

Temps et vérité chez Merleau-Ponty

Damien Auvray¹

L'expérience de la vérité a quelque chose de miraculeux. Alors que tout montre la marque du temps, la vérité semble l'annuler et nous faire participer à un monde atemporel vers lequel elle fait passage. C'est qu'en effet la vérité est toujours d'un ordre de l'idéalité qui transcende le temps. Monde d'abord des vérités rationnelles, à l'image des vérités mathématiques : il sera toujours vrai que la somme des angles d'un triangle équivaut à deux droits. L'essence s'oppose à la réalité sensible comme l'immuable au changeant. Mais il n'est pas jusqu'aux vérités empiriques, même les plus humbles qui ne dépassent le temps : il sera toujours vrai que ce stylo fut sur cette table à 2h30. Ainsi, si la réalité change, la vérité reste. Nous faisons l'expérience que nous sommes éternels. Car si tout passe, si l'acte même de l'esprit qui conçoit est lui-même temporel, son concept est idéal et échappe au temps. De plus c'est cette idéalité qui permet l'accord des esprits : dans un même moment historique d'abord, puisque la vérité est ce qui unit les esprits dans le Même. A travers le temps surtout : si je lis aujourd'hui Platon, c'est que je peux comprendre les mêmes vérités. L'atemporalité du vrai permet la communication des esprits au-delà du flux historique. Ainsi c'est l'immutabilité des idées qui permet une communication sans équivoque ; c'est parce que nos idées se maintiennent hors du temps, dans leur identité à elles-mêmes qu'il peut y avoir une communion des pensées. La vérité, c'est la pensée telle qu'en elle-même l'éternité la change.

Et pourtant une telle évidence merveilleuse n'est pas satisfaisante car loin de permettre de penser le lien entre finitude et infini, elle opère une coupure entre un infini auquel revient toute la positivité et une finitude pensée de manière négative. Supprimant ainsi toute positivité à la finitude, elle annule toute créativité au temps, qui est renvoyé au mieux à la maturation psychologique des idées vraies et à leur reconnaissance. Elle rend également contingentes la pluralité des pensées et l'intersubjectivité au profit d'une pensée éternelle

¹ Damien Auvray est professeur agrégé de philosophie.

assurant la communion des pensées dans le Même. Bref elle se paye d'une dévalorisation radicale de l'expérience, ce, d'ailleurs le plus souvent, en toute conscience. Or cette conception se retrouve dans la croyance qui pense le monde comme une réalité en soi dont l'esprit devrait tirer les vérités, toujours vraies puisque préexistantes à leur découverte. Le temps est dépourvu de créativité réelle, puisqu'il ne consiste que dans la capacité à mettre à jour ce qui est déjà là. Pour l'Être, le temps est une passion inutile.

La philosophie de Merleau-Ponty consiste au contraire à s'installer dans le temps et dans l'expérience, cela non en raison d'une quelconque primauté de l'existentiel et du vécu concret, mais parce que, comme l'avait posé Husserl, et Kant avant lui, c'est toujours sur la base de l'expérience que doit pouvoir se donner ce qui transcende l'expérience. " Toute autre vérité, au nom de laquelle je voudrais dévaluer celle-ci (*scilicet* la pensée de l'expérience) si elle veut pour moi s'appeler vérité, doit s'accorder avec la pensée 'vraie' dont j'ai l'expérience " (*Phénoménologie de la perception*, p.456). Ainsi je peux imaginer des anges, ou des martiens, ou une pensée divine avec une autre logique que la mienne, mais c'est toujours sur la base de ma pensée que je devrais pouvoir y avoir accès. En ce sens mon expérience est bien contingente mais c'est cette " contingence ontologique, celle du monde lui-même ... qui fonde une fois pour toutes notre idée de vérité " (*ibid.*). C'est donc à partir de notre expérience, c'est-à-dire de la manière dont se donnent à nous les choses du monde phénoménal, que peut se donner à nous ce qui la transcende. Si donc la vérité dépasse le temps, encore faut-il voir comment s'articule ce qui transcende et ce qui est transcendé. Comment peut se donner à nous un ordre de la vérité sur la base d'une expérience fondamentalement temporelle ? Quelle est l'articulation entre temps et vérité ? Il s'agit alors de rendre compte à la fois de la transcendance de la vérité, qu'elle est un phénomène original qui se laisse penser comme annulation du temps, comme éternité, et pourtant que c'est encore à partir du temps que peut s'instituer ce phénomène. Question qui d'une part est interne à la problématique merleau-pontienne puisqu'une fois posée la primauté du sensible temporel, il faut encore se demander quel statut donner à la vérité conceptuelle ; et c'est d'ailleurs cette question qui commandera les œuvres postérieures à la *Phénoménologie*. Question surtout qui commande la conception que nous avons de la vérité et en conséquence le statut métaphysique qu'une telle conception implique quant à l'homme et au monde. Car on peut penser que l'idée de vérité, plus qu'un problème épistémologique, est le lieu même de la métaphysique dans la mesure où c'est à partir d'elle que peut prendre sens le 'méta' du métaphysique : penser le rapport entre temps, monde et vérité, c'est penser le sens du monde, de la phusis, et de ce qui est éventuellement au-delà.

