Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 24 (1964)

Artikel: Le corps et le temps dans la Phénoménologie de la Perception

Autor: Tilliette, Xavier

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883340

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le corps et le temps dans la *Phénoménologie de la Perception*

par Xavier Tilliette

L'implacable «force des choses» a fait définitivement de la *Phénoménologie de la Perception* l'œuvre maîtresse de Maurice Merleau-Ponty. Et pourtant ce grand livre ne pose que l'infrastructure de développements dont les fragments de *Signes* et les cours professés au Collège de France sur la philosophie dialectique et la philosophie de la Nature offrent les prémices. Peut-être même étouffe-t-il sous la profusion des analyses ce dessein à longue portée. Mais celui-ci est inclus dans son programme: derrière l'étude de la perception et, en général, des événements psychologiques, se profile continuellement le projet d'une philosophie de l'existence et de la coexistence, d'un positivisme phénoménologique et dialectique qui, à travers le signe répercuté de l'ambiguïté de l'être-au-monde, s'exerce à une refonte des perspectives et des problèmes traditionnels. Car c'est bien à une nouvelle fondation du savoir humain que s'emploie la pensée mobile, polythétique, de Merleau-Ponty; et si elle semble parfois incliner aux digressions, une force impérieuse la ramène toujours à son centre.

C'est dans ce vaste dessein, décrire le mouvement de l'existence totale, que se place la relation du corps et du temps, sur laquelle la *Phénoménologie de la Perception* donne des indications laconiques et dispersées, mais intenses. Merleau-Ponty n'est pas l'initiateur de la réhabilitation philosophique du corps: Husserl, Max Scheler, Gabriel Marcel, Sartre... lui ont frayé la voie, et l'on peut même remonter plus loin, à Bergson, à Maine de Biran et à Schelling. La découverte du corps, remarque en substance Gusdorf[1], est une ligne de faîte de la pensée contemporaine. Mais Merleau-Ponty dépasse en hardiesse ses prédécesseurs, avec l'invention de ce qu'on a appelé le Cogito corporel. Le corps dont il s'agit est le corps propre – corps vécu, corps phéno-

[1] Dans *Mythe et Métaphysique*. Cf. p. 191 sq.

ménal – opposé, aussi radicalement que chez Sartre, au corps objectif ou analytique, au corps «en troisième personne». Celui-ci n'est qu'un avatar et une «image appauvrie»[2] du corps vécu, et la question de sa possibilité est un cas particulier de la capacité qu'a la conscience de projeter un univers d'objectivité. Il est en somme une figure abstraite, prélevée sur le fond d'existence anonyme, massive, dont mon corps à tout moment garde la trace[3]. Le corps objectif est une vue schématique, secondaire, un cliché tardif que je prends de mon corps. Mais en tant que je me confonds avec lui, dans l'épreuve d'exister, mon corps phénoménal intègre sans reste mon corps réel. Si j'ai un corps, il est nécessairement ce corps-ci[4], avec son eccéité et son apparence unique et définie; rien n'est fortuit, aucune parcelle de ma physionomie n'échappe à la «pulsation»[5] de mon existence. Il faut dire: j'existe ce corps ou comme corps, et non pas *dans* ce corps ou dans un corps.

Exister, en effet, c'est être au monde, l'être-au-monde épuise l'existence. Or le corps est le véhicule de l'être-au-monde[6], l'ancrage dans un monde[7]. Il est «ce qui m'ouvre au monde»[8], le moyen général d'avoir un monde[9], le médiateur entre moi et le monde[10], et par conséquent aussi la situation[11], le point de vue sur le monde, le mode particulier d'exister vers le monde[12]. Le corps «se lève sur le monde»[13], il est à la fois le pivot[14] et la puissance du monde [15] et d'un certain monde[16], en prise sur le monde[17], noué à lui [18], engrené sur lui[19], suturé à lui[20]. De telles formules reviennent constamment.

Le monde évoqué ici est le monde primordial, antéprédicatif, préobjectif. Et comme le corps est la charnière de l'existence rivée au monde, il est le dépositaire d'un savoir préobjectif, aussi vieux que

---

[2] *Phénoménologie de la Perception*, p. 493; cf. p. 404. Toutes les références, sauf indication expresse d'autres titres, renvoient à ce livre.
[3] P. 406.
[4] P. 493.
[5] P. 95.
[6] P. 97.
[7] P. 169, cf. p. 117, 293, 323, 325.
[8] P. 192.
[9] P. 171.
[10] Cf. p. 169, 322.
[11] Cf. p. 192, 391.
[12] Cf. p. 67.
[13] P. 90.
[14] P. 97.
[15] P. 402; cf. p. 323.
[16] P. 124; cf. p. 122, 123.
[17] P. 406; cf. p. 289, 291, 293, 327, 343, 349.
[18] P. 173.
[19] P. 323.
[20] Cf. p. 402.

