Le temps

Notes sur la temporalité chez Merleau-Ponty

Patrick Leconte

Philopsis : Revue numérique
https://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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

« 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.

Patrick Leconte © *Philopsis* – Tous droits réservés

A l'autre bout de l'oeuvre 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 oeuvre ? 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, co-naissance 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 aperçu:

Patrick Leconte © *Philopsis* – Tous droits réservés

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). 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'autre 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.).

Patrick Leconte © *Philopsis* – Tous droits réservés

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 ecceité » (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).

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" 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).

Patrick Leconte © *Philopsis* – Tous droits réservés

« 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.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Patrick Leconte © *Philopsis* – Tous droits réservés