.

Cet être dans la dispersion d'un avoir-été et d'un avoir-à-être doit trouver sa permanence dans sa dispersion même, dans l'acte “fixe et immuable” de se disperser, dans la conscience comme présence-au-monde de cet-être-hors-de-soi qui est dans le même moment présence-à-soi, qui est « conscience du présent » (ibid.). Elle est cet enracinement dans l'être dont Merleau-Ponty nous dit qu'elle n'est possible que pourvu que soit assumée « une situation » (ibid.).

La situation n'est pas une condition objective, ce qui fait la situation c'est qu'elle n'est telle que pour un être situé, un être qui *se* situe en elle, c'est-à-dire qui l'assume dans un mouvement de transcendance qui la porte à son véritable sens, ainsi qu'à sa façon Sartre nous l'a longuement montré. Il n'y a par conséquent de situation que pour « une structure d'existence » (p.486), qu'à partir de ce « projet global » qu'est la conscience qui la fait être, c'est-à-dire par l'assomption de son présent⁶.

Mais si le sujet est « le temps lui-même » comme le dit Heidegger, c'est également que le temps est sujet. Ici encore, c'est à la lecture heideggerienne de Kant que Merleau-Ponty nous renvoie.

⁵ Voir Gérard Granel : *le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, notamment p. 58 et passim. Dans cet ouvrage, sur Merleau-Ponty et Heidegger, voir les pages 114 et suivantes

⁶ C'est cette analyse de la situation comme “autoposition” de la conscience dans son présent, du présent lui-même comme source du temps, qui permet de comprendre la subjectivité comme temporalité, le temps comme sujet, et c'est là également que réside la clé de la compréhension de la subjectivité en son double sens transcendantal et empirique. C'est donc ici que se résout d'un coup l'opposition de l'intellectualisme et de l'empirisme qui hantait la pensée de Merleau-Ponty depuis *La Structure du Comportement*.

Le temps, forme de l'intuition, est la manière dont un esprit est affecté, mais en tant qu'il s'affecte lui-même. Il est « par nature, pure affection de soi-même » (*Kant...* p. 244). C'est-à-dire que, comme « sens intérieur », il est « la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité » (*CRP* p. 73). En ce sens « le temps, auto-affection pure, forme la structure essentielle de la subjectivité » (*Kant...*p 244). Le sujet est cette temporalité qui se saisit elle-même comme temporalité temporalisante, et le temps est « l'intuition pure finie » de soi (p.245).

Kant est ainsi, selon Heidegger, celui qui aura saisi véritablement « l'essence profonde de la transcendance » dans la temporalité (*ibid.*).

Si on peut dire que le temps est « affection de soi par soi », c'est, pour Merleau-Ponty, qu' il est à la fois passage et série. Comme passage, continuité, il s'affecte, se traverse et se transporte lui-même en tant que série, succession de maintenant. Il se pousse lui-même d'un présent en un autre présent. Si le temps est ek-stase, ce n'est pas qu'il sorte de soi, mais qu'il s'engendre lui-même.

Le temps est donc bien la subjectivité même. Car celle-ci est d'abord position de soi et c'est précisément ce que l'on dit du temps, il est « manifestation de soi-même », il se pose soi-même au-delà de soi-même, il se temporalise.

Il y a donc d'abord ceci qui fait l'unité du temps et du soi : ils ne sont pas faits, ils ne sont rien d'étant, ils se font à partir de soi-même, ils sont et ne sont que cet acte de s'engendrer soi-même dans leur manifestation.

Mais il est essentiel à cet être-hors-de-soi, à cette ek-stase, de n'être pas pure perte de soi mais rassemblement en soi-même comme totalité-se-faisant, se donnant à soi-même en chaque instant, dans une synthèse de transition. Le temps doit donc être « temps qui se sait » (*Ph.P.* p. 487), c'est-à-dire qui ne s'oublie pas lui-même (il ne serait que succession d'instant extérieurs les uns aux autres) mais se retient en lui-même en chaque présent, chaque « champ de présence ». Il est donc « rapport de soi à soi », « ipséité », « le temps est quelque'un » (p.482).

