

FRANÇOISE DASTUR

LA LECTURE MERLEAU-PONTIENNE DE HEIDEGGER
DANS LES NOTES DU *VISIBLE ET L'INVISIBLE*
ET LE COURS DE 1958-59

Jusqu'à la parution des *Notes de cours*¹, il était difficile, pour ceux qui n'avaient pas accès aux manuscrits de Merleau-Ponty, de se faire une idée précise de la connaissance qu'il pouvait avoir des textes de Heidegger, dont il faut rappeler qu'au moment de sa mort, en 1961, peu d'entre eux étaient traduits en français, et que ceux qui l'avaient été, et au nombre desquels ne figurait pas la première traduction partielle de *Être et temps*, publiée seulement en 1963, avaient pour la plupart paru vers la fin des années cinquante. Si l'on sait en effet avec précision quels sont les textes de Husserl que Merleau-Ponty a lus à partir du début des années trente et quels sont les manuscrits qu'il a consultés lors de sa visite à Louvain en 1939 et ceux qu'il recevra et lira par la suite, on manque par contre d'information en ce qui concerne son rapport à l'œuvre de Heidegger dans les années trente et quarante, période où il associe le plus souvent son nom à celui de Husserl. La difficulté ne vient pas seulement de son refus d'opposer les phénoménologies de Husserl et de Heidegger, refus qui s'exprime clairement dans l'Avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, mais aussi et surtout de l'influence diffuse dans toute cette période de la pensée de Heidegger qui retentit incontestablement sur l'interprétation que Merleau-Ponty donne de la dernière philosophie de Husserl, elle-même d'ailleurs marquée, dans une mesure fort difficile à apprécier, par la lecture approfondie que fit Husserl de *Sein und Zeit* à partir de 1929 et par sa volonté d'y répondre par un ouvrage systématique qui ne verra jamais le jour, la *Krisis* ne constituant qu'une nouvelle, et dernière, "introduction" à la phénoménologie.

Il est certain qu'il n'est pas possible de considérer la lecture que Merleau-Ponty donne aussi bien de la philosophie de Husserl que de la pensée de Heidegger d'un strict point de vue de l'histoire de la philosophie et que tenter d'évaluer objectivement la pertinence de l'interprétation qu'il en donne consisterait à méconnaître la nature même du rapport de communication qui s'établit, au dire de Merleau-Ponty lui-même, entre l'interprétant et l'interprété. Lire Husserl ou Heidegger n'est en effet rien d'autre pour Merleau-Ponty qu'une manière de se frayer un accès à sa propre pensée. Mais cela ne veut nullement dire que la lecture qu'il en fait soit arbitraire et qu'il ne trouve chez ces philosophes que ce qu'il désire y trouver. Il n'est possible en effet de projeter sur un texte ses propres idées que si ce texte s'y prête en quelque manière. On connaît à cet égard le "point de vue" de Merleau-Ponty qu'il explicite dans une note de travail du *Visible et de l'invisible* datée de juin

1959² dans laquelle il déclare qu’“une philosophie, comme une œuvre d’art, c’est un objet qui peut susciter plus de pensées que celles qui y sont ‘contenues’” (VI 253). C’est en suivant cette conception que Merleau-Ponty se fait de l’interprétation que je voudrais, plutôt que de comparer de manière externe les textes de Heidegger à la lecture qu’en donne Merleau-Ponty dans les dernières années de sa vie, tenter de souligner ce qui en eux peut susciter la nécessité d’une reformulation qui lui soit propre.

Je voudrais pour commencer partir des notes de travail du *Visible et de l’invisible* dont on sait qu’elles sont strictement contemporaines à leur début du cours de l’année 1958-59, lequel n’a en fait commencé qu’en janvier 1959. On trouve en effet dans ces notes de travail un certain nombre de remarques qui attestent que la proximité entre la pensée de Merleau-Ponty et celle de Heidegger est devenue plus grande. La fameuse note, souvent citée, de juillet 1959, dans laquelle Merleau-Ponty reconnaît que “Les problèmes posés dans *Ph. p.* sont insolubles parce qu’[il] y par[t] de la distinction ‘conscience’-‘objet’” (VI, 253) témoigne de ce que la critique de l’idéalisme transcendantal husserlien qui conduisait déjà Merleau-Ponty à donner dans la *Phénoménologie de la perception* une interprétation existentielle de l’intentionnalité ne mène pas seulement à une nouvelle conception de la subjectivité, mais requiert aussi sa déconstruction. On comprend à partir de là le sens de cette autre note de travail de février 1959, dans laquelle Merleau-Ponty, esquissant le plan du livre qu’il se proposait d’écrire, en définit la pensée fondamentale comme devant “montrer que ce qu’on pourrait considérer comme ‘psychologie’ (*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie” (VI 230). Il ne fait pas de doute que dans ce tournant “ontologique” qui consiste essentiellement à mettre en question l’identification moderne de l’être et de l’objet, l’œuvre du “second” Heidegger a joué le rôle d’un modèle. Ce que développe Merleau-Ponty dans sa dernière philosophie est certes une ontologie de la chair, notion que ni le premier ni le second Heidegger ne met au centre de sa problématique, mais c’est pourtant par le même tournant anti-anthropocentrique que celui qui caractérise la pensée heideggérienne d’après la *Kehre* qu’elle peut être thématisée. La notion merleau-pontienne de “chair” ne doit pas en effet être confondue avec celle de corps phénoménal, car elle est ce “milieu formateur de l’objet et du sujet”, qu’il s’agit de penser “non à partir des substances, corps et esprit [...], mais [...] comme élément, emblème concret d’une manière d’être générale” (VI 193). Merleau-Ponty peut parler de la “chair du monde” ou de la “chair des choses”, parce qu’il n’y a pas pour lui de séparation *substantielle* entre le corps sentant et le monde, puisqu’il en naît “par ségrégation” et qu’il demeure, en tant que voyant, ouvert à lui (VI 179). C’est ce qui explique, comme Merleau-Ponty le souligne lui-même, qu’en parlant de la chair du visible, il n’entende pas faire de l’anthropologie, mais qu’il se propose au contraire de voir dans l’être charnel un “prototype de l’Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout le visible” (VI 179). Ce paradoxe, qui n’est autre que celui de la réversibilité du voyant en visible, ne trouve pas en effet son explication dernière dans

l'ambiguïté du corps à la fois sentant et sensible, car "c'est bien d'un paradoxe de l'Être, et non d'un paradoxe de l'homme qu'il s'agit" (VI 180), ce qui implique que pour le penser il ne suffise pas de faire une phénoménologie du corps propre, mais bien d'opérer un renversement de perspective qui consiste à voir l'activité comme passivité ou encore, comme le dit Merleau-Ponty, à se sentir "regardé par les choses" (VI, 183).