le monde, plus ancien que la pensée, plus vieux que nous[21]. Ce savoir latent[22] du corps s'inscrit dans les stéréotypies organiques et les organes récepteurs. Le corps recèle une «typique»[23] et un «montage» universel[24]. Au niveau prépersonnel le moins élaboré, il est déjà la «structure stabilisée»[25], la «figure figée»[26] de l'existence. Il est d'emblée phénoménal, esquisse d'existence, «en tant qu'il projette autour de lui un certain *milieu*, en tant que ses *parties* se connaissent dynamiquement l'une l'autre[27]... un système synergique[28] dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être-au-monde...»[29]. Parce qu'il est avant toute thèse de conscience une organisation initiale, un comportement de base et une adaptation spontanée, en un mot un *schéma corporel* – Merleau-Ponty adopte en la traduisant à sa guise l'expression lancée par Schilder –, le corps est «la clé de toutes les transpositions et de toutes les équivalences qui le maintiennent constant»[30], le «pouvoir général d'habiter tous les milieux du monde»[31]. Ailleurs, dans ses cours, Merleau-Ponty employait volontiers la métaphore dynamique du *volant*. Dans ce pouvoir s'enracine la faculté représentative ou symbolique[32], épithète à laquelle Merleau-Ponty assigne à peu près exclusivement, dans la *Phénoménologie de la Perception*, le sens restreint des «formes symboliques» de Cassirer. Le corps symbolise à la fois la chose et l'existence et se projette en «symbolique générale du monde»[33]. La comparaison bergsonienne du cerveau avec un organe de pantomime trouverait ici une extension et un approfondissement inattendus.

Ainsi le corps fonctionne dès son apparition comme «un Moi naturel et le sujet de la perception»[34], comme un «sujet naturel»[35], «un esprit captif ou naturel»[36], «ébauche provisoire de mon être total»[37]. Attribuer au corps une subjectivité en quelque sorte indépendante peut paraître une prétention insolite. Mais de même que le

---

[21] Cf. p. 276, 404, 424, 461–2–3.
[22] P. 269; cf. p. 275, 350.
[23] P. 366, 377.
[24] P. 377; cf. p. 350, 373, 402.
[25] P. 369.
[26] P. 270; cf. p. 193.
[27] P. 269.
[28] Cf. p. 288, 366, 377.
[29] P. 270; cf. p. 104, 294, 406.
[30] P. 359.
[31] *Ibid.*
[32] Cf. p. 141, 145, 164–5.
[33] P. 274.
[34] P. 239; cf. p. 502.
[35] P. 231.
[36] P. 294.
[37] P. 231.

courant d'existence que je suis implique originellement l'existence corporelle ou générale «qui fuse à travers moi»[38], et que cette assise n'est jamais totalement absente, de même mon corps ne peut jamais se démettre tout à fait de son inhérence naturelle[39]. L'ici et le maintenant conditionnent le nulle part et partout[40], et ces termes sont réversibles. La seule manière d'être au monde est d'en habiter un, et c'est ce que tend à effacer la pensée objective ou intellectualiste; et inversement je n'ai mon univers propre que parce que le monde me hante. C'est pourquoi ce corps mien et situé, qui est mon poste fidèle et ma continuelle station, mon ouverture contingente et mon point de vue sur le monde, présume et accompagne la métamorphose de Moi et du monde[41]. L'invariant[42] du schématisme corporel se redouble alors de «l'expression visible d'un Ego concret»[43], sa structure typique est gréée d'habitus historiques et culturels, au premier rang desquels se place le phénomène fondateur du langage. Non seulement le corps symbolise l'existence[44], mais il est «le miroir de notre être»[45], il «exprime l'existence totale»[46], «il la réalise parce qu'il en est l'actualité»[47]. Il est un «noyau significatif»[48], un «nœud de significations vivantes»[49]. Et ces puissances graduelles du corps sont indivises, car je suis mon corps. L'acte le plus personnel, le geste même du héros, plonge dans le prépersonnel et l'inamissible présence au monde; et le trait le plus impersonnel adhère à une liberté[50].

* * *

Si le corps phénoménal était avant Merleau-Ponty le terme ignoré que visaient les analyses de l'anthropologie et de la psychologie classiques, par contre la tradition philosophique convoyait une admirable réflexion explicite sur le temps. La relation profonde du corps et du temps demeurait cependant inaperçue elle aussi. Comme elles opéraient sur le corps et le temps objectifs, la pensée causale et sa corrélative transcendantale se contentaient d'une synopse entre le corps et les événements psychosomatiques, d'une part, et le temps

[38] P. 193, 250.
[39] Cf. p. 192–3.
[40] P. 163, 382.
[41] Cf. p. 191.
[42] P. 165, 366.
[43] P. 68.
[44] P. 191.
[45] P. 199.
[46] P. 193.
[47] P. 191.
[48] P. 172; cf. p. 171.
[49] P. 177.
[50] Cf. p. 198.

abstrait, d'autre part, le temps compté, non la temporalité vécue. L'intuition de grands penseurs, tels Kant, Hegel et Schelling, anticipait l'orientation ultérieure, mais sans provoquer la mutation du rationalisme à laquelle nous assistons aujourd'hui.

Toutefois l'accentuation de la temporalité humaine ne pouvait manquer de graver à son sceau tout l'être de l'homme, et par conséquent le corps. Paradoxalement, les philosophies et les psychologies d'inspiration matérialiste, qui ont éliminé l'âme et soumis méticuleusement le corps à la mesure du temps, n'ont atteint ni le corps ni le temps de l'expérience humaine: c'est qu'elles aplatissent le corps et le temps en simulacres objectifs. Au contraire, les philosophies de teneur idéaliste présagent bien mieux l'intime coordination des deux phénomènes, parce qu'en liant le temps à la subjectivité, elles ont effectué la moitié du chemin, et qu'il suffisait ensuite d'apercevoir la quasi-subjectivité du corps.