I. L'enracinement temporel de la pensée : le présent vivant

Le lien entre vérité et temps, c'est d'abord pour Merleau-Ponty que la pensée s'enracine dans un monde sensible temporel qui est la donation primitive dont les formes les plus hautes - et en particulier l'activité scientifique qui en recherche les lois ou l'intuition catégoriale qui en saisit les essences - sont des élaborations et à ce titre en sont dérivées (ce qui ne veut pas dire qu'elles lui soient réductibles). " Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde d'avant la connaissance dont la connaissance parle toujours et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante " (*P.P.* Avant propos III). Le vocabulaire et l'idée sont husserliens : c'est la perception qui permet le remplissement de l'intention signifiante parce que c'est sur la base de la donation sensible que l'intuition catégoriale se donnera les essences par variation imaginative. Et c'est encore à partir d'elle que pourra s'élaborer, de manière aussi critique et abstraite que l'on veut, avec toutes les

ruptures épistémologiques souhaitées, quelque chose comme une science. Le monde sensible n'est qu'un fait, nous pourrions avoir une autre organisation de notre représentation, mais c'est à partir de ce fait que peut se constituer toute chose. Si on veut, avec un autre vocabulaire : une intuition sans concept est aveugle, mais un concept sans intuition est vide.

L'analyse est husserlienne mais Merleau-Ponty l'outrepasse : car si la perception renvoie bien à un pôle subjectif, celui-ci renvoie à un monde qu'il ne constitue pas, parce que le monde reste toujours résiduel, parce que si c'est bien la réflexion qui pose le monde irréfléchi, c'est pour voir qu'elle est justement réflexion sur un irréfléchi, que celui-ci est impossible à strictement réduire et à constituer et qu'ainsi " le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité de la réduction complète " (P.P. A.P.VIII). En effet la perception découvre le monde comme toujours déjà là, comme le fond imperçu à partir duquel toute figure peut apparaître, comme l'irréléchi originaire au cœur de la réflexion, ce que *le Visible et l'invisible* appellera l'Être sauvage qui a toujours déjà précédé la conscience et la visée que je peux en prendre, ce en deçà de quoi je ne peux régresser².

Or cet Être, c'est, on le verra, le temps. De ce point de vue, le corps apparaît, non comme un sujet thétique, ni même, montreront les dernières œuvres, comme un sujet incarné, pré-thétique, mais comme la sensibilité, c'est-à-dire " la déhiscence " de l'Être, son auto-affectation temporelle, son passage à la visibilité, la passivité originaire (la souffrance) qui le rend sensible.

Cette conception du corps, Merleau-Ponty la forge à partir de l'analyse, là encore husserlienne, du corps propre (ou corps phénoménal) qui assure notre incorporation, notre inhérence au monde. En effet, dans les termes de la première philosophie de Merleau-Ponty, ce corps est à la fois du côté de 'l'objet', du monde, puisqu'il en est, mais déjà du côté de la pensée, du 'sujet', puisque c'est à partir de lui que tout s'organise. Il n'est pas dans le temps mais ce qui est la source du temps, puisque c'est lui qui institue un maintenant, un hier et un demain, il n'est pas dans l'espace mais source de l'espace puisque c'est lui qui institue un ici à partir de quoi se donneront des là-bas. Ni strictement objet ni strictement sujet puisque, de touchant, exerçant la subjectivité, il peut devenir touché, tombant ainsi dans le monde³ ; mais scission, déhiscence qui institue l'un et l'autre, entre-deux. Il est la source d'" une unique structure qui est la présence " (P.P. 492) dont le sujet et l'objet sont " comme deux moments abstraits " (*ibid.*), le 'j'y suis' de l'être-au-monde heideggerien qui est aussi un 'j'en suis', un être dans le monde qui impliquera ce que Merleau-Ponty appellera une endo-ontologie (ou intra-ontologie), une ontologie qui se fait de l'intérieur de l'Être.

Ainsi mon corps met en perspective tout ce qui est, il creuse de son sillage l'Être ou plus exactement il est un " rayon " de l'être, son pli, lorsque l'Être se rabat sur lui-même. Tout rapport à l'être se fait de quelque part. Cette table que je vois, c'est toujours sous un certain profil. La perception me donne la chose par esquisses qui sont en nombre infini, horizon ouvert de mon exploration et de celle des autres. La chose se donne comme transcendante dans la mesure où elle n'est jamais totalement, dans la mesure où elle est inachevée. Sa présence est aussi bien son absence, sa visibilité une invisibilité. L'inachèvement n'est pas un défaut provisoire de la chose ou du monde, mais son mode de donation comme transcendant et en retrait, comme ne se donnant dans la présence qu'avec

² À ce titre il n'y a ni survol de l'être, ni néant pur : Merleau-Ponty est proche de Bergson lorsque celui-ci fait la critique de l'idée de néant qui ne peut être première mais suppose un être qui est nié. Pour Merleau-Ponty le néant est interne à l'être.

³ Pour Husserl cette analyse ne concerne que la mondanisation de la conscience qui reste l'instance constituante. Pour Merleau-Ponty cette analyse *destitue* la conscience de son rôle de constitution. Nous ne sommes plus dans une phénoménologie de la conscience mais dans une ontologie phénoménologique où le corps est l'expression de la sensibilité du monde, d'un visible et d'un tangible en soi que Merleau-Ponty nommera chair.

tact et en se retirant. Il y a donc illusion à croire que nous pouvons atteindre une chose en soi, au sens d'une chose indépendante de tout point de vue et donc totale. " Voir, demande Merleau-Ponty, n'est-ce pas toujours voir de quelque part ? Dire que la maison elle-même n'est vue de nulle part, n'est-ce pas dire qu'elle est invisible ? " (P.P.81). Tout rapport à l'Être est fondamentalement perspectif et renvoie à une situation qui est la forme même de la finitude, qui n'est pas seulement le fait négatif d'être limité mais ce à partir de quoi je peux avoir accès au reste. Le temps est alors la forme de notre rapport à ce qui est parce que d'une part il définit cette inhérence:être du temps, c'est être d'un temps, la source du temps, c'est le champ de présence ; et d'autre part il détermine la chose comme maintien (le passé) et inachèvement, donnant toujours à voir (futur).