Il semble que dans ce mouvement de "décentrement" qui consiste à destituer le corps et le sujet de leur initiative à l'égard de la perception – Merleau-Ponty n'hésite pas en effet à parler d'une "visibilité anonyme" qui habite les sujets (VI 187) – on ne trouve pas seulement l'influence des analyses husserliennes de la genèse passive, mais aussi celle de ce mouvement d'expropriation propre au "second" Heidegger qui le conduit à partir des années trente à donner l'initiative à l'être lui-même et non plus au *Dasein* en ce qui concerne l'ouverture de la dimension monde. Certes, lorsque Merleau-Ponty, dans une note de travail de novembre 1959, reproche à la philosophie de n'avoir jamais parlé de la "passivité de notre activité", qu'il affirme que "ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur", et qu'il se donne par conséquent comme programme de "sortir [...] de la philosophie des *Erlebnisse* et [de] passer à la philosophie de notre *Urstiftung*" (VI 275), on peut y voir clairement la marque de la dernière philosophie de Husserl. Mais d'autres énoncés, qui vont dans le même sens, ont une résonance apparemment plus décisivement heideggérienne : par exemple ce passage d'une note de mars 1959, dans laquelle Merleau-Ponty rapproche l'*Offenheit* de l'*Umwelt* chez Husserl de la *Verborgenheit* de l'être chez Heidegger : "Ce n'est pas nous qui percevons, c'est la chose qui se perçoit là-bas – ce n'est pas nous qui parlons, c'est la vérité qui se parle au fond de la parole" (VI 239) ; ou encore cet autre passage de la note sur Bergson du 20 mai 1959 qui affirme que ce qu'il y a à dire et qui ne trouve qu'une expression approchée en langage sujet-objet chez Bergson, c'est "que les choses nous ont, et que ce n'est pas nous qui avons les choses [...]. Que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être" (VI 247).

Il y a certes des références plus directes à Heidegger dans *Le visible et l'invisible*. D'abord une référence implicite à la notion heideggérienne de *Wesen*, lorsque, dans plus d'un passage, Merleau-Ponty écrit "*Wesen* (verbal)", comme dans cette note de février 1959, où il note que c'est là la "première expression de l'être qui n'est ni l'être-objet ni l'être-sujet, ni essence ni existence" et où il souligne que "ce qui *west* [...] répond à la question *was* comme à la question *dass*" (VI 228). Il y a d'autres références implicites, comme ce rappel de la formule fameuse de la *Lettre sur l'humanisme* dans la note du 27 octobre 1959 où, traitant de la perception et du langage, Merleau-Ponty oppose l'être naturel, en repos en soi-même, qui est le corrélat de la perception, à "l'Être dont le langage est la maison" et qui "ne peut se fixer", qui "n'est que de loin" (VI 267). Mais les références les plus importantes concernent le concept d'être lui-même. Dans une note de

novembre 1960, qui traite à nouveau du chiasme et de l'identité de l'activité et de la passivité, et qui décrit la perception comme "acte à deux faces" dans lequel "on ne sait plus qui parle et qui écoute", Merleau-Ponty invoquant cette "*dimensionnalité universelle* qui est l'Être" ajoute entre parenthèses le nom de Heidegger (VI 319). Dans une note précédente, datée de janvier 1960 (VI 280), il expliquait que "l'Être est *la* dimensionnalité même", c'est-à-dire "la membrane commune" aux différentes vues prises sur la réalité, et c'est d'ailleurs dans cette même note qu'il esquissait le projet d'une intra ou endoontologie, laquelle suppose non seulement une vision sur le monde qui se fasse du dedans du monde, mais aussi ce que Merleau-Ponty nomme la "verticalité" de l'Être, laquelle renvoie, comme il l'explique dans la note qui suit (VI 281), à un "certain rapport du visible à l'invisible", semblable à celui que Heidegger établit entre le pensé et l'impensé, où l'invisible est cette "autre dimension" qui se présente négativement dans le visible, et qui ne peut guère être comprise que comme cette *Verborgenheit*, cette latence de l'Être, grâce à laquelle il y a des étants. C'est elle qui constitue la pensée fondamentale de Heidegger dans les années trente, époque à laquelle il a recours à l'ancienne graphie *Seyn* pour l'exprimer, ce que Merleau-Ponty lui-même transcrit en écrivant dans tous ses derniers textes le mot Être avec une majuscule. On comprend mieux à partir de là pourquoi dans une précédente note datée de janvier 1959, Merleau-Ponty n'hésitait pas à déclarer que "[le] monde perceptif est au fond l'Être au sens de Heidegger" (VI 223).

Toutes ces références allusives à Heidegger des notes de travail des années 1959 et 1960 deviennent plus claires à partir des derniers cours de Merleau-Ponty au Collège de France, et en particulier du cours de 1958-59 auquel je voudrais m'attacher maintenant, dans la transcription, imparfaite à bien des égards, qui en est donnée dans le volume paru en 1996³.

Si en 1958-59 Merleau-Ponty interrompt son cours sur la nature des deux années précédentes pour traiter de "la philosophie aujourd'hui", ce n'est pas pour changer de thématique, mais pour se donner les moyens philosophiques d'élaborer une nouvelle ontologie de la nature qui ne fasse plus intervenir les catégories de substance, cause, fin, objet, sujet, en soi, pour soi, qui sont celles de la métaphysique classique. Merleau-Ponty part du constat selon lequel, après Hegel et l'effondrement de l'idéalisme allemand, il y a un "vide philosophique" qui caractérise encore, dans cette seconde moitié du XXe siècle, notre "état de non-philosophie". La thèse de Merleau-Ponty est claire : la décadence de la philosophie classique est "inessentielle", car elle est seulement celle d'une certaine manière de philosopher : une manière nouvelle de philosopher va renaître, qui permettra à la philosophie de réinterpréter son propre passé métaphysique et c'est précisément la tentative encore inchoative de cette renaissance de la philosophie que Merleau-Ponty cherche à montrer chez ces deux penseurs de la crise de la philosophie qui sont Husserl et Heidegger. Après avoir brièvement examiné dans la première partie du cours les symptômes culturels, dans la société, la science, la littérature et l'art, de cette crise de la rationalité, Merleau-Ponty consacre la suite de son cours à