Si ici se « dessine une intériorité » (p. 487), ce ne peut être au sens de la fermeture sur soi d'une intimité mais au sens d'une ouverture. Si Heidegger précise que cette ipséité est telle « que le soi peut devenir « conscience de soi » » (*Kant..* p. 244), cela ne peut se comprendre ni au sens de l'*ego cogito* ni au sens du moi empirique mais comme leur source unique, l'ouverture qui délivre un sujet de la pensée comme un sujet psychologique ou historique. La temporalité est cette « ouverture du là » qui « ouvre originellement l'être-au-monde à chaque fois total, c'est-à-dire le monde, l'être-à et le soi-même que cet étant est en tant que « je suis » » (*E. et T.* p. 212), temporalité qui permet qu'un étant « qui existe comme son là » (p. 244) soit caractérisé comme « être-éclairci » (p. 112, 121).

Merleau-Ponty reprend cette compréhension du « sujet » comme *Gelichtetheit* (*Ph.P.*p.487), mais est-ce encore un « sujet » ? un « être » dit Merleau-Ponty à défaut de pouvoir dire quelque chose comme ce que dit *Dasein*. Mais si Merleau-Ponty s'exprime encore en termes de « conscience »,

de “moi”, de “je”, c'est, à ce point cela apparaît clairement, en se tenant sur le bord de la compréhension de l'ek-sister comme *Dasein* qui en délivrerait le sens.

Chez Heidegger c'est seulement à partir de la « structure du souci » que se comprend l'ouverture du *Dasein*. « C'est en celui-ci que se fonde la pleine ouverture du là » (*E et T*. p.244). Le je lui-même est à comprendre à partir du là, ce n'est pas dans le retrait d'un “je pense” que se rencontre la subjectivité en sa vérité mais dans cette ouverture par laquelle il y a un monde et un sujet mais également une raison et un sens. « C'est par la temporalité qu'il peut y avoir sans contradiction ipséité, sens et raison » (*Ph. P.* p. 487), et le Je transcendantal n'est pas autre chose que le moi empirique, il en est l'acte de transcendance à soi et par là il se rapporte lui-même au “flux” de la temporalité.

Mais, parce que contrairement à Heidegger il ne peut ramener le je à l'ouverture du là, parce qu'il conserve le vocabulaire de la conscience dont il dira dans les notes de travail du *Visible et l'Invisible* qu'il l'a empêché de résoudre véritablement les problèmes de la *Phénoménologie de la Perception* (*V. et I.* p 237, 253), Merleau-Ponty ne peut que se heurter de nouveau à cette « dualité » (*Ph. P.* p. 488) de la conscience, d'un côté « présence absolue de soi », d'un autre côté « succession » et « multiplicité » (*ibid.*).

A cette difficulté du rassemblement en soi de l'être ek-statique, si Heidegger répondait par l'unité structurelle du souci, Merleau-Ponty répond, lui, dans une analyse de la naissance, c'est-à-dire de la facticité, par le primat du présent qu'il avait déjà souligné.

Comprendre la “dualité” inhérente à la subjectivité, c'est en comprendre la passivité. Celle-ci n'est pas simple réceptivité, encore moins être-déterminé, elle est ce noeud où se lient ces deux aspects de la conscience d'être à la fois conscience de soi et hors-de-soi, d'être synthèse sans être constituante, d'être activité même *et* passivité. Elle est le présent.

Si on peut parler d'une activité du sujet, s'il y a constitution, c'est qu'il y a synthèse, mais synthèse passive. C'est-à-dire qu'elle ne produit ni ne pose le temps comme un objet pour elle, elle est un laisser-se-faire de la temporalité. « Je suis le temps », nous l'avons vu cela ne signifie pas que le temps n'est que par ou pour une conscience, cela signifie que le temps « fuse à travers moi » (p. 488), que je suis cette source d'un « jaillissement du temps » (*ibid.*).