On voit qu'il y a illusion du survol: nous ne voyons pas de nulle part, toute vue est perspective, il n'y a pas un point de vue de Sirius qui nous permettrait de saisir l'objet tel qu'il est en soi. Les sciences elles-mêmes sont un type d'approche, loin d'être le langage pur de la réalité en soi, et les sciences contemporaines ont permis de prendre davantage conscience de l'importance des considérations de perspective et d'observation, de conditions d'échelle, etc. Pour utiliser une image de Leibniz, nous voyons la ville de différentes positions, et c'est pourtant la même ville, sans qu'il y ait un lieu où on l'observerait telle qu'elle est en soi : son survol serait encore une perspective. Et il faut ajouter, contre Leibniz, que la ville n'est pas le géométral de ces vues puisqu'elles sont par principe inachevées et donc infinies. Il faut donc se débarrasser de l'illusion d'une réalité en soi que la pensée viendrait rejoindre hors de toute perspective ; paradoxalement cette réalité serait l'objet $X = O$, un néant puisque pour être en soi, elle ne devrait contenir aucune détermination qui lui assigne un point de vue.

On ne survole donc pas le temps et c'est à partir de la présence que peut se constituer pour nous un rapport en vérité à ce qui est. " C'est dans 'mon champ de présence' au sens large - ce moment que je passe à travailler avec, derrière lui, l'horizon de la soirée et de la mort -, que je prends contact avec le temps, que j'apprends à connaître la source du temps " (P.P. 475). Ici encore Merleau-Ponty reprend une idée de Husserl en la radicalisant. Pour Husserl tout rapport à ce qui est renvoie à la conscience qui le pose dans ses actes, mais dès les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, la conscience apparaît en son fond comme présent vivant, champ de présence dans lequel le temps se fait dans la triple dimension d'un maintenant qui retient son passé, anticipe son avenir et ne tient que par son éclatement, identité différenciée qui, elle, ne passe pas, mais qui est ce en quoi tout passe. La conscience est temporalité comme rapport différencié à soi. De même Merleau-Ponty peut dire que la conscience est le " mouvement même de la temporalisation " (P.P. 485-486) parce qu'elle se constitue comme auto-affectation dans le passage par lequel l'impression devient son propre objet dans la rétention qui la garde et du futur qu'elle anticipe. Mais plus nettement que Husserl qui veut maintenir le primat de la conscience, Merleau-Ponty insiste sur le caractère premier du temps qui est en deçà de la conscience. " Ce qu'il y a, ce n'est pas un présent avec des perspectives de passé et d'avenir suivi d'un autre présent où ces perspectives seraient bouleversées, de sorte qu'un spectateur identique serait nécessaire pour opérer la synthèse des perspectives successives : il y a un seul temps qui se confirme lui-même " (P.P. 481). Husserl reste prisonnier dans son schéma du temps d'un maintenant ponctuel qui projetterait des intentionnalités longitudinales vers le passé et le futur, comme s'il s'agissait encore d'actes de la conscience. Son présent manque d'épaisseur, dira Merleau-Ponty. C'est pourquoi celui-ci va distinguer une synthèse d'identification où la conscience se rapporte au temps de manière active dans une intentionnalité agissante, et une synthèse de transition, que nous ne faisons pas mais qui nous fait. Le temps est au-dessous de la conscience, il est la vie comme le mouvement avant la conscience par lequel quelque chose peut se donner à nous. La subjectivité ce n'est pas la conscience, c'est le temps comme auto-

affectation, comme en sens inverse, le temps est subjectivité corporelle puisque, on l'a vu, c'est elle qui lui donne un sens, un hier et un demain.

C'est donc sur la base du présent vivant qu'il faut comprendre comment peut se donner quelque chose en vérité. Le problème est de savoir comment, ayant accès à l'Être à partir d'un certain champ de présence que dessine notre perspective, nous sommes capables de nous détacher de cette perspective pour penser l'Être tel qu'il est. Comment comprendre ainsi que d'ici et de maintenant, nous puissions être de nulle part et de toujours ? Comment expliquer que " paradoxalement il y a pour nous de l'en soi " (P.P. 486) ? Ne retombons-nous pas dans l'idée d'une vérité objective, idéale, qui surplomberait le temps ? En réalité " il ne (...) reste plus qu'à définir une vérité dans une situation " (Signes 137).

Pour penser une telle vérité, il faut comprendre 1) que ma perspective n'est pas close sur elle-même mais qu'elle ouvre sur d'autres perspectives, ce qui est le problème de l'intersubjectivité, 2) qu'ainsi elle accède à la virtualité qui me délie de ma situation, 3) et enfin que par là elle laisse la place à une objectivation et une totalisation de sorte que le présent vivant se sublime dans une vérité transtemporelle, que mon maintenant est pour toujours.