une analyse de ces deux philosophes qui, contrairement à Marx et Nietzsche, ne se sont pas contentés en guise de philosophie d'une négation de la métaphysique⁴, mais en sont venus "à définir la philosophie par l'interrogation même de son sens et de sa possibilité"⁵. Dans les deux chapitres qu'il consacre respectivement à Husserl et à Heidegger, Merleau-Ponty veut retracer l'itinéraire philosophique des deux penseurs et montrer qu'il n'y a pas eu de rupture entre les diverses phases de leur évolution, mais au contraire constant approfondissement d'un questionnement initial qui est d'ordre métaphilosophique. Mais, et c'est là la grande surprise que nous réserve ce cours, tandis que la partie consacrée à Husserl est relativement courte et ne s'étend de manière détaillée que sur la dernière philosophie de Husserl et sur le nouveau sens de la philosophie qui s'esquisse dans la *Krisis*, comme reconquête du monde de la vie par une scientificité d'un type nouveau, la partie concernant Heidegger constitue une analyse détaillée d'un certain nombre de textes postérieurs à *Être et temps*, et dont certains n'avaient alors été que récemment publiés, comme *Der Satz vom Grund (Le principe de raison)*, paru en 1957 et *Zur Seinsfrage (Contribution à la question de l'être)*, paru en 1955, auxquels Merleau-Ponty fait référence de manière essentielle. Il n'est évidemment pas possible de présenter ici une analyse complète de l'ensemble des notes (soit 57 pages) consacrées à Heidegger et ce que je me propose maintenant de faire, c'est simplement de souligner les points qui me paraissent essentiels en ce qu'ils témoignent de la profonde compréhension que Merleau-Ponty avait alors acquise du projet heideggérien, qu'il expose le plus souvent dans le cours sans distance critique. Claude Lefort, dans sa Préface, s'interroge "sur les raisons pour lesquelles Merleau-Ponty s'interdit de faire apparaître plus clairement la distance qu'il a prise vis-à-vis de Husserl et de Heidegger" (NC 9) et constate qu'il "fait silence sur le sens d'un projet qui l'oppose à Heidegger" (NC 11). Comme il me semble pour ma part qu'il est toujours difficile de faire parler un silence, plutôt que de tenter de thématiser la distance qui sépare Merleau-Ponty de Heidegger, j'ai choisi de mettre l'accent au contraire sur ce qui les rapproche, en suivant en cela Merleau-Ponty lui-même.

Pour Merleau-Ponty, le développement de la pensée de Heidegger après *Sein und Zeit* ne doit pas être simplement compris comme le passage d'un point de vue anthropologique à un point de vue relevant d'une "mystique de l'être", mais comme un simple changement d'accent (NC 93) dans une pensée qui est essentiellement demeurée la même (et non la mienne, comme le dit absurdement la transcription, NC 120). Il n'y a donc eu changement, passage pourrait-on dire d'un Heidegger I à un Heidegger II, pour reprendre les termes de Richardson, auquel Heidegger répond en 1963 dans une lettre célèbre dont la traduction a été publiée dans *Questions IV*, que par rapport à une interprétation et une réception "populaires" de l'œuvre de Heidegger qui ne rendent pas justice à la conscience que prit Heidegger des raisons de l'échec de son projet de 1927 et de la nécessité dans laquelle il se voit placé à partir des années trente d'utiliser un nouveau langage. Ce qui est particulièrement

intéressant, c'est la manière dont Merleau-Ponty explique ce changement de langage, qui fait passer de l'idée, exposée en 1929 dans *Vom Wesen des Grundes*, d'une liberté donnant le fondement, et par là même sans fond, à celle du caractère abyssal de l'être lui-même dans *Der Satz vom Grund* en 1957, et d'une définition de l'homme comme *Platzhalter des Nichts*, "lieutenant du néant" en 1929 dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* à une définition de l'homme comme "berger de l'être" en 1947 dans la *Lettre sur l'humanisme*. Merleau-Ponty le comprend comme le passage, chez Heidegger lui-même, d'une analyse directe à une analyse indirecte (NC 94), ce qui est particulièrement significatif si on se réfère à la critique qu'il adresse à Heidegger à la fin de son cours, celle d'avoir cherché "une expression directe de l'être dont il montre par ailleurs qu'il n'est pas susceptible d'expression directe" (NC 148). On ne peut pas en effet opposer simplement l'ontologie directe de Heidegger à l'ontologie indirecte de Merleau-Ponty, en s'autorisant de la fameuse note de travail de février 1959 (VI 233) où celui-ci affirme : "On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode 'indirecte' (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – 'φ négative' comme 'théologie négative'." La méthode "indirecte" de Merleau-Ponty et sa "philosophie négative" trouvent en effet leur anticipation chez Heidegger lui-même, dont Merleau-Ponty rappelle d'ailleurs à la fin des notes qu'il consacre à Husserl qu'il a été à la suite de Husserl le premier à donner à la biologie une portée ontologique en montrant qu'elle est fondée de manière privative sur l'ontologie du *Dasein* (NC 89). À cet égard, on comprend que la pensée du vivant, qui est l'objectif du cours sur la nature qu'a entrepris Merleau-Ponty, puisse être considérée par lui-même comme un prolongement et une reprise de la manière dont Heidegger conçoit notre rapport aux vivants, rapport éminemment indirect, puisque comme le dit bien Merleau-Ponty "ce qui les lie à Nous, c'est seulement que nous ne pouvons les atteindre qu'à travers notre existence" (NC 90). C'est en tout cas ce qu'il ressort de la fin des notes sur Heidegger, où Merleau-Ponty cite sans le critiquer ce passage de la *Lettre sur l'humanisme* où Heidegger dit de l'être vivant qu'il est notre plus proche parent et en même temps "séparé de nous par un abîme", "parenté qui nous est plus étrange que la distance de l'homme à dieu, si immense soit-elle", commente Merleau-Ponty (NC 148).