En vue de contester les conclusions de la psychologie scientifique, Bergson examine soigneusement, dans *Matière et Mémoire*, le dossier de l'aphasie: le problème particulier du rôle du corps – du cerveau – dans la mémoire doit l'amener à éclairer le mystère de l'union de l'âme et du corps. Ecartant les présupposés dogmatiques, il invente une fiction, la perception pure, coupe instantanée dans le flux du devenir, coïncidence sans conscience du corps et du monde. Grâce à cet artifice, la perception à son origine muette est définie comme *action* et la destination du corps comme fonction du présent, de l'*attention à la vie*. L'envers d'une telle réduction est la perception réelle, effective, lestée de souvenirs et d'images, mais polarisée par la sollicitation actuelle des choses. Le cerveau, le corps, n'est donc pas une table d'enregistrement mécanique, mais un instrument de filtrage et de rappel, un sélecteur[51]. Ou encore, dans les opérations de la mémoire, il se comporte comme un «organe de pantomime»[52], il joue, il imagine le souvenir à évoquer. Il est ainsi, par rapport au temps, la pointe ou l'étrave avancée du présent que le passé pousse vers l'avenir. Bergson a par conséquent saisi, au moins schématiquement, l'affinité du corps et du temps selon ses trois dimensions. Toutefois le corps percevant est exclusivement l'outil de la mémoire-habitude,

---

[51] Cf. *Matière et Mémoire*, p. 48, 123, 199.

[52] *L'Energie spirituelle*, p. 47.

de la mémotechnie, l'ustensile de la remémoration utile à la perception actuelle, au langage, au geste à faire, à l'objet à désigner, à la situation à déchiffrer. Il sert à refouler dans l'oubli la masse compacte des souvenirs intacts, à l'endiguer pour retenir seulement le mince courant nécessaire à l'action présente[53]. Or la véritable mémoire est toute spirituelle, antithétique de la mémoire utilitaire, la durée profonde est intérieure, sa lame continue flue dans la conscience et n'investit pas le corps. Le passé ne se décide jamais à *passer*. Se souvenir, ce n'est pas viser le passé dans le présent, mais le passé au fond du passé, en s'absentant de la contrainte corporelle, en se détournant d'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve.

Merleau-Ponty, qui ne se fait pas faute de critiquer vivement, trop vivement, Bergson, a cependant tiré parti des analyses de *Matière et Mémoire*, et il ne cachait pas son admiration pour l'étonnant paysage phénoménologique sur lequel s'ouvre ce livre. Mais au moment où il abordait les mêmes problèmes que son devancier, la refonte complète de la psychologie par les notions de forme, de structure, d'intentionnalité et de comportement entraînait un remaniement de la perspective et préparait l'étroite convergence du corps et du temps, et presque leur identification, qui est un des thèmes majeurs de la *Phénoménologie de la Perception*. Que l'on envisage l'être corporel de l'homme, ou son essence temporelle, que l'on examine des expériences qui impliquent d'emblée le corps, par exemple la spatialité et la perception, ou des phénomènes qui s'inscrivent d'abord dans le temps, comme l'habitude et la mémoire, on s'aperçoit que les événements corporels ne sont pas moins obsédés de temps que les affections temporelles ne sont associées au corps. Le corps vécu a une structure temporelle. Corps et temps sont des termes covariants.

1. Le corps propre est doué d'une spatialité originaire, laquelle se greffe sur la spatialité première du monde. Cette spatialité du corps réside dans le schéma corporel, qui est finalement «une manière d'expliquer que mon corps est au monde»[54]. L'analyse réaliste comme l'analyse intellectualiste échouent à rendre compte des troubles du schéma corporel, parce qu'elles en transfèrent les effets sur l'espace objectif. Mais l'analyse existentielle révèle sous l'étendue objective

---

[53] «L'esprit humain presse contre la porte que le corps va lui entrouvrir» (*Matière et Mémoire*, p. 200).

[54] P. 117.

une spatialité primordiale, qui est la figure abstraite de la présence au monde[55]. Il ne faut pas dire que le corps est dans l'espace, mais qu'il est à l'espace[55 bis], qu'il habite l'espace et le temps[56]. Même dans l'imaginaire, l'hallucination et les aberrations pathologiques, le corps ne s'évade jamais tout à fait du monde. Les formes fantastiques, les illusions du sens et du rêve, les vides de la conscience hagarde, s'enlèvent sur le plein du monde qui ne lâche pas sa prise. La vie onirique est faite des matériaux éclatés du monde clair[57], et son aventure ne l'entraîne pas hors de la nef spatiale où nous sommes embarqués.