II. L'ouverture à la totalité

1. L'intersubjectivité

Une fois encore Merleau-Ponty constitue sa réflexion dans la lecture de Husserl. On sait que pour celui-ci il s'agit de constituer l'autre comme autre à partir de ma sphère propre. C'est de ma perspective, de mon ici que je pose un là-bas susceptible d'être compris comme le ici de l'autre. C'est sur la base de l'ego que se donnent d'autres perspectives qui décentrent ainsi la mienne, nous donnant accès à un univers objectif. Merleau-Ponty reprend l'analyse : c'est à partir de ma subjectivité, de ma perspective que l'autre peut se donner. Mais l'analyse de la perception permet une nouvelle fois de radicaliser l'analyse et de réinterpréter l'intersubjectivité. Car justement ma perspective n'est pas celle d'une conscience constituante, elle n'est pas encore le cogito qui veut, évalue, choisit, mais comme perception elle a lieu " dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme " (P.P. 249). En tant que tel, ce n'est pas le Je qui perçoit mais la perception est celle du corps en général, du " on ". " Je ne peux pas dire que je vois le bleu du ciel au sens où je dis que je comprends un livre ou que je décide de consacrer ma vie aux mathématiques " (*ibid.*). Dans *l'Œil et l'esprit*, Merleau-Ponty radicalisera encore l'analyse et dira que c'est la chose qui se voit en moi-même (O.E. 28-31) et déjà le " Doute de Cézanne " citait le peintre qui disait : " Le paysage se pense en moi et j'en suis la conscience " (*Sens et non-sens*, 30). Ainsi lorsque je vois, ma vision n'est pas close sur elle-même mais renvoie à une visibilité en général, à une corporéité ouverte sur d'autres perspectives, sur un Être " à plusieurs entrées ". Lorsque je vois cette table, je la vois comme portant en elle d'autres vues, d'autres perspectives. " Sans doute je ne le vois (le monde perçu) que sous un certain angle et j'admets qu'un spectateur autrement placé aperçoive ce que je ne fais que deviner. Mais ces autres spectacles sont actuellement impliqués dans le mien comme le dos ou le dessous des objets est perçu en même temps que leur face visible " (P.P. 330). Ainsi ma perspective est participation à une intercorporéité, à ce que *Le visible et l'invisible* appellera la chair qui est accessible à une multiplicité de points de vue. C'est bien la subjectivité qui pose autrui, mais

celle-ci n'est pas une monade fermée sur elle-même⁴, elle se découvre greffée sur une visibilité en général qui laisse la place à d'autres perspectives.

Le rapport des esprits dans le dialogue offre la même expérience d'un enchevêtrement entre moi et autrui. Quand je parle à autrui, je pense en fonction de lui qui lui-même parle en fonction de ce que je pense. Il y a une distance, écart, pluralité, sans quoi il n'y aurait pas dialogue, la distance est infranchissable parce que constitutive, et l'idée d'une vérité atemporelle et sans perspective anéantirait l'idée d'autrui. Mais ma perspective n'est pas enfermée en elle-même, elle est susceptible d'être comprise et transformée par l'autre. "La parole d'autrui non seulement réveille en moi des pensées déjà formées, mais encore m'entraîne dans un mouvement de pensée dont je n'aurais pas été capable à moi seul, et m'ouvre finalement à des significations étrangères" (*La prose du monde*, 165). Le dialogue montre ainsi qu'il n'y a pas de vérités en soi, d'idées atemporelles qui n'auraient plus qu'à être dévoilées. Ma pensée est sans cesse dessaisie par celle d'autrui - et réciproquement - puis se reprend de sorte que la signification est toujours au-delà de ce que nous pensions initialement. Il y a là une expérience d'une pensée qui se fait à partir de soi, et il n'y a bien de penser que par soi-même, mais cette pensée est toujours retransformée de sorte que ma perspective est sans cesse décentrée et intègre en soi les autres. Là encore on trouve l'expérience d'une intersubjectivité qui renvoie elle-même à une transcendance de la pensée au-delà de la conscience. C'est bien dans l'au-delà de nous-mêmes que nous communiquons.

Ce décentrement de chaque perspective, cette possibilité qu'elles ont de se comprendre, au sens propre, ouvre un monde en vérité. La vérité c'est, on le sait, l'universel, et elle s'oppose comme '*koinos topos*' à '*l'idios kosmos*' (*O.E.* 28), au monde de l'"idiot", de l'enfermement. Reste qu'il n'y a pas lieu de réaliser ce monde vrai au delà des perspectives et des temporalités. "Nous avons l'expérience non d'un vrai éternel et d'une participation à l'Un, mais des actes concrets de reprise par lesquels, dans le hasard du temps, nous nouons des rapports avec nous-mêmes et avec autrui, en un mot d'une participation au monde, l'être-à-la vérité n'est pas distinct de l'être au monde" (*P.P.* 452).

On voit le renversement opéré par Merleau-Ponty : c'est bien à partir d'une situation que se fait notre rapport à la vérité mais le propre de cette situation c'est de pouvoir se décontextualiser. Étant d'une perspective, nous voyons à partir d'autres perspectives. Étant d'un lieu nous nous posons par rapport à d'autres lieux. Étant d'un temps, nous nous rapportons à d'autres temps et nous pouvons nous penser par rapport à d'autres temps. "Les autres situations deviennent des variables de ma situation, avant que la mienne devienne variable de celles des autres" (*S.* 138). C'est ce que plus tard Merleau-Ponty appellera réversibilité. Il y a donc une variation qui nous fait accéder à des idéalités. C'est dans cet entrecroisement, cette réversibilité, que peut se donner à nous un monde objectif. L'objectivité n'est pas qu'il n'y ait ni espace ni temps, en soi intemporel, c'est à partir de ma situation que je suis capable d'ubiquité et ainsi de penser d'autres espaces et d'autres lieux. C'est pourquoi le monde humain est celui du possible, du virtuel.