Ce passage d'une analyse directe à une analyse indirecte en tant qu'il est *interne* à l'œuvre de Heidegger est compris par Merleau-Ponty comme le dépassement d'une opposition massive entre *Dasein* et *Sein* qui les oppose comme le négatif au positif. Ce dont il s'agit dans ce passage, c'est de l'élimination du négativisme, qui est aussi celle de l'opposition encore dogmatique de l'existence et de l'essence, à laquelle il faut substituer, comme Heidegger le fait dans son texte charnière *Vom Wesen der Wahrheit*, une méditation sur le *Wesen* au sens verbal, qui n'est plus opposé négativement à l'existence, mais indivis avec elle. Il s'agit donc d'aboutir à la conception d'un "Être universel" qui ne s'oppose plus négativement au *Dasein*, et qui ne renvoie donc plus à deux sens différents de l'être, comme essence et

existence, mais qui au contraire “enveloppe” les deux corrélatifs du *Dasein* et du monde” (NC 95). Or ce dépassement du “négativisme” par lequel l’être, comme l’invisible, n’apparaît plus comme un autre visible possible ou un possible visible pour un autre (VI 282), mais au contraire comme un “domaine auquel il est essentiel de rester caché et de ne se présenter que comme retrait” (NC 94) suppose cette même non-extériorité de l’être par rapport à l’étant que Merleau-Ponty reconnaît à l’invisible par rapport au visible et qu’il définit si fermement dans *Le visible et l’invisible* comme “l’invisible de ce monde” (VI 198). Il y a donc ici une homologie très remarquable entre le motif heideggérien du *Sein* et la problématique merleau-pontienne du visible et de l’invisible, qui explique, me semble-t-il, que Merleau-Ponty “s’interdise”, comme le dit Lefort, une distance critique qui ne pourrait alors apparaître que comme une auto-critique.

L’analyse que Merleau-Ponty consacre au développement de la pensée de Heidegger après *Être et temps* se déroule alors en quatre points, que je me propose simplement de suivre sans pouvoir les traiter tous ici de manière exhaustive.

Ce qu’il s’agit d’abord de comprendre, c’est que ce passage interne à l’œuvre de Heidegger prend la forme d’un renversement qui fait apparaître le caractère toujours indirect de l’ipséité, qui n’est donc pas en position de sujet posant – pas plus que l’Être lui-même n’est en position d’objet –, et qui ne se saisit elle-même qu’à partir du monde, comme lieu X d’où le monde est vu, ou comme ce lieu de l’être qu’est en vérité le *Dasein*. Le texte invoqué ici est un passage de la conférence sur “La chose” des *Essais et conférences*, qui thématise notre non extériorité par rapport aux choses même absentes, comme par exemple, explique Heidegger, le vieux pont de Heidelberg auquel nous pensons en ce moment et qui, bien que physiquement non présent, ne l’est pourtant pas non plus à titre de pure représentation interne, mais selon une présence éloignée qui atteste notre état de non séparation et de non extériorité par rapport à l’être sensible. Comme Merleau-Ponty le souligne dans son commentaire, “il n’y a d’extériorité que si l’on se place dans un monde en soi, sans *Dasein*” et ce qu’il s’agit alors d’expliquer c’est la différence entre l’absence et la présence en tant que “différence à l’intérieur d’un être auquel je suis de toute manière toujours présent” (NC 97). L’essentiel dans ce “renversement” consiste donc à mettre l’accent sur la dépendance du *Dasein* par rapport à l’être, ce qui explique que Heidegger n’exprime plus le rapport du *Dasein* au monde en terme d’extase ou de transcendance. Mais, souligne avec pertinence Merleau-Ponty, ce fut là dès le début le projet de Heidegger, qui n’a jamais voulu simplement donner une description de l’existence, ni voir dans le *Dasein* un “moment indépendant” (NC 99). C’est d’ailleurs ce qu’il affirmait aussi dans le résumé du cours, en soulignant que le terme de *Dasein* avait été “bien à tort” traduit en français par “réalité humaine”⁶, ce qui, rappelons-le, n’est pas seulement le fait du premier traducteur de Heidegger, Henri Corbin, dans les extraits de *Être et temps* publiés dès 1939, mais aussi de Sartre, dont on verra par la suite qu’il est soumis dans ce cours à forte critique.

Toujours dans le résumé du cours, Merleau-Ponty explique que “Heidegger parle de moins en moins, entre nous et l’être, d’un rapport d’‘extase’ qui sous-entend la priorité du soi et un mouvement centrifuge du soi vers l’Être”⁷, et dans le cours lui-même, il insiste sur le rapport du *Dasein* au *Da*, à l’ouverture, l’*Offenheit* du monde, qui permet de comprendre que “Le *Dasein* devient un mouvement de l’Être qui traverse l’homme, qui ‘le possède’” (NC 99). Cela ne renvoie pourtant à nulle “passivité” du *Dasein*, affirme Merleau-Ponty, car, pourrait-on dire, une telle passivité reintroduirait une extériorité inversée entre *Dasein* et *Sein*, ce qui impliquerait que l’on passerait du *Dasein* “actif” en tant que “producteur” d’être, à un “être” actif en tant que producteur de *Dasein*, aucune de ces positions n’ayant jamais été celle de Heidegger, pas plus du second que du premier. C’est que l’ouverture du *Dasein* n’est pas “réceptivité à l’égard d’un terme extérieur”, mais “rapport préalable [...] à un domaine”, “mise en relation avec un au-delà” (NC 99), au-delà que Heidegger exprime en disant non que la vérité est “donnée”, ce qui pourrait avoir comme contrepartie une simple réceptivité, mais qu’elle est non dissimulée, qu’elle est *alétheia*, *unverborgene*, ce qui maintient, précise Merleau-Ponty, la distance entre l’Être et nous, et la non vérité au cœur de la vérité même, la non révélation étant plus ancienne que la révélation de quelque étant que ce soit, et le secret plus primitif que tout dévoilement. C’est cette simultanéité du don et du retrait, exprimée dans le fragment 123 d’Héraclite, *phýsis krypthéistai philēi*, cité par Heidegger dans *Le principe de raison*, qu’ignorent, commente Merleau-Ponty, aussi bien la métaphysique objective qui réduit l’Être à un immense étant, que la version subjectiviste de celle-ci chez Hegel qui dissout l’Être dans le savoir absolu de l’esprit absolu. C’est une telle pensée du retrait de l’Être qu’il s’agit pour Heidegger de faire valoir contre la pensée métaphysique, laquelle n’est ni à détruire, ni à restaurer, mais à “convertir en sa vérité” (NC 101), d’où la question métaphilosophique que pose déjà en 1929 Heidegger : “Qu’est-ce que la métaphysique ?”.