La connivence du corps et de l'espace a son parallèle et, en définitive, sa fondation et son berceau dans la jointure plus dissimulée du corps et du temps. En effet, l'espace et le temps, l'ordre des coexistants et l'ordre des successifs, forment ensemble l'unité monde, la coexistence, ou le temps au sens large. Car le monde est sans cesse un instant du monde, une vague temporelle[58]. L'univers est «le noyau du temps»[59], le cœur battant du temps, parce qu'il est un champ de présence. Il repose sur l'épaisseur du présent préobjectif, et c'est la densité du présent qui lui confère un faux air d'éternité. Mais la synthèse de la profondeur et la synthèse d'horizons, à partir de la présence située, permettent de discerner la dimension temporelle toujours latente, dans la distance et l'être-au-lointain, dans la fuite inexorable du passé et le recul indéfini de l'avenir. La relative stabilité spatiale recouvre l'onde temporelle, le transit du temps[60]; le mouvement fait sans cesse émerger le temps à l'espace, le déploiement de l'étendue est rythmé par le temps, la structure passé–présent–avenir est sous-jacente à la structure ici–là-bas, et la synthèse temporelle à la synthèse spatiale.

La même prégnance temporelle explique le rapport du spatial et du mental. Il y a un panorama mental, une sédimentation culturelle, un acquis non absolu, qui reste contracté sous l'actualité[61]. Cet acquis prend l'aspect d'un intemporel. Mais si je réveille la vie intentionnelle qui a engendré ces cristallisations, ces constellations mentales, alors le mouvement de la conscience dégèle les directions du temps et par là même l'être-au-monde et la médiation du corps.

---

[55] Cf. p. 475 n.
[55 bis] P. 173; cf. p. 164.
[56] P. 162.
[57] Cf. p. 334.
[58] P. 381, cf. p. 306.
[59] P. 383.
[60] Cf. p. 100.
[61] P. 151.

Jusque dans sa configuration la plus secrète et intangible, le comportement spatial trace l'épure d'un comportement temporel.

2. Du côté du sujet, l'acte «violent»[62] de la perception – et la sensation est la plus simple des perceptions[63] – révèle aussi, non le face-à-face d'une conscience ponctuelle avec un monde et un temps discrets, cartésiens, mais l'ambiguïté d'une saisie temporelle. La perception est un événement temporel, la synthèse perceptive une synthèse temporelle[64], perpétuellement béante et poursuivie. Percevoir, c'est synchroniser avec la chose[65], communiquer avec sa vibration vitale et la palpitation du temps[66]. Nulle part on ne distingue mieux que dans la présence perceptive la génération spontanée du temps au cœur du sujet percevant, à l'attaque[67] du mouvement de transcendance vers l'objet:

> *Celui qui* perçoit n'est pas déployé devant lui-même comme doit l'être une conscience, il a une épaisseur historique, il reprend une tradition perceptive et il est confronté avec un présent. Dans la perception... nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde...[68] Dans chaque mouvement de fixation, mon corps noue ensemble un passé, un présent et un avenir, il sécrète du temps... Mon corps prend possession du temps, il fait exister un passé et un avenir pour un présent, il n'est pas une chose, il fait le temps au lieu de le subir[69].
>
> Plutôt qu'elle n'est une histoire véritable, la perception atteste et renouvelle en nous une «préhistoire»: il n'y aurait pas le présent, c'est-à-dire le sensible avec son épaisseur et sa richesse inépuisable, si la perception, pour parler comme Hegel, ne gardait un passé dans sa profondeur présente et ne le contractait en elle...[70]

Mon emprise sur le monde est donc mesurée par ma prise sur le temps. Le corps phénoménal est la puissance de cette prise, il est *au* temps[71]. Inversement la griffe du temps est sur lui, car il n'y a pas d'autre moyen d'être au temps pour un sujet que d'être temporel.

3. Le faisceau des habitus moteurs constitue notre acquis spatial au niveau anonyme, et l'exercice le plus infime de l'existence les requiert. «C'est une nécessité interne pour l'existence la plus intégrée de se

---

[62] P. 415; cf. p. 438.
[63] P. 279.
[64] P. 276.
[65] Cf. p. 248, 250, 270.
[66] Cf. p. 247.
[67] Cf. p. 276.
[68] P. 275–6.
[69] P. 277.
[70] *Ibid.*
[71] Cf. p. 162, 119.

donner un corps habituel[72].» En effet, si le corps est le pivot et le médiateur du monde, s'il actualise la présence au monde, il faut qu'il soit puissance effective du monde et que son dynamisme enchaîne sur une typique qui l'anticipe, mais dont il mobilise le sens préinstitué. Le corps est le moyen général et particulier d'avoir un monde. Et l'habitude n'est qu'un mode de ce pouvoir fondamental. On dira donc inversement que le corps est «l'habitude primordiale»[73]. La conscience du corps n'épuise pas le corps, pas plus que le corps phénoménal n'évacue la conscience et ses reprises incessantes. Il arrive parfois que, dans la chaleur de l'action, par exemple, le corps actuel efface le corps habituel, ou bien que, dans des états hallucinatoires, le corps virtuel déplace le corps réel, habituel. Mais il advient aussi que, dans l'illusion des amputés, par exemple, le corps habituel supplante le corps réel, actuel, ou que, dans certaines expériences, le corps habituel se reforme sous le corps irréel et lui impose ses normes[74]. On ne sort pas de l'ambiguïté qui investit l'être-au-monde. Et le corps objectif est la lisière, la couture entre le corps vécu et le corps possible: en tant que corps réel, il relève de l'anonymat prépersonnel, en tant que corps représenté, analytique, il est une possibilité singulière et remarquable de la fonction expressive et symbolisante propre au corps phénoménal.