Il n'y a ici nulle volonté, nul pouvoir, nulle liberté, « ce n'est pas moi qui prends l'initiative de la temporalité » (*ibid.*), et c'est en ce sens qu'il y a passivité. L'ek-sistence est d'abord donnée à elle-même, il y a une facticité originaire sur laquelle s'appuie l'ek-stase, il y a un sol de la temporalisation, et c'est ce sol, cette « situation » qui empêche l'ek-sistence d'être dispersion.

Cette facticité originaire est d'abord celle de la naissance. Elle se rappelle sans cesse en moi, et permet que je m'y rassemble comme présent. « Je n'ai pas choisi de naître » (*ibid.*), c'est cette facticité de notre être-donné qui « fonde notre activité... et notre passivité » (p.489).

On sait le rôle que joue également la naissance pour la pensée de la liberté dans *l'Être et le Néant*. Elle y est aussi conçue comme la facticité première, et depuis ce fait de la naissance, le pour-soi émerge de l'en-soi. La naissance est « néantisation première qui me fait surgir de l'en-soi que je suis de fait sans avoir à l'être » (*l'Être et le Néant* p. 376). Cette facticité du pour-soi, c'est cette « contingence » qui, toujours, nous ramène à l'en-soi « qui hante le pour-soi » (p. 121). Elle est fondamentalement notre « situation », c'est-à-dire « la contingence de notre liberté » (p. 544). Contingence, non pas au sens où nous pourrions ne pas être libres, car nous sommes « condamnés à être libres », mais au sens où notre liberté nous est donnée, au sens où la liberté, l'existence sont des faits, sans nécessité.

Mais, chez Sartre, la naissance se rapporte au passé, car elle est le passé du corps, le corps lui-même « comme facticité est le passé en tant qu'il renvoie originellement à une naissance » et la liberté réside dans ce dépassement du passé dans un présent néantisant qui le fera être comme passé, « ce qui est ne prend donc son sens que lorsqu'il est *dépassé* vers l'avenir. Ce qui est est donc le passé » (p. 554).

Pour Merleau-Ponty au contraire - et cette différence recouvre tout ce qui oppose les deux penseurs dans la conception de la liberté - la naissance se rapporte moins au passé qu'au présent.

Nous ne sommes pas nés un jour pour laisser ce fait derrière nous, « l'événement de ma naissance n'a pas passé » (*Ph. P.* p. 466). La naissance est l'inauguration d'une ouverture, d'une liberté, d'une temporalité mais en même temps leur enracinement dans une situation où la temporalité et la liberté trouvent leur sol de non-liberté. Si « l'événement de ma naissance n'a pas passé » c'est qu'« il engageait un avenir » (ibid.). La naissance n'est pas un simple commencement, elle est une origine, elle porte en avant de soi « une seule temporalité qui s'explicite à partir de sa naissance et la confirme dans chaque présent » (ibid.), elle porte la « cohésion d'une vie » en laquelle elle se rappelle en chaque moment comme la source vivante. Aussi est-ce par là que peut être compris le sens de la liberté. A la question « qu'est-ce donc que la liberté ? » Merleau-Ponty répondra par une compréhension de la naissance : « Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde » (p. 517), c'est là la clé du dernier chapitre de la *Phénoménologie de la Perception*.

C'est pourquoi également on ne saisit le sens de la liberté que comme liberté au présent, « en assumant un présent » (p.519). Si nous sommes liberté parce que nous sommes « surgissement du temps » (p.489), ce surgissement se fait depuis un présent, « c'est toujours dans le présent que nous sommes centrés » (ibid.).

C'est ici, dans l'articulation de la temporalité et de la liberté dans le présent, que la pensée de Merleau-Ponty trouve à se distinguer des analyses de *Sein und Zeit*.

Chez Heidegger l'unité du *Dasein*, « ce qui le sauve une fois pour toute de la dispersion » (*Ph. P.* p. 489) selon l'expression de Merleau-Ponty, nous l'avons déjà rencontré, c'est l'unité structurelle du souci. Mais celle-ci

n'est pas une forme immuable, ni un simple schème d'intelligibilité, ce qui la fait être et la délivre comme sens de l'ek-sister c'est la « décision résolue ». Le souci est « ce qui rend ouvert » le *Dasein* (*E. et T.* p.244). Cette ouverture est l'être-authentique du *Dasein* et « cette ouverture nous l'appelons la résolution » (p. 212). « La résolution est seulement l'authenticité... du souci lui-même » (p. 214). La résolution n'est donc pas une simple modalité de l'être-au-monde, elle est la vérité la plus originaire du *Dasein*, elle est l'être-soi-même ou l'être-au-monde authentique.