Il s’agit en effet, après avoir compris en quoi consiste le passage du *Dasein* à la question de l’être comme telle, – et c’est là le second point de l’analyse merleau-pontienne – de caractériser plus précisément la nouvelle notion d’Être à laquelle aboutit Heidegger dans les textes postérieurs à *Sein und Zeit*. Car en 1929, la question “Qu’est-ce que la métaphysique ?” conduisait à l’opposition de l’être positif tel que le définissent les sciences à l’être identifié au néant du côté de la métaphysique. Dans la nouvelle préface de 1949 à son cours inaugural, Heidegger, selon Merleau-Ponty, discrédite l’idée de néant absolu, car l’interrogation philosophique ne peut partir ni de lui ni de sa contrepartie positive ; il faut abandonner l’opposition posée en 1929 au profit d’un Être capable d’intégrer en soi le négatif, et c’est cet Être qu’il nomme *Seyn* et qu’il comprend comme source ou milieu commun de l’être et du néant (NC 102). Il y aurait ainsi un accord possible, au sujet de la critique de l’idée de néant, entre le Heidegger de 1949 et Bergson, le *Seyn* étant seulement non étant et non pas un néant néantissant. Mais il y aurait pourtant aussi un accord de Heidegger avec Sartre au sujet d’un droit relatif à la négation, bien qu’une opposition demeure entre eux

au sujet du rapport qui, pour Heidegger, n'est pas de contradiction entre être et néant, mais au contraire d'implication mutuelle, la présence supposant certes un envers de néantisation, mais celle-ci devant cependant être comprise comme un mode, et même un mode insigne, de présence.

C'est ici que la critique de Sartre se fait aiguë, Merleau-Ponty ne reconnaissant chez ce dernier qu'une "pseudo-transcendance" qui implique l'opposition de l'intériorité du néant dans le Pour-soi et l'extériorité de l'être dans l'En-soi, notions, souligne Merleau-Ponty, "au fond cartésiennes" et "préphénoménologiques" (NC 104). Ce qui manque, chez Sartre, en plus de la transcendance du *Dasein*, c'est la différence ontologique elle-même, la différence entre l'être et l'étant, ce qui implique donc l'identification de l'être et de l'actualité, de l'être et de la pleine présence, alors que l'être est au contraire pour Heidegger "le possiblement étant", selon une formule du *Satz vom Grund*, qui témoigne, par cette intégration du possible à l'être lui-même et non seulement à la conscience, de l'appartenance à l'être du néant lui-même. Cette unité dans l'être de l'actuel et du possible renvoie à la pensée de l'être comme "ester", comme "*wesen*" qui seule peut rendre compte de l'être du monde ou de la chose.

La notion heideggérienne de l'être ne renvoie donc pas à un "quelque chose" de positif, à du déjà fait ou à ce que Merleau-Ponty désigne comme être-été, par référence à l'En-soi sartrien, mais au contraire à un "être actif" qui *west*, qui "este", selon la traduction de Gilbert Kahn dans *l'Introduction à la métaphysique*, c'est-à-dire qui se déploie de manière illocalisable du point de vue spatial, et qui est son propre possible, comme c'est le cas de la rose dont Angelus Silesius, cité par Heidegger dans *Le principe de raison*, dit qu'elle est "sans pourquoi". On voit ici tout le parti que Merleau-Ponty peut tirer de ce texte pour sa propre pensée de la "prégnance" de l'être. Il souligne en effet qu'une telle pensée de l'être dans laquelle l'essence implique la participation de l'existence est celle de la *physis* comme "poussée d'être" (NC 107). Car le sans pourquoi de l'être ne renvoie pas à son caractère inexplicable, c'est-à-dire à son fondement en tant qu'il demeure inaccessible pour nous, mais à son caractère proprement abyssal, toute fondation de l'être en faisant immédiatement un étant, et toute pensée de l'être comme fondement amenant inéluctablement à le confondre avec Dieu.

On ne peut donc rien dire de l'être, qui est préobjectif et présatial, et qui ne peut être l'objet d'aucune énonciation, ce qui ne veut pourtant pas dire qu'il ne soit qu'un mot sans référent, mais au contraire qu'il est coextensif au dire, et que loin d'être enveloppé par le langage, il est au contraire à son égard "enveloppant" (NC 111), au point qu'on puisse voir en lui un "produit de l'être" (NC 112). Il ne se confond donc avec aucune des choses présentes, car il est, commente Merleau-Ponty dans sa propre langue, l'horizon compris non pas comme lointain (on pourrait dire que c'est là le concept d'horizon qu'abandonne le second Heidegger), mais comme "milieu" des choses ou "élément", ou encore "dimension", au sens que Heidegger donne à ce mot dans "La chose" ou dans la *Lettre sur l'humanisme*. Car dans ces deux textes,

la “dimension” ekstatique est référée non plus à l’homme, mais à l’être, ce qui ne signifie nullement l’identité de l’être et de l’espace, mais bien plutôt l’idée d’une dimension prés spatiale et prétemporelle qui n’est rien d’autre que ce “plan” où il y a principalement de l’être que Heidegger oppose dans le même texte au “plan” dont parle Sartre dans *L’existentialisme est un humanisme* où il y a seulement des hommes. Ce plan de l’être – ou cette contrée, selon le mot auquel Heidegger a aussi recours dans *Le principe de raison*, qui permet de penser le caractère pré-objectif de l’être, la *Gegend* permettant l’installation de tout *Gegenüber*, de tout vis-à-vis et donc de tout *Gegenstand*, de tout objet –, Merleau-Ponty le comprend aussi comme cette mémoire du monde ou ce “registre ouvert” dont parle Bergson, “où le temps s’inscrit” (NC 115), rapprochant une fois de plus, dans leur dépassement commun de l’humanisme, Heidegger de Bergson.