2. La virtualité

Le chapitre "la spatialité du corps propre et la motricité" de la *Phénoménologie* développe longuement le cas d'un malade nommé Schneider : celui-ci n'est capable d'assumer une situation ou une fonction que lorsqu'il les vit effectivement. C'est ainsi que, maroquinier, il est capable de couper et de coudre le cuir. Mais il est incapable de décrire dans l'abstrait ces comportements, non par une inaptitude intellectuelle puisqu'il est capable

⁴ Malgré cela, il y a un leibnizianisme de Merleau-Ponty : la finitude est radicale, l'Être est perspectif, mais chaque perspective est ouverte sur le tout. Cependant chez Merleau-Ponty la totalité n'est pas en acte.

de nommer dans l'abstrait les essences des objets, mais sans que la reconnaissance des significations suggère un comportement. C'est que sa motricité est limitée à un seul monde, celui du maroquinier, dont le sens est univoque et figé. Au contraire " le corps chez le sujet normal n'est pas seulement mobilisable par les situations réelles qui l'attirent à elles, il peut se détourner du monde (...) et plus généralement se situer dans le virtuel " (*P.P.* 126). Ainsi à l'opposé du malade ou, relativement, de l'animal, l'homme normal peut multiplier à l'infini les mondes possibles. Et, par là, au-delà de cette multiplicité, il devient capable de " cette vision qui va jusqu'aux racines " et peut " s'enfoncer dans les choses sans rien en attendre que la vérité " (*S.N.S.* 28), c'est-à-dire prendre le monde pour lui-même.

On peut comprendre alors le sens de la réduction phénoménologique : elle est le mouvement qui nous permet de dégager ce qui structure le monde parce qu'" elles (les certitudes vécues) vont de soi, passent inaperçues et que pour les réveiller et pour les faire apparaître, nous avons à nous en abstenir un instant " (*P.P.* A.P.VIII). La réduction est donc bien mise en suspens⁵, qui laisse être ce qui est, qui ne se contente pas de vivre mais le fait apparaître dans son mode propre de donation. Elle est bien constitutive de la phénoménologie et de la vérité comme mise à jour de ce qui est comme c'est. Mais les significations, les essences ainsi dégagées, ne sont pas un autre monde que celui de l'expérience. En cela Merleau-Ponty peut dire que " la méthode éidétique est celle d'un positivisme phénoménologique qui fonde le possible sur le réel " (A.P.XII), parce que loin que le réel soit une occurrence des idéalités vraies, ces idéalités vraies ne sont que le possible du réel : " Le monde est le réel dont le nécessaire et le possible ne sont que des provinces " (*P.P.* 456). L'accès à la vérité ne consiste pas dans le passage à des vérités éternelles, elle consiste à penser le monde temporel pour en découvrir les essences.

L'implication des perspectives les unes dans les autres et la virtualisation qui libère les possibles du réel rendent ainsi possibles l'objectivation et la totalisation du monde.

3) objectivité et totalité

Il y a un paradoxe de la totalité que la perception nous enseigne. D'une part chaque perspective renvoie à d'autres à l'infini et ainsi la totalité n'est que présomptive. Elle n'est que l'horizon téléologique d'une exploration concordante. Et pourtant malgré cet inachèvement la chose nous est donnée en elle-même, absolument. Chaque profil est la chose. Ainsi alors que la croyance en la chose et au monde semble impliquer une synthèse achevée, le perspectivisme oblige à les penser comme inachevées. Ce paradoxe, c'est celui de la foi originaire qui pose ensemble la donation absolue de la chose et sa donation toujours partielle. Or ce paradoxe s'explique si " nous opérons dans le temps et si nous réussissons à comprendre le temps comme la mesure de l'être " (*P.P.* 381). En effet le présent vivant est contraction du temps : " Quand je me mets à percevoir cette table, je contracte résolument l'épaisseur de ma durée écoulée depuis que je la regarde, je sors de ma vie individuelle en saisissant l'objet comme objet pour tous, je réunis d'un seul coup des expériences concordantes mais disjointes et réparties en plusieurs points du temps et en plusieurs temporalités " (*P.P.* 50). A ce titre la perception installe en nous l'idée de vérité comme le passage " des phénomènes de mon présent et de mon passé, de ma durée et de celle d'autrui " (51) à la présence de la chose comme déterminée, comme présence pleine. Si le temps est flux, il est aussi présent vivant qui ne passe pas, retient la chose ou l'idée et empiète sur son avenir, les maintenant dans le flux. " Ainsi il est essentiel au temps de se ressaisir lui-même à mesure qu'il se quitte et de se contracter en choses visibles, en évidences de première vue "

⁵ Et non mise en doute : le doute présuppose une idée de l'être comme indubitable au lieu de laisser être l'étant comme il se donne, par exemple aussi bien comme douteux que comme certain.

(P.P. 452). Car il en est de même de la pensée, et la vérité perceptive apparaît comme le modèle de toute vérité : une pensée possédée est une autre forme de la contraction du temps qui, par la parole, on le verra plus loin, saisit un flux du temps. Par la parole en effet je contracte en une évidence une signification qui reprend et transforme du sens déjà formé et l'ouvre à un avenir. Aussi cette évidence est-elle toujours opaque, jamais strictement possédée et transparente à elle-même. “ Je dis que ‘j’attends depuis longtemps’ ou que quelqu’un ‘est mort’ et je crois savoir ce que je dis. Cependant si je m’interroge sur le temps ou l’expérience de la mort qui étaient impliqués dans mon discours, il n’y a plus qu’obscurité dans mon esprit ” (448). En ce sens il n’y a pas d’évidences insécables, simples et intuitives. Toute pensée réunit une infinité de pensées, n’est qu’une concrétion, qu’une cristallisation du langage comme la chose est la concrétion d’une visibilité générale. La vérité est donc cet acte créateur par lequel des paroles ou une vision saisissent ce qui est à penser ou à voir, mais sans que je puisse pleinement les expliciter. “ En somme, dit Merleau-Ponty, nous rendons au Cogito son épaisseur temporelle. S’il n’y a pas un doute interminable et si ‘je pense’, c’est que je me jette dans des pensées provisoires et que je surmonte la discontinuité du temps ” (P.P. 457). C’est pourquoi la pensée tend à s’oublier comme genèse et se donne comme éternelle. Car, une fois produite et contractée, elle se donne comme disponible. Nous disposons de la signification comme si elle avait été depuis toujours. Mais c’est oublier l’effort de la parole qui, à partir des significations disponibles, produit la nouvelle signification dans un présent vivant qui “ reprend l’héritage du passé, se l’incorpore et la projette vers un avenir ” de sorte que peut “ s’ouvrir tout un cycle du temps où la pensée ‘acquise’ demeure à titre de dimension ” (450). L’intemporel, c’est donc ce qui reprend le passé et l’ouvre à un avenir, et à ce titre pourra être repris par d’autres. “ Ce qu’on appelle l’intemporel dans la pensée, c’est ce qui, pour avoir ainsi repris le passé et engagé l’avenir, est présomptivement de tous les temps et n’est donc nullement transcendant au temps. L’intemporel, c’est l’acquis ” (*ibid.*).