Ce qui se produit au niveau de la «saisie motrice d'une signification motrice»[75] se prolonge et se généralise[76]. Déjà les habitudes mécaniques, et jusqu'à l'art du virtuose, enregistrent un savoir latent[77], une compréhension globale, qui ne se livre et ne se délivre qu'à l'effort corporel. De même, les habitus culturels déposent dans le corps, par le moyen du langage et des formes expressives. Il y a une sédimentation, un cumul des savoirs acquis, et nous retrouvons la connexion, mentionnée tout à l'heure, du spatial et du mental[78].

Ici encore, c'est le temps qui donne la clef. Car l'habitude est répétition, reprise du passé par le présent, affleurement du passé au présent; ou plutôt le présent secoue l'inertie du passé et de la science acquise, fait exister un passé pour un présent et, finalement, noue ensemble un passé, un présent et un avenir, puisque l'habitude est

---

[72] P. 103.
[73] P. 107.
[74] Cf. p. 97, 126–7, 289.
[75] P. 167.
[76] Cf. p. 177.
[77] P. 269.
[78] P. 151.

déterminée par la sollicitation actuelle, qui lui dicte sa réaction, puisque le monde ne s'arrête jamais ni le temps ne se fige.

4. Mais qu'arrive-t-il lorsque «la chose en personne», la présence perceptive s'estompe et que la mémoire-habitude cède la place à la mémoire personnelle? L'intentionnalité de la conscience vise alors le passé en son lieu[79]. Or le problème de la mémoire et, corrélativement, de l'oubli, confirme l'indivision du corps et du temps. Le phénomène du souvenir ne se comprend que par l'expérience corporelle et, plus profondément, par la destination temporelle du corps: «Les souvenirs ne sont saisis expressément et connus par nous que sous la condition d'une adhésion générale à la zone de notre corps et de notre vie dont ils relèvent[80].» Si la mémoire était une pure faculté psychologique, «conscience constituante du passé», ou capacité de conservation et de reconstitution d'un passé indemne quelque part, il faudrait pour ainsi dire s'exiler du corps – ce qui a lieu dans l'imaginaire et la vie onirique – pour se souvenir. En réalité,

> ...le rôle du corps dans la mémoire ne se comprend que si la mémoire est... un effort pour rouvrir le temps à partir des implications du présent, et si le corps... est le moyen de communication avec le temps comme avec l'espace[81].

Il en est du passé comme de la distance et de l'être-au-loin. Par emboîtements successifs[82], à travers le jeu des rétentions et des protensions[83], le passé évoqué est visé directement, non dans une immunité atemporelle, mais en lui-même dans le présent. La remémoration exerce une fonction de projection analogue à la possibilité cinétique (de l'habitus moteur), avec cette différence que le passé contemplé est intangible, en sa dimension inaliénable de fuite. Merleau-Ponty concluait ainsi le cours de 1955 sur les états passifs:

> Le corps actuel est polarisé par des attitudes. Ce qui vaut pour l'espace vaut pour le temps. Le passé ne se déduit pas, rien ne se déduit. La formule de la résurrection du passé est le *Noli me tangere*. On ne peut toucher son passé, il est enfermé dans le *Je peux*. On peut actualiser le passé, non le réaliser... Le corps exerce une fonction médiatrice dans la mémoire. Le temps se lit dans le corps. Le niveau de fraîcheur et d'énergie remonte dans mon corps. Le

---

[79] P. 473.
[80] P. 189.
[81] P. 211; cf. p. 101, 192.
[82] Cf. p. 30, 164, 307.
[83] P. 83.

corps n'est pas seulement comme un sablier, il ne porte pas seulement les signes du temps écoulé. Ce n'est pas un instrument, mais un organe. Le temps s'y incorpore, s'y sédimente; le corps apparaît comme temporalité, sédimentation, temporalisation, médiation charnelle entre nous et le passé...

Dans le mouvement par lequel nous *passons* à autre chose, dans l'oubli se trouve la mémoire... Par l'oubli le passé est là... Cet oubli est mémoire, transcendance du passé qui me blesse de sa flèche, ce qui sépare et ce qui unit.

A l'action oublieuse de Bergson, endiguant une hypermnésie spirituelle, Merleau-Ponty opposerait donc, selon sa dialectique à deux termes, l'oubli comme acte[84], l'oubli qui se confond avec la migration du temps. Cet oubli, limite du «ratatinement»[85] du passé, qui s'est retiré du mouvement de l'existence, affecte le corps et en souligne indirectement le schématisme temporel; car le corps toujours en faction est le présent traversé de passé, la charnière entre moi et mon passé comme entre moi et autrui. Et sans doute faut-il deviner un correctif apporté à Sartre dans l'affirmation que le corps

ne peut jamais devenir *passé*, et si nous ne pouvons pas garder dans l'état de santé le souvenir vivant de la maladie, ou dans l'âge adulte celui de notre corps quand nous étions enfant, ces *lacunes de la mémoire* ne font qu'exprimer la structure temporelle de notre corps[86].

Cette vue est corroborée par les diverses formes d'oubli pathologique, les maladies de la mémoire, l'anosognosie. De telles perturbations dissimulent en effet sous un déguisement corporel des anomalies d'ordre existentiel, refoulement, oubli compulsif, et par conséquent en dernier ressort un trouble ou un refus du temps vécu – ou encore ils trahissent un blocage morbide sur *un* monde et sur *un* corps[87], c'est-à-dire sur du temps figé et dénaturé. Dans la maladie comme dans la santé, le monde, le corps et le temps *se vivent* en cercles concentriques.