Ce dépassement de l’humanisme, et donc de l’existentialisme, requiert certes d’abord de parler le langage de la passivité humaine, mais ce langage est inadéquat, puisqu’il consiste, pourrait-on dire, en plagiant un passage célèbre de la *Lettre sur l’humanisme* que pourtant Merleau-Ponty ne cite pas dans son cours, à simplement retourner une proposition métaphysique en une proposition métaphysique inverse. Ce qu’il s’agit plutôt de penser c’est une sorte de rapport circulaire entre l’être et la pensée, la pensée présentant à l’être ce rapport à l’être qu’elle a reçu de lui. Il y a là, note bien Merleau-Ponty, une similarité avec une certaine manière de comprendre le christianisme, sans doute celle de Schelling, pour lequel la révélation se fait par l’intermédiaire de l’homme, l’homme présentant à Dieu sa propre création. La différence, pourtant, et Merleau-Ponty ne l’ignore pas, c’est qu’au Dieu infini de Schelling, Heidegger oppose, dès son cours inaugural de 1929, la “finitude de l’être”, qui empêche de voir en celui-ci une nature ou un objet, et en l’étant, une créature. Il est vrai que Heidegger dit de l’être qu’il “emploie” l’essence de l’homme, mais ce terme de *Brauch* veut aussi dire “avoir besoin”, note Merleau-Ponty, ce qui semble impliquer à nouveau qu’à la dépendance de l’homme à l’égard de l’être correspond une égale dépendance de l’être à l’égard de l’homme. C’est cette “dépendance” de l’être à l’égard de l’homme qui permet à Heidegger de décliner le discours de la passivité et tout recours à une mystique. Il faut en effet parvenir à accorder à la fois le fait que le *Dasein* est adressé, *zugeworfen*, à l’homme, qu’il y a donc un appel ou une revendication de l’être en direction de l’homme, et la non-extériorité de l’être par rapport à celui-ci, l’être n’étant pas “en soi”, et donc non distinct de sa *Zuwendung*, de sa manière de se tourner et de s’adresser à nous. C’est là, souligne avec pertinence Merleau-Ponty, “la pensée essentielle de Heidegger”, celle d’un être qui ne peut se donner que comme *a-létheia*, “comme émergeant de la latence” et donc seulement de manière négative. C’est en effet seulement à ce moment du cours (NC 118) que Merleau-Ponty cite ce passage-clé de *Zur Seinsfrage (Contribution à la question de l’être)* où Heidegger explique qu’on ne peut plus écrire l’être que sous rature, cette biffure en croix ayant la vertu de nous délivrer de l’habitude presque inextirpable qui nous conduit à le représenter sous la forme de l’en soi.

Ce qui est ainsi conjuré, c'est l'infinetisme de l'en soi, et Merleau-Ponty note ici avec une grande justesse que "en ouvrant le *Dasein* sur l'Être, en le faisant *Dasein*, un *Da* qui lui est jeté par l'Être, Heidegger est beaucoup plus éloigné d'un Être en soi que quand il décrivait le *Dasein* comme dérélition, *Geworfenheit*, jeté par X" (NC 118). Car, ajoute-t-il, "le négativisme comporte toujours arrière-pensée du positif pur" : le négativisme est, pourrions-nous dire, d'essence nostalgique, c'est là la loi de l'inversion diamétrale, qu'elle ne se soutienne en fin de compte que de ce qu'elle inverse et nie : le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique, disait Heidegger de la proposition sartrienne "l'existence précède l'essence" dans la *Lettre sur l'humanisme*. S'affranchir de la métaphysique, de ces positifs pur que sont l'*ens realissimum* et le Dieu défini comme *causa sui*, ne signifie pas leur négation pure et simple. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty déclare qu'"en introduisant le 'divin' (question qui pour lui commande celle de Dieu, donne le sens philosophique de Dieu), [Heidegger] est plus loin du dieu en soi que quand il faisait du *Dasein* le lieu du néant" (NC 118). En d'autres termes, l'athéisme méthodologique du "premier" Heidegger était encore trop théologique, et en faisant du *Dasein* un être sans provenance, il pactisait encore de manière implicite avec l'infinetisme et le créationisme qui ne peuvent voir en l'homme que le négatif de Dieu. La position de Heidegger dans *Être et temps* n'aurait donc pas seulement été encore trop marquée par le subjectivisme, mais aussi, négativement, par l'objectivisme et le théologisme. Ce qui permet d'en sortir, déclare Merleau-Ponty, c'est "la dialectique de *Verborgenheit* et *Unverborgenheit*", de la latence et de la non latence, qui permet de comprendre "qu'il n'y a pas d'envers des choses", pas d'autre monde que celui-ci, pas d'arrière-monde où l'être serait enfin chez lui et dont il ne sortirait que pour venir occasionnellement nous visiter. Être latent n'est pas en l'être propriété seconde, et toute vérité est aussi en elle-même non vérité, car l'idée même d'un dévoilement total est illusoire. Mais cela implique du même coup que la latence de l'être, que son retrait, ne peut se donner que dans l'étant lui-même : l'être se cache comme être en se faisant étant, comme Heidegger le laisse entendre dans *Le principe de raison* et comme il le dit explicitement dans *Identité et Différence*, texte de 1957 que connaît Merleau-Ponty et qu'il cite un peu plus loin. Il y a donc une *inadéquation* interne à l'apparaître, ou encore comme le dit Heidegger dans ses cours sur Nietzsche que Merleau-Ponty aura tout juste le temps de voir paraître en 1961 : il y a un "demeurer-manquant" de l'être dans toute apparition de l'étant. Cette pensée de l'*inadéquation à l'être*, et donc de la *non positivité* de l'étant, c'est bien celle qui permet aussi à Merleau-Ponty de penser ce qu'il nomme "le sensible" comme "ce médium où il peut y avoir de l'être sans qu'il ait à être posé", "seul moyen pour l'Être de se manifester sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant" (VI 267), et l'invisible comme creux et non pas trou dans le visible, comme foyer virtuel et invagination de celui-ci. Merleau-Ponty n'hésite pas dès lors à conclure – et rien n'interdit de penser qu'il parle aussi pour lui-même, ce qui empêcherait peut-être de "christianiser" indûment son ontologie de la chair et de l'opposer trop

précipitamment comme encore théologique à l'athéisme sartrien, lequel devrait au contraire apparaître lui-même comme reste théologique – : “La philosophie du non positif est plus loin de la théologie que la philosophie du néant ou que le nihilisme, qui est contrepartie inévitable de la théologie. La philosophie du Dieu est mort est encore théologie” (NC 119).