Cependant la résolution n'est encore en soi rien de déterminé, elle est au contraire l'indétermination existentielle même (p. 213), tout comme est indéterminée la situation qui est « le Là à chaque fois ouvert dans la résolution » (ibid.). C'est seulement dans la décision que la résolution est déterminée, celle-ci « "n'existe" que comme décision qui comprend et se projette » (p.238). Mais si la résolution est véritablement dans la décision, elle n'y est authentiquement que parce que le *Dasein* s'y ouvre « jusqu'à sa fin » (p.218), c'est-à-dire s'ouvre pour la mort. « La résolution devient authentiquement ce qu'elle peut être en tant qu'être compréhensif pour la fin, c'est-à-dire que devancement dans la mort » (ibid.). Et c'est enfin cette « résolution devançante » qui fonde existentiellement l'historialité en tant que celle-ci réside dans la répétition, « le fait que le *Dasein* se choisit ses héros » (p. 265), et dans cette « fidélité au répétable » qui est l'assomption d'un Destin.

Résolution devançante, c'est-à-dire ouverture à l'avenir. Etre à la mort, c'est pouvoir être à son à-venir comme destin⁷. En ce sens, il y a un primat de l'avenir comme vérité de l'historialité du *Dasein*, « l'histoire n'a son poids essentiel ni dans le passé, ni dans l'aujourd'hui... mais dans le provenir authentique de l'existence, lequel jaillit de l'avenir du *Dasein* » (p. 266).

Nous voyons alors très clairement ce qui oppose la pensée de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception* à la pensée de *Sein und Zeit* : le rapport de l'ek-sister à la mort et le primat qu'il accorde non à l'avenir mais au présent.⁸

La critique de Heidegger est avant tout une critique du destin qui « sauve de la dispersion ». Précisément il semble, aux yeux de Merleau-Ponty, sauver trop facilement, trop définitivement, « une fois pour toutes » (*Ph. P.* p.489) comme si, ayant une fois fait le choix de l'authenticité, étant entré en elle par la décision résolue et l'assomption d'un destin, l'existant n'avait plus qu'à poursuivre dans cette histoire qui s'ouvre ainsi à lui en

⁷ « Seul un étant qui est essentiellement AVENANT en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ETANT-ETE, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANE pour "son temps". Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique. » (*E. et T.* p. 265).

⁸ Voir la note sur la mort en fin de texte.

même temps que se refermerait sur lui son historialité. Ce qui serait alors incompréhensible c'est que la temporalité cesserait par là même d'être véritablement ek-statique, ouverture, et tout ce qui a été jusqu'alors compris d'elle paraît ici remis en question par ce choix par lequel nous sortirions « définitivement de l'inauthentique » (ibid.).

Est-ce là véritablement ce que nous dit Heidegger et y a-t-il dans *Sein und Zeit* une telle irréversibilité de l'engagement dans l'authenticité ? D'autre part la "décision résolue" peut-elle être prise au sens d'un acte de la volonté ? Si Heidegger dénonce par avance ce « contresens ontologico-existential » (*E. et T.* p. 214) n'est-ce pas précisément parce que les termes mêmes de résolution, de destin, de décision laissent place à une ambiguïté ?

La vérité et la non-vérité sont co-originares cependant, Heidegger le souligne, et bien plus, c'est la "résolution devançante" elle-même qui tient le *Dasein* « ouvert pour la perte constante... dans l'irrésolution du On » (p. 219). Irrésolution et inauthenticité sont ce que je suis "de prime abord et le plus souvent" loin d'en être jamais sauvé.

Quoiqu'il en soit de la lecture critique que fait Merleau-Ponty de Heidegger, ce qui est en jeu à travers elle c'est l'ouverture ek-statique qui, selon lui, ne peut se maintenir dans le primat accordé à l'avenir mais doit, tout au contraire, trouver dans le présent son sol qui sera sol de la liberté.