* * *

Tous les problèmes, en effet, sont concentriques[88], et l'existence n'a pas d'attributs fortuits[89]. Le mouvement de dépassement, de transcendance active[90], qui la définit, se déploie comme un levier à travers la totalité de l'expérience et donne une extension croissante aux deux

---

[84] P. 189.
[85] P. 483; cf. p. 157.
[86] P. 163.
[87] Cf. p. 192.
[88] P. 468.
[89] P. 198.
[90] Cf. p. 431.

moments d'une structure unique qui est l'ambiguïté[91]. On ne va pas au-delà, on ne parvient pas à isoler des éléments séparables et chimiquement purs, l'analyse phénoménologique substitue aux rapports d'essence des connexions d'existence[92]. Aussi «ni le corps ni l'existence ne sont l'original de l'être humain»[93], mais le corps est l'existence figée, généralisée; et l'existence est toujours incarnée.

L'osmose et presque la synonymie du corps et du temps ne pouvait donc être aperçue que par un détour méthodique, par le recours à une réflexion radicale, à une reprise fondatrice, qui redonnât en quelque manière l'irréfléchi[94] et réussît à capter les phénomènes à l'état naissant, dans leur genèse irréductible. Comme la réflexion transcendantale expulsait la pensée causale, la réflexion originaire ou phénoménologique surmonte la pensée constituante et lui assigne une place. Par conséquent on se méprendrait sur l'effort de Merleau-Ponty si l'on y voyait le retour à un empirisme subtil ou élargi. Seul le privilège absolu de la conscience constitutive est résolument contesté, non parce qu'il n'y a pas ce privilège de la raison, mais parce qu'il n'y a pas d'absolu. La polémique tenace contre l'intellectualisme n'est qu'en apparence une critique à sens unique. En vérité, les deux pôles sont maintenus dans leur tension, qui détermine le parcours ou la trajectoire de la conscience: l'irréfléchi et la rationalité[95]. Continuellement Merleau-Ponty garde dans sa visée le problème de la conscience qui «s'emporte» elle-même et qui ne s'emporte jamais tout à fait. Il cherche les conditions de cette téléologie[96]. Et il les trouve dans une sorte d'archéologie ou de généalogie de la conscience: l'enracinement de l'existence dans l'être, qui la voue à reprendre et à comprendre inlassablement son origine. Un univers d'objectivité, de pensée vraie, est le corrélat du Cogito réflexif. Mais le Cogito réflexif suppose l'homme qui le pense, capable de transcender vers l'impersonnel parce qu'il est avant toute thèse un sujet prépersonnel[97] abouché à une existence corporelle et générale; et le monde objectif le monde ou l'être préobjectifs en deçà des mondes privés, le «voisinage vertigineux»[98] d'une Nature, l'immensité d'un Individu[99], qui

---

[91] Cf. p. 505.
[92] Cf. p. 198.
[93] P. 194.
[94] Cf. p. 246–7, 253, 412, 280, 515.
[95] Cf. p. 76, 148.
[96] Cf. p. 340.
[97] Cf. p. 405.
[98] P. 395; cf. p. 394: «ce monde âpre, résistant et indocile qui nous ignore».
[99] Cf. p. 468, 378, 391, 402, 470.

se vit hors de nous et n'a pas besoin de nous pour exister. Ce pouvoir de la conscience de se transcender dans la pensée objective, elle ne le détiendrait pas s'il ne lui avait été donné par son attachement au monde primordial[100]. Ces deux généralités, celle du monde primordial et celle de la subjectivité indéclinable, se compensent exactement[101]. Il n'y aurait pas d'ubiquité et d'éternité de la conscience[102] sans l'appartenance à un lieu et à un présent. La pensée constituante s'embarrasse dans ses contradictions, parce qu'elle construit alternativement un sujet sans monde[103] et un monde sans sujets. Une réflexion, qui remet en question la conscience intellectuelle, explique comment se forme un monde commun, une coexistence, où tout est nécessaire, tout est contingent[104], tout est fabriqué, tout est naturel[105] – le monde du réel dont le nécessaire et le possible ne sont que des provinces[106].

L'insistance de Merleau-Ponty sur les aspects originaires, les faits premiers et les termes fondateurs conduit inévitablement à une certaine partialité de l'exposé, que des discussions mémorables, jadis, à la Société lyonnaise de Philosophie, avec l'éminent kantien Lachièze-Rey – décédé lui aussi – mettaient crûment en relief. Par là les notions cardinales subissent un traitement nouveau, une inflexion de sens: la vérité devient sédimentation, tradition perceptive, le transcendantal authentique est la «vie ambiguë»[107] ou encore le monde naturel et social[108], la subjectivité transcendantale est l'intersubjectivité[109], la métaphysique est l'homme, la dialectique est la «tension d'une existence vers une autre existence»[110], et la philosophie ne lève pas l'équivoque et l'ambiguïté. Néanmoins il subsite des vestiges d'idéalisme dans le positivisme phénoménologique, et c'est ce que n'a pas remarqué M. Joseph Moreau en rédigeant son ouvrage sévère *L'horizon des esprits*. En effet la réflexion originaire recule l'amorce du sens en retrait du pour-soi, du Je constituant. Mais l'être-au-monde est puissance de ce monde, et il présume de le convertir en vérité[111]. La raison n'existe pas avant la facticité ni sans