Être plus loin de la théologie, et du positivisme qu'elle implique, que les nihilistes de toute espèce, cela veut dire être phénoménologue. C'est pourquoi les formules dites “mystiques” de Heidegger ne sont rien d'autre que des formules phénoménologiques, qui disent l'identité de l'ontologie et de la phénoménologie, et proclament que l'être se déploie comme apparaître et qu'apparaître veut dire être, formules que Merleau-Ponty trouve dans l'*Introduction à la Métaphysique* de 1935, mais qui renvoient à une idée déjà fortement exprimée dans le § 7 de *Être et temps*, où, comme il le rappelle brièvement, “d'emblée la phénoménologie a été comprise comme ontologie” (NC 120). Mais si l'être demeure caché, il n'y a pas plus d'ontologie, de discours sur l'être, que de théologie, de discours sur dieu, possible, le rapport Être-étant demeurant inéluctablement mouvant et ne pouvant nullement être fixé, et Merleau-Ponty voit juste en suggérant que c'est la fidélité à cette mouvance qui conduit Heidegger à opposer la pensée, comme tâche de l'avenir, à la philosophie comme pensée de la fondation et “positivisme”.

La pensée du *Seyn* n'est pas en effet la restauration de la métaphysique ou de l'ontologie ancienne, mais vise à l'établissement d'une “rigoureuse implication réciproque” entre l'être et l'homme. Pour le montrer Heidegger est allé d'abord dans *Être et temps* de l'homme à l'être et du temps à l'être. Dans les textes postérieurs, il montre qu'il faut aussi aller – et j'ajouterai : simultanément, au sens que Merleau-Ponty donne à ce mot –, en sens inverse de l'être à l'homme et de l'être au temps. C'est ce deuxième itinéraire que Merleau-Ponty veut suivre dans les deux derniers points abordés dans le cours, le rapport de l'être à la parole et celui du temps à l'être. Il faut d'ailleurs noter à ce propos que le titre qu'il donne à son quatrième point, ‘*Zeit und Sein*’ renvoie certes à la section non publiée de *Sein und Zeit*, mais anticipe aussi sur le texte d'une conférence que Heidegger prononcera sous ce titre en 1962 et que Merleau-Ponty n'a donc pas pu lire.

Je ne puis que résumer brièvement pour finir la teneur de ces deux derniers points, qui demanderaient pourtant eux aussi un commentaire détaillé. La question de la relation de l'être à la parole, qui va à nouveau être thématisée dans le cours de 1959-60, où Merleau-Ponty va intercaler un long passage d'*Acheminement vers la parole*, recueil paru en 1959, dans son commentaire du petit texte de Husserl intitulé *L'origine de la géométrie*, constitue en effet non pas un problème régional, mais un problème cardinal de la philosophie, du fait de l’“entrelacement”, terme de Heidegger lui-même dans l'*Introduction à la métaphysique*, de l'essence de l'être à celle de la parole (NC 123). Ce que Merleau-Ponty cherche à montrer, c'est la convergence de l'analyse heideggérienne de la parole avec ce qu'il nomme lui-même parole “opérante” ou “parlante”. Il en résulte l'acceptation par Merleau-Ponty du

renversement opéré par Heidegger non seulement dans *Acheminement vers la parole*, non encore cité dans le cours de 58-59, puisqu'il vient juste de paraître, mais aussi dans les *Essais et conférences*, où l'on trouve déjà la formule : "C'est le langage qui parle et non l'homme" (NC 133). On ne doit pourtant pas en rester à l'apparence de passivité de la part de l'homme qui peut résulter de ce renversement, car ce serait à nouveau faire du langage et de la parole une puissance autonome s'imposant à l'homme du dehors, mais il s'agit au contraire de penser la *simultanéité à l'origine* de l'homme et du langage, la *simultanéité* de l'interpellation par l'être et de la réponse de l'homme advenant toutes deux dans le même langage, thème fondamental que Heidegger développe plus amplement dans *Acheminement vers la parole*.

Les dernières pages du cours sont consacrées à la notion de l'histoire de l'être, laquelle ne peut être elle-même comprise qu'à partir du retrait de l'être, et à ce propos Merleau-Ponty insiste à nouveau sur le fait que Heidegger ne se propose nullement de restaurer un mode métaphysique de pensée, ce qu'il semble toujours aussi nécessaire de souligner aujourd'hui qu'en 1959, étant donné les mécompréhensions auxquelles la pensée de Heidegger, surtout après le "tournant", a donné lieu. Merleau-Ponty note avec pertinence à cet égard que Heidegger restitue ainsi une expérience de l'être qui, tout en n'étant pas elle-même une métaphysique, est pourtant la vérité de toutes les métaphysiques, et qui pourrait à ce titre rendre possible un dialogue entre les cultures philosophiques et les cultures non philosophiques, entre l'Occident et l'Orient (NC 145), dialogue auquel Merleau-Ponty lui-même s'est efforcé de s'ouvrir. Il est vrai pourtant que le cours s'achève sur une note critique et une allusion au "malaise essentiel de cette pensée" qui tient à ce que voulant dépasser l'expression directe de l'être, c'est-à-dire la philosophie, Heidegger y demeure pourtant attaché et continue à chercher "une expression directe de l'Être dont il montre par ailleurs qu'il n'est pas susceptible d'expression directe", renonçant du même coup à ce que veut tenter Merleau-Ponty, c'est-à-dire à "faire voir l'Être à travers les *Winke* de la vie, de la science, etc." (NC 148), cet "etc." signifiant sans doute l'ensemble de la culture.

De cette *tentative* elle-même d'une ontologie "indirecte" qui fut celle du dernier Merleau-Ponty, il ne nous reste que des vestiges d'une pensée demeurée à jamais inchoative, et qui, loin de toute assurance, se cherchait encore dans les notes de travail publiées en annexe des fragments rédigés du *Visible et de l'invisible*. *L'ontologie indirecte n'a pas en effet été écrite*. Aurait-elle pu l'être ? C'est dans le tremblement de cette "interrogation" qui est celle même de Merleau-Ponty dans les dernières années de sa vie qu'il faut lire, me semble-t-il, et les éloges implicites et la critique explicite qu'il adresse à Heidegger.