« C'est toujours dans le présent que nous sommes centrés » (*Ph. P.* p. 489)⁹. Si le présent est centre, c'est qu'il est le lieu de nos décisions et donc celui de notre liberté. Le primat du présent c'est bien le primat de la liberté.

Ce qui caractérise la liberté, c'est l'ouverture et la reprise en laquelle se réalise un choix. Celui-ci n'est pas le choix atemporel et absolu d'un libre-arbitre désincarné dans son indifférence. Certes, « il n'y a pas de cause qui puisse agir du dehors sur une conscience » (p. 506), mais cela ne signifie pas que la conscience soit l'inconditionné absolu. Une liberté absolue se contredit elle-même, c'est toujours dans une situation, dans ce qu'on fait valoir comme tel, et par rapport à un passé que la liberté s'exerce. « Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu » (p.517), mais il y a un passé, un « certain donné » qui forme « la base » du choix (p.519). C'est dans ce « donné » que nous irons puiser les motifs qui feront valoir notre passé comme passé-de-ce-présent, c'est lui qui fera notre situation comme sol de notre décision. « En assumant un présent, je ressaisis et transforme mon passé, j'en change le sens, je m'en libère, je m'en dégage » (ibid.).

Mais la reprise du passé ne peut valoir toutefois comme liberté que parce que notre situation est « toujours ouverte » (p.505). C'est « le libre projet de l'avenir » qui donne valeur au présent (p.506). Nous ne sommes pas

⁹ Rien, dans cette analyse du présent ne nous ramènera à l'analyse heideggerienne du « présent authentique » qu'est l'instant. Instant qui « se temporalise à partir de l'avenir authentique » (*E. et T.* p 238).

libres parce que nous serions de pures disponibilités d'être quoi que ce soit, nous sommes libres par et dans nos « engagements » (p.519) qui réalisent notre ouverture primordiale et nous sauvent « pour un temps » (p.489) par leur assomption du présent. Si la liberté peut s'exprimer en termes de spontanéité, cela ne signifie pas autre chose pour elle que d'être cet arrachement perpétuel qui se confond avec la déhiscence de la temporalité. Nous sommes libres « parce que nous sommes le surgissement du temps ».

2 — Temps et Etre. Le Visible et l'Invisible

C'est dans les notes pour les cours au Collège de France des années 1958-59 et 1960-61, et dans celles laissées autour du *Visible et l'Invisible* que reviendra, renouvelée, cette pensée du temps. Elle s'articulera alors autour de trois thèmes : une critique appuyée de la description husserlienne, une critique de la perspective de la *Phénoménologie de la Perception*, l'indication enfin de la nécessité de passer d'une pensée du temps comme sujet à une « ontologie du temps ».

Ces esquisses d'une réflexion nous laissent-elles penser à un bouleversement des analyses de la *Phénoménologie de la Perception* ? Et faut-il rejeter dans l'ombre cet ouvrage avec ses imperfections pour ne conserver comme pensée véritable de leur auteur que ses dernières avancées ?

Le chapitre qui, dans la *Phénoménologie de la Perception*, est consacré à la temporalité, malgré ses hésitations, recelait, comme nous l'avons vu, les éléments d'une compréhension véritable de la question du temps. Il achève l'ouvrage et, par là, se situe déjà au-delà de lui. La proximité retenue et critique avec la pensée de Heidegger y annonce par avance ce qui ne sera retrouvé qu'avec la dernière méditation inachevée : une pensée de l'Etre. Ce n'est donc pas une rupture, encore moins une réfutation que nous lisons dans le *Visible et l'Invisible*, mais un approfondissement et une radicalisation qui n'est pas sans faire penser au trop célèbre « Tournant » heideggerien : passage d'une phénoménologie encore mais qui déjà pointait vers l'ontologie, à une ontologie se saisissant en toute sa radicalité.