---

[100] Cf. p. 377.
[101] Cf. p. 411.
[102] Cf. p. 418.
[103] Cf. p. 371.
[104] P. 198.
[105] P. 221.
[106] P. 467.
[107] P. 418.
[108] *Ibid.*
[109] P. 414.
[110] P. 195.
[111] P. 221.

elle[112], mais la facticité est avec et pour une raison qui en atteste la forme ébauchée. Tout se passe comme si la fonction – non pas la prérogative – de la conscience thétique était reportée sur le sujet prépersonnel. Car la chose et le monde demeurent le mystère absolu[113]. Les expressions dont Merleau-Ponty se sert pour évoquer le monde préexistant: opacité d'un passé originaire[114], passé absolu de la nature[115], passé qui n'a jamais été présent[116], nature inhumaine[117], monde primordial, fond inhumain[117], immense individu... ne sont pas incompatibles avec un idéalisme analogue à celui de la *Critique du Jugement* et du *Système de l'Idéalisme transcendantal*. Un en-soi, une consistance de l'être sont affirmés, mais de telle sorte qu'ils hantent une subjectivité qui tient d'eux son ambiguïté, tandis qu'eux n'ont de sens que par les fissures et lacunes d'où s'échappent les subjectivités[118]. Merleau-Ponty met le monde, le corps, la dépersonnalisation, le temps, «au cœur du sujet»[119]; il réalise par là l'entière subjectivation du monde, de l'être et du temps – le monde comme individu, l'être comme temps[120], le temps comme quelqu'un[121] –, qui est le trait distinctif de l'exigence idéaliste.

Nous ne voulons pas toutefois forcer cette lecture, à laquelle s'opposent vigoureusement l'irréductible précession du monde et surtout le paradoxe fondamental de l'existence donnée à elle-même. Malgré d'indéniables affinités avec un idéalisme de type schellingien et même leibnizien – inversement, Giuseppe Semerari[122] découvre chez Schelling des présages de la *Phénoménologie de la Perception* –, la visée de Merleau-Ponty s'oriente perpétuellement vers la *δόξα* originaire, *Urdoxa*, *Urglaube*[123], qui est la certitude du monde natal. Si voir et être esprit sont synonymes[124], c'est la vision qui me fait esprit, non l'esprit qui me fait voir. L'évolution ultérieure du philosophe, inscrite dans les prémisses, confirme sa volonté d'inclure et de mettre en équilibre ce que la pensée jugeante disjoint, hiérarchise et souvent élimine, la relation englobante de l'homme et du monde, la *compréssence*, l'inhérence réciproque des modalités de l'être qu'épuise une

---

[112] P. 148.
[113] P. 384.
[114] P. 403.
[115] P. 160.
[116] P. 280.
[117] Cf. p. 374, 466.
[118] Cf. p. 384.
[119] Cf. p. 159, 467, 490.
[120] Cf. p. 381–2.
[121] P. 483.
[122] Dans *Interpretazione di Schelling* (Volume Primo, Napoli 1958).
[123] P. 395.
[124] Cf. p. 159.

ontologie du phénomène, l'ambiguïté enfin du Moi naturel et du sujet pensant, du naturant et du naturé – et cela, sous les auspices d'une dialectique souple qui oscille entre les contraires. Il explorait le *sauvage*, autre nom du primordial, où il pressentait et commençait à déchiffrer, grâce aux suggestions des mythes et des tableaux, l'énigme fascinante de l'Etre – et l'*institué*, la «spontanéité enseignante»[125], la sédimentation du vrai, avec cette aventure singulière de la science et de la philosophie normative, qui écrivent au propre et livrent leur texte sans ratures. Il allait et venait entre la doxa originaire et la science rigoureuse, ce rêve écroulé. Et rien ne donnait à entendre qu'il eut désavoué l'inspiration paradoxale de son grand livre.

Le problème du corps et du temps trouve son ultime explication dans le «phénomène central»[126] de l'existence donnée à elle-même[127], c'est-à-dire de l'être-au-monde comme subjectivité et transcendance. C'est ce qu'il nous reste à comprendre. Leur parallélisme, leur intime communication, renvoient à une genèse identique. Il faut que leur alliance ait été nouée secrètement avant de s'extérioriser dans tous les comportements. Or si le corps phénoménal est cette ouverture au monde et déjà cette étrange lacune qui est l'ébauche d'un sujet, et si son *double* objectif à son tour n'est que l'image seconde et imparfaite de l'existence générale «qui fuse à travers moi»[128], je n'en suis averti que par la réflexion phénoménologique, qui substitue à la chose corporelle le sujet incarné. Mais il y a un être qui manifeste d'emblée ses contradictions et les résout par le fait même: c'est l'être temporel, c'est le temps. Pour éclairer le paradoxe du corps, il suffit de le rattacher à l'ambiguïté du temps et, pour cela, de parvenir à «l'intuition du temps véritable qui maintient tout»[129]. On ne va pas plus loin. La halte suprême de la *Phénoménologie de la Perception* est le temps retrouvé[130].