On voit donc que la vérité est ce qui se contracte en un présent vivant et devient disponible pour être repris par d’autres présents vivants. Se dessine une téléologie de la pensée comme l’horizon de ces reprises. “ La possession effective de l’idée vraie ne nous donne aucun droit d’affirmer un lieu intelligible de pensée adéquate et de productivité absolue, elle fonde seulement une ‘téléologie’ de la conscience qui avec ce premier instrument, en forgera d’autres plus parfaits, avec ceux-ci de plus parfaits, et ainsi sans fin ” (P.P. 453). Mais il y a une ambiguïté de l’idée même de téléologie. En effet, au moment où l’idée d’esquisse et de présent vivant donne ses droits à la finitude, l’idée de téléologie, mal comprise, restaure l’idée d’une donation totale de la chose ou de l’idée comme si la donation par esquisses n’était que des imperfections de fait. C’est ainsi que Husserl pouvait écrire : “ A tout objet qui existe véritablement correspond par principe l’idée d’une conscience possible dans laquelle l’objet lui-même peut être saisi de façon originare et dès lors parfaitement adéquate ” (*Ideen*, 478). Au contraire pour Merleau-Ponty, s’il y a bien téléologie comme mouvement de reprise par lequel nous assumons le temps, fondant ainsi un temps plus secret que le temps naturel, l’idée d’une donation totale de la chose ou de la vérité est dénuée de sens. La totalité du monde n’est donc pas téléologique au sens où toute vérité serait présomptive, reportée vers le futur, mais d’abord archéologique, c’est-à-dire que c’est le monde comme totalité qui fonde pour nous toute idée de vérité. Le monde en vérité n’est pas le ‘jamais encore là’, mais le ‘toujours déjà là’.

Mais cette totalité reste globale : elle est position d’un monde en général. Il faut donc voir maintenant comment elle devient effective, et ramène la monde à l’unité vraie.

III. La vérité comme totalisation effective

1. La métamorphose

Cette totalisation effective repose d'abord sur un travail d'universalisation du sens par métamorphose (*P.M.* 71). Déjà la perception "stylise" (84) en ce qu'elle ne consiste pas en un simple recueil d'un fait mais qu'elle est déjà interprétation, signification. C'est ainsi que la manière de marcher d'une femme apparaît comme une certaine variante expressive de la marche que vient recueillir le regard. Le fait perçu n'est jamais brut : ce rouge, c'est le rouge laineux de ce tapis et seule l'observation analytique peut isoler des sensations pures par abstraction. Le corps perceptif dessine donc un monde signifiant autour de lui. La notion de style permet donc de penser une typique du monde qui est une certaine manière générale de le traiter et de l'habiter. Mais cette stylisation est évanescence d'une part et tend à s'évanouir avec l'événement, et, d'autre part, n'est que sens épars et manque de densité. Il y a donc besoin de cette sublimation du sens qu'est la métamorphose qui en délivre la vérité et en fait une véritable signification. "A ce moment quelque chose a été fondé en signification, une expérience a été transformée en son sens, est devenue vérité" (*S.*120). Le travail de métamorphose consiste donc à fixer une signification, à faire que ce qui n'était qu'un vécu devienne sens partageable avec d'autres. Le temps qui est flux vient donc se contracter en un sens qui peut ainsi se maintenir.

Ce travail de métamorphose définit l'expression qui ne consiste pas en une simple extériorisation d'un sens disponible mais est "l'opération foncièrement obscure par laquelle nous avons éternisé en nous un moment de la vie fuyante" (*P.P.* 446). L'expression permet donc de penser un rapport général d'interprétation du monde qui englobe le corps comme forme originaire mais tout aussi bien l'art, les sciences ou la philosophie qui en sont les formes les plus hautes. Mais cette expression ne se fait pas à partir de rien, elle s'enracine dans d'autres expressions déjà constituées et sédimentées. Le langage nous en fournit le modèle. Chaque acte de parole s'appuie sur un certain état du système de la langue et à ce titre, il se laisse analyser par une approche sémiologique qui en repère le jeu formel interne. Mais le propre de l'expression réussie est qu'au-delà de cet état de langue que Merleau-Ponty appelle parole parlée, l'intention signifiante peut recréer une nouvelle signification qui organise une déformation cohérente de cette parole parlée et par cette déformation saisit d'une nouvelle manière le monde qui est à penser. Le langage se décentre et peut viser le réel.