Ce qui unit les trois thèmes indiqués plus haut dans les notes de travail du *Visible et l'Invisible*, et ce en quoi ces notes s'éloignent le plus de la *Phénoménologie de la Perception*, c'est la mise en question du primat du présent.

Le primat du présent, c'est ce qui rattachait encore l'analyse de Merleau-Ponty aux *Leçons* de Husserl. « L'analytique intentionnelle sous-entend un lieu de contemplation absolue d'où se fait l'explicitation intentionnelle » (*V.I.* p. 297). La description husserlienne ramène à une conscience les rétentions et protensions et ne peut les concevoir que comme des « actes » de cette conscience. C'est précisément cette « Philosophie de la conscience » (*ibid.*) qu'il s'agit de dépasser afin de surmonter les difficultés de la *Phénoménologie de la Perception* : « les problèmes posés dans la

Phénoménologie de la Perception sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience"- "objet" » (p.253). Il est nécessaire d'amener les résultats de cet ouvrage « à explicitation ontologique » (p.237), mais cela ne demandera rien moins que de rompre avec la formulation husserlienne de la phénoménologie (p.298).

Cependant chez Husserl déjà le présent de la conscience comme source des protensions et des rétentions n'est-il pas « *Präsensfeld* » ? Certes, mais « considéré sans épaisseur » (p.227) nous dit maintenant Merleau-Ponty, car pensé précisément comme immanence de la conscience. Il s'agit alors de rendre au « champ de présence » son épaisseur temporelle, le penser comme transcendance d'une conscience (si toutefois il est encore permis de s'exprimer en terme de "conscience" comme il arrive encore à Merleau-Ponty de le faire dans ces notes), conscience qui ne coïncide jamais avec elle-même.

Tout ceci est-il radicalement différent de ce que remarquait déjà la *Phénoménologie de la Perception* en sa référence critique à l'égard du schéma husserlien ? Penser ainsi le présent, est-ce bien différent de le penser comme temporalisation, comme "champ de présence" au sens où l'entend déjà la *Phénoménologie de la Perception*, « présent (au sens large, avec ses horizons de passé et d'avenir originaires) » (*Ph. P.* p. 484-485) ?

Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que dans la *Phénoménologie de la Perception*, le présent, bien qu'il ne fût déjà plus présent ponctuel, gardait encore « un privilège » (p. 485) que nous avons vu. C'est ce privilège qu'il s'agit maintenant d'interroger.

Si le présent est "transcendant", comme la conscience, c'est que sa nature est toute dans l'échappement, « on sait qu'il n'est pas là, qu'il vient d'être là, on ne coïncide jamais avec lui » (*V.I.* p. 238).

N'est-ce pas dissoudre la notion de présent dans le flux de la durée ? Peut-on remettre en cause le "privilège" du présent tout en préservant le temps de la dispersion dont, dans la *Phénoménologie de la Perception*, il s'agissait de le sauver ? Il faut alors repenser le présent, repenser son "sens large" cette fois comme « présence à soi qui est absence de soi, contact avec soi par l'écart à l'égard de soi » (p. 246), et c'est le temps lui-même qu'il faut repenser.

Le présent ("champ de présence") ne serait pas s'il était sans horizons, « il est englobant » (p.249). Il faut revenir sur cette présence du passé au présent : Comment comprendre que le passé soit « encore présent » (p.237) ?

La *Phénoménologie de la Perception* avait déjà relevé l'unité du temps qui est « un seul phénomène d'écoulement » (*Ph. P.* p. 479) et qui fait que « le temps maintient ce qu'il fait être » (p. 480). Déjà le passage du temps n'était plus conçu comme succession mais comme « recouvrement du passé et de l'avenir à travers le présent » (*ibid.*). Mais cette conception était encore prise dans sa référence husserlienne et poussée d'autre part vers l'identité de la temporalité et de la subjectivité. Si l'unité du temps était rapprochée de « la plénitude de l'être » (p. 481), c'était aussitôt pour souligner que la subjectivité venait briser cette unité et « y introduire le non-être » (*ibid.*).

C'est cette unité qu'il s'agit d'assumer maintenant, unité de l'être, unité du temps qui se recouvre lui-même, du « temps comme chiasme » (*V. I.* p. 321).