La représentation du temps comme d'un fleuve risque de masquer que le temps ne coule pas vraiment. Ce qui ne passe pas dans le temps, c'est le *passage* du temps. Le temps fait tout arriver ou être au présent. Le présent au sens large, le champ de présence, contracte dans sa profondeur un passé et un avenir. Tel est le temps du monde, le temps

---

[125] *Signes*, p. 121.
[126] P. 413.
[127] P. 410, 413.
[128] P. 193, 250.
[129] P. 451.
[130] Cf. p. 478.

naturel «qui fuse à travers moi»[131] comme l'existence généralisée, et qui justifie le temps objectif comme succession de moments et la relative intemporalité du vrai. Mais le temps prépersonnel, le temps succession de présents et recommencement perpétuel, n'est que l'annonce et le halo d'un temps plus secret. En effet, le temps vivant, éveillé, le temps constituant[132] est temporalisation, générativité[133]; il est une poussée et une puissance indivises[134], «un seul être concret»[135], «un seul être indivisible et qui ne change pas»[136]. Il n'y a qu'un seul temps qui se confirme lui-même[137] et qui maintient tout. On parle spontanément *du* Temps comme d'une personne[138]. Le temps est quelqu'un, le temps est sujet. Evoquer le temps comme puissance transitive, «fuite générale hors de soi»[139], unique «phénomène d'écoulement»[140], «surgissement silencieux»[141], c'est énoncer que la temporalité est subjectivité. Le temps originaire a les traits du sujet, puisque la subjectivité se définit par l'extase, l'échappement à soi, l'éclatement et la poussée hors de soi[142].

Qu'est-ce à dire, sinon que le sujet est le temps lui-même[143]? Une subjectivité s'offre pour un passé et un avenir, «je suis le temps»[144], «nous sommes le surgissement du temps»[145]. Comment figurer cette intériorisation? Le monde, foyer du temps, comporte des fissures, des lacunes, par lesquelles le temps s'échappe et se précipite; la conscience n'est pas un «trou dans l'être»[146], mais le pour-soi est «le creux où le temps se forme»[147], de sorte que les relations intersubjectives sont des relations temporelles et le monde est un intermonde. Certes, si «nous tenons le temps tout entier»[148] par le présent, nous ne sommes pas l'auteur absolu du temps[149], nous n'avons qu'une prise sur le temps et non pas une possession du temps[150]. Le temps naturel est toujours là[151], dans lequel les choses sont enracinées. Il accuse la fragilité des objets humains, la vulnérabilité du temps historique. En

---

131 P. 488.
132 P. 487, 484.
133 P. 489.
134 P. 484–5.
135 P. 476.
136 P. 470.
137 P. 481.
138 P. 483, 476.
139 P. 479.
140 *Ibid.*
141 P. 501.
142 P. 490, 480, 483.
143 P. 466, 487, 489, 278.
144 P. 481.
145 P. 488.
146 P. 249.
147 P. 492.
148 P. 485.
149 P. 488.
150 P. 452.
151 P. 398.

revanche il dessine seulement la «forme vide du véritablement événement»[152].

Or le corps est l'esquisse et le lieu de présence de l'existence. Par lui, aussitôt qu'il est né, a été inauguré un «être insatiable»[153], une subjectivité; une existence a été «scellée dans son champ d'expérience»[154]. Un jour et une fois pour toutes[155], une existence est donnée à elle-même[156]. La naissance est le contrat primordial[157]. «Un registre est ouvert»[157 bis], un pacte est conclu, le monde se renouvelle, le temps jaillit. Ce temps est d'abord le temps naturel de l'existence prépersonnelle, et il ne cessera plus de couler du corps comme une blessure béante[158]. Mais l'événement de la naissance met en branle beaucoup plus qu'une croissance et un déclin: une vie humaine, la cohésion d'une destinée qui s'organise selon les dimensions du temps. Ce n'est possible que par l'infrastructure du corps. L'événement de ma naissance n'a pas passé[159], il est en arrière de moi ce fond de natalité anonyme, qui fait que je me comprends comme «déjà né»[160]. Le corps non plus ne peut devenir passé[161], où les premières années sont perdues[162], comme des terres inconnues[163]. C'est par lui que «le vieillard touche à son enfance»[164]. Ce qui s'est vécu en deçà de mon présent est gardé dans la permanence du corps. Mais à l'enfouissement de la naissance répond l'horizon de mortalité également anonyme. Je me connais comme «encore vivant»[165], mon temps personnel s'ouvre un avenir précaire, le monde me renvoie «le sentiment de ma contingence»[166], et la vie exhale «une saveur mortelle»[166]. Le corps, après la fuyante odyssée de l'existence personnelle[167], retombe à la torpeur de l'existence informe «qui précède et termine mon histoire»[168]. C'est en définitive parce qu'il est né, parce qu'il est voué à mourir, que le corps est tel que Merleau-Ponty l'a décrit, le décalque et le signe du temps.

---

[152] P. 191.
[153] P. 411.
[154] Cf. p. 413.
[155] P. 465.
[156] P. 410, 413; cf. p. 457.
[157] P. 251.
[157 bis] P. 466.
[158] P. 100.
[159] P. 466.
[160] P. 249, 250.
[161] P. 163.
[162] P. 382.
[163] P. 450.
[164] P. 399.
[165] Cf. p. 250.
[166] P. 418.
[167] Cf. p. 446.
[168] P. 399.