En ce sens, et en ce sens seulement, Merleau-Ponty maintient l'idée que la pensée est intuitive. Contre tout formalisme, la pensée donne à voir et ne prend sens que par son renvoi au monde. Mais ce sens qui s'instaure n'est jamais un face à face avec ce qui est, la signification est toujours "oblique", à partir des ressources de la langue et de ses usages sédimentés tels qu'ils sont réarticulés dans la parole opérante, comme justement l'excès de ce qui est à dire sur ce qui a déjà été dit : "En parlant ou en écrivant nous ne nous référons pas à quelque chose à dire qui soit devant nous, distinct de toute parole, ce que nous avons à dire n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit" (*P.M.* 158-159).

Par là la pensée n'est plus intuitive dans le sens d'une signification transparente et pleine : elle recèle toujours de l'opacité qui lui vient de ce qu'elle ressaisit des significations disponibles, les transforme, leur fait dire autre chose et les ouvre à un avenir. Présent vivant de la pensée, de sorte que si on l'analyse, elle vient, dit Merleau-Ponty, comme une touffe arrachant tout un réseau d'autres pensées qui la précèdent et la prolongent. A ce titre, il est difficile de déterminer les limites et une stricte distinction de la pensée puisque chaque pensée incorpore d'autres pensées et qu'elle anticipe ce qui viendra après elle. "Comment tracer une limite, entre ce qu'il (*scil.* Descartes) a pensé et ce qu'on a pensé à partir de lui - entre ce que

nous lui devons et ce que nos interprétations lui prêtent ?” (*P.M.* 130) Y a-t-il l'idéalisme chez Descartes ? Ya-t-il la métaphysique de la subjectivité ? A l'image de la chose sensible qui se contracte sous la main à partir de ses esquisses, la parole contracte un sens en évidence, mais le travail d'interprétation en rendra toute la complexité et pourra la réinscrire dans de nouvelles configurations, par de nouvelles interprétations.

Plusieurs conséquences peuvent être tirées de cette analyse :

- d'abord toute pensée est un acte de création. La vérité ne préexiste pas dans un monde en soi, atemporel, ce n'est que par le mouvement rétroactif que la vérité apparaît comme éternelle. Encore une fois “ l'intemporel, c'est l'acquis ” (*P.P.* 450). Évidente pour l'art, cette idée n'en est pas moins vraie pour les vérités idéales comme les vérités mathématiques qui ne reflètent pas un monde intelligible en soi. Il n'est pas éternellement vrai que la somme des angles d'un triangle équivaille à deux droits. Il fallait la géométrie euclidienne et la proposition n'est plus vraie dans le cadre d'une autre géométrie. Ce qui fonde la vérité, c'est une tradition, et ainsi la possibilité d'être reprise et réintégrée dans le cadre d'une théorie plus large. L'éternité de la vérité n'est donc pas ce qui est hors du temps, mais ce qui, pouvant être repris, est présomptivement de tout temps.

- l'exprimé ne peut être séparé de son expression : il la transcende bien puisqu'il lui insuffle un sens nouveau où il prend conscience de soi et s'identifie, loin d'être la traduction d'une pensée en soi ; mais cette transcendance se donne dans l'expression elle-même.

- le sens n'est pas constitué mais institué. On “ entend par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'expériences auront un sens, formeront une suite pensable ou une histoire - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance ou de résidu, mais comme un appel à une suite, exigence d'un avenir ” (*Résumé de cours* 61). Alors que la constitution est un acte de la conscience qui marque la maîtrise de la pensée sur ses produits, l'institution est l'acte par lequel la pensée s'apprend elle-même dans un sens toujours opaque. Elle n'est donc pas de l'ordre de l'événement, de la factualité contingente ni de l'ordre de l'essence pure. Elle est ce par quoi un événement devient un avènement, le hasard raison. Elle trouble ainsi la distinction de l'empirique et du transcendantal puisqu'il n'y a plus d'une part un divers et d'autre part un sujet constituant du sens, ce sont les événements empiriques eux-mêmes qui peuvent être haussés au niveau d'un transcendantal. L'histoire de la vérité devient alors une histoire de la liberté si l'on entend par là la capacité qu'a l'esprit de se saisir du déjà là et de lui donner une nouvelle signification de sorte que ce ne sont plus les conditions qui conditionnent le conditionné mais le conditionné qui se conditionne ses propres conditions. On peut alors en tirer une logique du temps.

2. La logique intempestive du temps

Le temps se donne alors sous un double rythme d'acquis et de rupture, d'équilibre et de déséquilibre. Là encore le langage peut fournir un modèle à l'histoire. Chaque langue s'organise comme une totalité synchronique. A un certain moment, de manière contingente, peut se créer une zone de faiblesse. C'est ainsi que le latin repose sur l'accentuation de l'avant dernière syllabe quand elle est longue (*amicus*), sur la précédente si l'avant dernière est brève (*ànima*). Parce que la dernière n'est pas accentuée, elle tend à ne plus être perceptible. Aussi le système de flexion qui régit le latin ne peut plus fonctionner. Il faudra donc qu'un nouveau système (article et préposition) vienne transformer l'ancien, crée une nouvelle langue. Ainsi il y a du hasard et de la contingence, mais en même temps cette transformation devient un nouveau moyen de signifier et, par rapport à son être devenu,

rétroactivement, les différents événements peuvent être lus comme autant d'étapes vers sa réalisation. Le travail du sens consiste donc à " transformer le hasard en raison " (*P.M.* 49).