En même temps qu'il critiquait l'analytique intentionnelle, prisonnière d'une philosophie de la conscience, Merleau-Ponty reconnaissait chez Husserl même le mouvement de son dépassement. Car il y a chez Husserl une pensée de l'écoulement, « Du phénomène d'écoulement nous savons que c'est une continuité de mutations incessantes qui forme une unité indivisible » (*Leçons...* par. 10 p.42). Cette pensée conduit à concevoir la simultanéité des moments du temps, simultanéité qui n'est pas simplement une présence du passé dans le présent mais une co-présence du passé et du présent dans une présence, un « présent dimensionnel » (*V.I.* p. 297) qui n'est pas le "présent empirique" mais le recouvrement mutuel du passé et du présent l'un par l'autre dans un unique « renvoi intentionnel ». Renvoi qui, s'il est « intentionnel », ne l'est nullement au sens où il serait l'acte d'une conscience mais en tant que mouvement du passé au présent, du présent au passé, « *Ineinander* » (ibid.), adhérence de l'un à l'autre, « chacun enveloppé-enveloppant, -et cela même est la chair » (p.321).

Sommes-nous parvenus ainsi à une compréhension claire du temps ? Certes pas. « L'idée du chiasme » est « idée que toute analyse qui *démêle* rend inintelligible... Il s'agit de créer un nouveau type d'intelligibilité » (p. 322), c'est cette voie que poursuivait Merleau-Ponty dans les cours de ses dernières années.

« Le temps sera gonflement ou "bourgeoisement" de l'être », le temps est « *Gegend* » (*Notes des cours au Collège de France 1958-59*. Editées par S.Ménassé, Gall. 1996, p.136). Temps « élément », « temps-magma », « qui mêle ses dimensions et se fait partout à la fois » (*Notes.. 1960-61*, p.207). Penser le temps comme série, c'était présupposer des présents successifs qui s'alignent selon une « perspective italienne » (ibid.), mais les présents ne s'enchaînent pas ainsi, ils ne sont pas « conciliables dans une vue unique » (ibid.). Chaque présent nouveau annule les présents-passés en ce sens qu'il les englobe, les « tient dans sa profondeur » (p.208) : il n'y a pas succession mais simultanéité au sens de la coexistence dans le temps de « présents impossibles » (p.207).

On ne pouvait tirer une ligne du passé au présent que parce qu'on les supposait extérieurs l'un à l'autre, "avant" puis "après", l'un excluant l'autre, l'un naissant de la mort de l'autre. Mais en réalité le passé est dans le présent même, ou mieux, ils sont dans le même, le même se déployant dans sa différence. « Donc il n'y a pas la ligne ou la série du temps, mais un noyau transtemporel - Visible ou Monde - une sorte d'éternité » (p.209).

De l'intentionnalité à l'ekstase, Heidegger n'a jamais conçu que l'on puisse passer autrement que par un saut, comme nous le rappelait Jean Beaufret : « qui n'a pas fait le saut ne peut comprendre » (*Dialogue avec Heidegger*, 3, de Husserl à Heidegger, p. 114).

C'est ce passage pourtant que tentait Merleau-Ponty dans le chapitre de la *Phénoménologie de la Perception* que nous avons lu¹⁰.

Était-il possible de tracer une autre voie que celle de la rétrocession heideggerienne dans sa brutalité ? A la lecture des notes du *Visible et l'Invisible*, s' il peut sembler que Merleau-Ponty en soit venu, lui aussi, à la question de l'Être par une conversion rompant radicalement avec sa pensée antérieure, celle-ci pourtant n'était pas sans l'annoncer, sans tendre vers ce questionnement. Et même s'il était vrai qu'il faille comprendre sous le signe de la rupture les derniers essais de cette pensée, il n'en resterait pas moins que c'est dans la voie ouverte par le chapitre sur la temporalité de la *Phénoménologie de la Perception* que Merleau-Ponty y est parvenu, que sa pensée s'y est creusée et enrichie. C'est là que Merleau-Ponty a trouvé non seulement à dépasser l'opposition classique de l'empirisme et de l'idéalisme, mais également à dépasser, de l'intérieur, son héritage husserlien. Le *Visible et l'Invisible* et les cours du Collège de France nous donnent bien des pistes, et même plus que cela, dans lesquelles suivre cette pensée jusque dans son inachèvement, le développement de la question du Temps et de l'Être l'eut éclairée, semble-t-il, d'une lumière décisive.