Françoise Dastur

APPENDICE

Inventaire (par D. Darmaillacq et F. Dastur) des principales erreurs de transcriptions relatives à la partie concernant Heidegger du cours de 1958-59 (pages 91-148 des *Notes de cours*)

- page 91, 9ème ligne à partir du bas de la page : werden et non *wundern*
page 92, ligne 9 : occidental et non accidentel
page 92, 2ème ligne à partir du bas de la page : position de et non du *Sein und Zeit*
page 93, ligne 12 : nimmt et non *stimmt*
page 93, note a : Richtigkeit et non *Richtigkeit*
page 95, ligne 11 : de l'idée de, et non dans l'idée de
page 98 : ligne 10 : du thème et non de thèse de la liberté
page 106, 9ème ligne à partir du bas : on peut dire et non on ne peut dire
page 108, ligne 4 : Pour Heidegger et non Heidegger apparemment
page 109, ligne 7 : Grund des Seins et non *der Sein*
page 110, ligne 8 : le seiende Grund aller Dinge et non *Seiende Grund alles dinge*
page 112, lignes 13-14 : tout ce présent et non tout se présente
page 112, dernière ligne : etc. être à l'Être et non pas etc. à ...
page 113, ligne 11: horizontale et verticale
page 113, ligne 12 : auxquelles
page 113, ligne 16 : plan est souligné
page 116, 3ème ligne à partir du bas : (braucht) et non (*branchte*)
page 116, dernière ligne : "Faveur" de l'être et non "Saveur"
page 117, ligne 15 : la philosophie produit de l'être et non dans l'être
page 117, note 2 : appel et non chant : note 3 : entente et non oreille
page 118, ligne 17 : mystère est souligné
page 118, sixième et cinquième ligne à partir du bas : Verborgenheit et Unverborgenheit
page 120, ligne 12 : l'idée est toujours la même et non la mienne
page 126, ligne 12 : mais que l'une est l'autre
page 127, huitième ligne à partir du bas : qui sont retenus et non qui y sont retenus
page 127, sixième ligne à partir du bas : = sédimentation et non –sédimentation
page 128, lignes 2-3 : [le virage ?] et non [le visage ?]
page 129, ligne 10 : i.e du fonctionnement et non dans fonctionnement
page 129, deuxième ligne à partir du bas : à laquelle ne répondraient et non à laquelle ils ...
page 129, note b : Besinnungslosigkeit, et non *besinnung* [?]
page 130, ligne 8 ; fait de parole est souligné
page 130, ligne 24 : bewohnt et non *bewohnen* ; ligne 26 : *gewöhnlich* est souligné ; ligne 30 : (*es gibt*) est souligné
page 131, dixième ligne à partir du bas : l'intérieur de la parole et non l'*intérieur* et la parole
page 135, ligne 14 : le langage "traverse l'homme ... et non "le langage 'traverse' l'homme ...
page 136, dixième ligne à partir du bas : Historie et non Histoire

NOTES

- 1 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961* (Préface de Claude Lefort), Paris, Gallimard, 1996.
- 2 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Noté par la suite VI.
- 3 Noté par la suite NC. Il m'a certes été facile de corriger les fautes d'allemand qui y sont, de manière inexplicable, demeurées, mais je dois remercier ici Mme Dominique Darmaillacq qui, par une relecture attentive du manuscrit, a apporté un certain nombre

de corrections fort utiles à des erreurs de transcription qui, si elles ne touchent pas à la teneur essentielle du texte, en rendent pourtant certains passages incompréhensibles. Voir l'appendice ci-joint.

4 Cf. *Résumés de cours, Collège de France 1952-60*, Paris, Gallimard, 1968, p. 144.

5 *Ibid.*, p. 147.

6 *Résumés de cours, op. cit.*, p. 153.

7 *Ibid.*, p. 154.

Merleau-Ponty's Reading of Heidegger in the Notes to *The Visible and the Invisible* and in the 1958-59 Course

Until the appearance, in 1996, of the *Notes de cours 1959-1961*, it was difficult to form a precise idea of what Merleau-Ponty could have known of Heidegger's texts, few of which at the time of Merleau-Ponty's death in 1961 were translated into French. If we know in fact with precision which Husserl's texts Merleau-Ponty had read from the beginning of the Thirties, we fail in contrast to have the information concerning his relation to Heidegger's work during the period in which Merleau-Ponty most often associates his name with that of Husserl, the period of the Thirties and Forties. The difficulty does not just come from the fact that he rejects the idea of opposing the phenomenology of Husserl to that of Heidegger; the rejection of this idea is expressed clearly in the Preface to the *Phenomenology of Perception*. But the difficulty also and especially comes from the diffuse influence of Heidegger's thought during this whole period, an influence which incontestably reverberates upon the interpretation that Merleau-Ponty gives of Husserl's final philosophy (which itself moreover is marked, to an extent that is difficult to appreciate, by the profound reading that Husserl has made of *Sein und Zeit* starting in 1929). Certainly in the working notes to *The Visible and the Invisible*, we find a certain number of remarks that testify to the fact that during this period the proximity between Merleau-Ponty's thought and that of Heidegger has become greater, and no mistake can be made that in this regard, in the "ontological" and therefore "anti-anthropological" turn taking place in Merleau-Ponty's thought, the work of the "second" Heidegger is the model. But all these allusive references to Heidegger are genuinely clarified only on the basis of the last courses Merleau-Ponty presented at the Collège de France, and in particular the 1958-59 course devoted to "Philosophy Today." In this course, we find a detailed analysis of a certain number of texts that come after *Being and Time*, and of which certain had been published only recently, like *Contributions to the Question of Being* (1955), and *The Principle of Reason* (1957), which for Merleau-Ponty are very important. Without being able in a short article to give a complete commentary on this course, we try however to show that there is a very remarkable homology between Heidegger's motif of *Sein* and Merleau-Ponty's problematic of the visible and the invisible; "the dialectic of *Verborgenheit* and *Unverborgenheit*," of latency and non-latency, that Merleau-Ponty discovers in the Heidegger after the "turn", allows him, beyond any identification of being to pure nothingness and beyond any negativism, to succeed in conceiving an *internal inadequation to the appearing* between being and the being, and it allows him to approach the definition of the sensible and of reversibility that we find in *The Visible and the Invisible*.

La lettura merleau-pontiana di Heidegger nelle note de *Il visibile e l'invisibile* e nel corso del 1958-59

Fino all'uscita nel 1996 delle *Notes de cours 1959-1961* era difficile farsi un'idea precisa della conoscenza che Merleau-Ponty poteva avere dei testi di Heidegger, di cui si deve ricordare che al momento della sua morte, nel 1961, pochi erano tradotti in francese. Se infatti si conosce con precisione quali sono i testi di Husserl che Merleau-Ponty ha letto a partire dall'inizio degli anni Trenta, manca invece ogni informazione per quanto riguarda il