L'histoire de la pensée comme histoire de la vérité obéit à ce double mouvement mais tel qu'il est orienté vers ce qui est à dire. D'une part la vérité est de l'ordre de la sédimentation. Elle se maintient comme tradition de pensée. C'est déjà le cas de la vérité dans l'art en ce qu'une œuvre peinte se produit à partir d'une tradition picturale. Mais la tradition est oublieuse et l'interprétation sédimentée tend à refermer ce qui fut avant geste créateur. Ce qui est trop vu n'est plus vu, ce qui est trop pensé n'est plus pensé. Ainsi la rupture avec la tradition est-elle nécessaire. Toute œuvre ne vaut que par sa puissance de dévoilement qui fait surgir le monde dans sa radicalité comme s'il venait de naître, comme ordre naissant. A ce titre, contre la tradition, la vérité est intempestive, radicale nouveauté, encore une fois excès.

De même le langage parlé comme la pensée philosophique s'institue à partir d'une tradition philosophique ; mais là encore à cette tradition s'oppose la rupture nécessitée par la volonté de repenser ce qui fut oublié, au-delà des significations disponibles. Et déjà la lecture philosophique doit ressaisir le discours philosophique dans sa puissance d'arrachement de sorte que toute pensée qui se fait se réaccomplit comme interrogation, interrogation qui ne s'achève jamais et porte toujours le concept. La phénoménologie, dit Merleau-Ponty, - mais on pourrait le dire de toute philosophie - cherche " à saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant " (*A.P.* XVI). Vœu de radicalité qui fait qu'elle est toujours inchoative, sans cesse recommençante. Il faut toujours tout reprendre à nouveau. C'est pourquoi l'époché est une attitude définitive, contrairement au doute qui est provisoire.

Et pourtant le langage reprend l'idéal de totalisation latent dans notre rapport au monde. Alors que l'art est discontinuité pure, le langage prétend incorporer le passé, " non le surmonter mais le comprendre " (*P.M.* 143). " Ici la sédimentation n'accumule pas seulement création sur création, elle intègre - les premières démarches ne lancent pas seulement vers l'avenir un appel vague, la consommation qu'elle réalise est celle-là même qu'elles appelaient, puisqu'elle les sauve " (142). La parole veut ainsi récapituler toutes les autres et en dire la vérité. Par sa réflexivité, elle peut parler sur la parole (alors qu'on ne peint pas véritablement sur la peinture) et ainsi la réintégrer. La sédimentation y est donc poussée à bout puisqu'elle introduit un moment qui contracterait dans l'évidence ceux qui l'ont précédé. La parole tend donc à s'éterniser, non seulement parce qu'elle a fixé comme le tableau une dimension de sens, mais parce qu'elle cherche à totaliser le sens.

Or il est bien vrai que le propre de la pensée parlante est de faire synthèse. Mais cette synthèse ne peut être pensée comme synthèse objective, comme si elle récupérait en soi la vérité des autres moments. Toute synthèse est subjective, c'est-à-dire perspective. Certes, venant après les autres, un moment du temps peut se penser comme plus riche, mais a) il n'épuise jamais le sens des autres moments et il ne peut les penser tels qu'ils furent " en soi ", b) il reste un présent vivant qui organise la perspective, récapitule d'autres moments, mais il n'est lui-même qu'un moment, avec justement sa perspective sur le passé, et son anticipation de l'avenir. Il n'y a donc pas de totalité possible, toute perspective est partielle, même si elle engage son rapport à la totalité : elle est partie totale, c'est-à-dire une vue sur le tout de la pensée mais à partir d'une certaine situation. L'idée même de téléologie totalisante, au sens kantien ou husserlien, n'est donc pas même satisfaisante, si elle implique l'idée d'une approche progressive d'une vérité en soi récapitulant sa genèse. La pensée est inchoative, recommencement, récapitulation incessante.

Conclusion

La dernière philosophie de Merleau-Ponty, telle qu'elle s'exprime dans *le Visible et l'invisible*, donnera un cadre à cette conception sinon an-archique, du moins intempestive de la vérité. La philosophie y est définie comme création, histoire opérante (*le Visible et l'Invisible*, 228), de sorte que les philosophies entretiennent entre elles un rapport perceptif d'empiétement (251). Elles sont autant de perspectives sur l'Être, non sur un Être en soi que viendrait néantiser le sujet, mais elles doivent être pensées comme l'expression même de l'Être⁶, ou plutôt l'Être comme expression, comme ce "qui ne contient aucun mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous" (223). L'Être est donc ce qui "exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience" (251), "non pas l'Être en soi, identique à soi, dans la nuit, mais l'Être qui contient aussi sa négation, son *percipi*" (302). Dans cette perspective, le temps est l'expression de l'Être en vérité, c'est-à-dire dans sa phénoménalité, à travers la pluralité des perspectives, sans plus même de perspective téléologique, mais comme multiplication des significations qui s'interprètent entre elles. Alors Merleau-Ponty peut dire dans une note de novembre 1960 : "il n'y a plus pour moi de questions des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers la cause première, mais un seul éclatement d'être qui est à jamais. Décrire le monde des 'rayons de monde' par-delà toute alternative sérial-éternitaire ou idéal" (318). Le temps ne conduit plus vers la fin, ni n'est retour à l'origine, mais il est temps éclaté, diffracté. En ce sens il est la même production toujours recommencée de la vision ou de la pensée, recommencement éternel : "Poser l'éternité existentielle - le corps éternel" (318), ce qui fait écho, dans une perspective ontologique, au *nunc stans*, au présent vivant en quoi tout passe mais qui ne passe pas.

Pour citer cet article

Damien Auvray, « Temps et vérité chez Merleau-ponty », (1997), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

⁶ Il y a donc un renversement dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty : contrairement à la *Phénoménologie* qui maintenait l'idée de subjectivité, même s'il ne s'agissait plus de la conscience pure mais de la conscience incarnée, les dernières œuvres de Merleau-Ponty intègrent les perspectives à l'Être dont elles sont l'expression multiple, la déhiscence, l'éclatement.