Ainsi se dessine l'unité profonde de cette œuvre et, dans son progrès, dans ses retours critiques mêmes, la poursuite d'une même attention à l'expérience du temps s'exhaussant à son propre sens.

Ainsi se dessine également le lieu propre de cette pensée, dans une fidélité à la phénoménologie husserlienne jusque dans son dépassement et dans l'écoute attentive de la parole heideggerienne.

¹⁰ En 1958-59 encore, dans son cours au Collège de France, Merleau-Ponty se situant par rapport à Heidegger, relève chez celui-ci la recherche « d'une expression directe du fondamental » qui le condamne presque au silence, par opposition à quoi sa propre recherche, avec « la même attention au fondamental », tente de se « maintenir au contact des êtres », poursuivant « l'exploration des miroirs de l'être » (*Résumés de cours*, ed.Gallimard, p.156)

Note sur la mort :

Avec Sartre, Merleau-Ponty rapproche mort et naissance. Vivant de cette vie humaine qu'est l'ek-sistence, je suis ouvert au monde comme à un « champ transcendantal » de la présence, et l'absence, sous ses deux formes de l'avant et de l'après de ma présence-au-monde, de la présence du monde, ne peut être conçue. Elle n'appartient ni au monde, ni à mon existence, elle est exclue de leur co-appartenance. Véritablement donc la mort n'est rien pour nous, elle n'est pas de ce monde, mais d'un autre, celui de l'en-soi brut, elle est la figure de la facticité la plus nue.

Exister, comme le veut Sartre, c'est donc vivre comme si l'on ne devait jamais mourir. Je ne saisis mon existence que portée en avant de soi, toujours, sans terme, dans un mouvement indéfini. La mort surviendra en plus, elle ne sera même pas le triomphe du rien, du Néant, la mort sera seulement la victoire de l'en-soi, la régression, le repli de l'existence sur le simple vivre-et-mourir organique.

Cependant, pour Merleau-Ponty, si la mort est bien un « avenir inaccessible » (*Ph. P.* p. 418) elle est « toujours à l'horizon de mes pensées » (ibid.), non comme objet car « je ne puis penser ni le commencement ni la fin » (ibid.), mais comme « essence », « atmosphère » dans laquelle se meut ma vie, angoisse.

De cette «atmosphère», de cette «angoisse», Merleau-Ponty ne nous dit pourtant pas quel rapport elle entretient avec mon ouverture, avec mon ek-sistence, il n'est pas trace ici d'une reprise de la pensée de Heidegger de l'être-pour-la-mort. Au contraire, si angoisse il y a, si «atmosphère de mort» il y a, c'est non pas comme ouverture première mais parce que j'ai « le sentiment de ma contingence » (ibid.). Ce sentiment ne m'est pas donné par ma mortalité, c'est lui au contraire qui est premier et me fait mortel.

Je me sais mortel parce que je me sais contingent et non l'inverse car la contingence est moins possibilité de n'être pas que possibilité d'être autre : je suis, et ne suis que « une perspective » qui s'ouvre et ouvre le monde ; je suis fini, laissant place à d'autres fins, regard laissant place à d'autres regards, présence à côté d'autres présences. La finitude de mon être-au-monde se heurte avant tout à la présence d'autrui. Et si cette finitude devait s'enraciner dans la facticité, ce serait plutôt dans celle de la naissance que dans celle de la mort. La naissance ouvre une histoire. « Dans la maison où un enfant naît, tous les objets changent de sens... » (*Ph. P.* p. 466), la mort vient non pour la clore, mais pour l'interrompre comme le non-sens triomphant du sens. (voir l'article de Henri Birault : *Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre* in *Autour de Jean-Paul Sartre*, Gallimard coll. Idées 1981).
