

**Merleau-Ponty**  
**Du *cogito* tacite au *cogito* vertical**

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

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

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)**

Le *cogito* apparaît dans l’œuvre de Merleau-Ponty à au moins trois niveaux de signification.

Il désigne d’abord le “ phénomène central ” de l’ouverture au monde et de l’évidence du monde, à même la naïveté de la foi perceptive : “ tel est le vrai *cogito* – il y a conscience de quelque chose, quelque chose se montre, il y a phénomène [...] ”<sup>1</sup>. Cette première signification correspond à ce que Merleau-Ponty appelle dans la *Phénoménologie de la perception* le *cogito* tacite.

En un second sens, il désigne une explicitation philosophique, une première articulation “ en thèse ou énoncé ”<sup>2</sup> de ce phénomène central, celle qui formule l’évidence du monde comme la certitude qu’il y a de l’être, en tant qu’être pour moi<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Phénoménologie de la perception* (cité ultérieurement *PP*), p. 342.

<sup>2</sup> *Le visible et l’invisible (VI)*, p. 18.

<sup>3</sup> *La métaphysique dans l’homme* (1947), dans *Sens et non-sens (SNS)*, Gallimard, 1996, p. 114 : “ Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l’évidence de l’objet –qu’il s’agisse de l’objet sensoriel ou de l’objet de science-, nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre

Enfin il désigne l'interprétation proprement réflexive de l'évidence du monde comme certitude de l'esprit pensant devant et pour lui-même ou, comme le dit Merleau-Ponty, "l'adéquation et le consentement de la pensée à la pensée, la transparence de ce que je pense pour moi qui le pense", l'auto-manifestation d'"un être qui est pour soi sitôt qu'il est, parce que tout son être est d'apparaître, donc de s'apparaître, - et qui s'appelle l'esprit"<sup>4</sup>.

En un sens, la signification fondamentale du *cogito* est la première. Le *cogito* n'exprime rien d'autre originairement que l'ouverture au monde. Il s'articule en énoncé et devient "philosophique" quand apparaît le souci d'élever l'évidence du monde au rang d'une vérité inattaquable<sup>5</sup>. C'est ce qui a lieu chez Descartes, dans le cadre d'une certaine procédure discursive qui relève, pour Merleau-Ponty, de la philosophie réflexive.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la fonction du *cogito* est aussi d'articuler l'expérience et la vérité, d'élever l'expérience au rang de vérité. Il y a donc là une reprise du geste cartésien, mais aussi un redoublement et une radicalisation. La réflexion cartésienne est oublieuse de la vie irréfléchie où pourtant elle s'enracine. Il convient donc de "réfléchir sur cette réflexion" et retrouver la situation naturelle à laquelle la réflexion succède<sup>6</sup>. Le *cogito* joue ainsi un rôle stratégique en ce qu'il est à la jointure du champ phénoménal et du champ transcendantal<sup>7</sup>.

La question est de savoir si le *cogito* qui est "né" dans une philosophie réflexive, oublieuse de la vie irréfléchie, peut vraiment se souvenir de la vie irréfléchie, la retenir dans la réflexion, élever l'expérience à l'intelligence de son propre sens. On peut le soupçonner de falsifier l'évidence du monde en y projetant par avance des déterminations réflexives ou de falsifier l'ordre de la vérité en sous-estimant les médiations qui élèvent l'expérience au rang d'un "acquis pour toujours". Ce soupçon a animé toute la pensée de Merleau-Ponty après la *Phénoménologie de la perception*. Mais il n'invalide jamais le *cogito* qui renaît pour ainsi dire de ses cendres dans le travail du Collège de France sur le *cogito* vertical et le *cogito* horizontal.

## **1- La *Phénoménologie de la perception* : le *cogito* à la jointure de l'expérience et de la vérité**

Dans le chapitre intitulé "Autrui et le monde humain", Merleau-Ponty propose une reformulation du *cogito* destinée à accorder les deux versants antinomiques de l'expérience d'autrui. *Cogito* signifie, montre-t-il, "je suis donné à moi-même"<sup>8</sup>, donné, c'est-à-dire toujours "déjà situé et engagé dans un monde physique et social", mais donné à *moi-même* – ou révélé à moi-même, et libre dans la mesure où ma situation ne m'est "jamais dissimulée". Dans le *cogito* ainsi reformulé la présence à soi et la transcendance vers le monde et autrui sont co-originaires et inséparables.

---

expérience et sa valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses : qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, et qu'elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion. Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du *cogito* : je suis sûr qu'il y a de l'être – à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi".

4 VI 51.

5 PP 75 : "Il nous faut non seulement nous installer dans une attitude réflexive, dans un *cogito* inattaquable, mais encore réfléchir sur cette réflexion, comprendre la situation naturelle à laquelle elle a conscience de succéder et qui fait donc partie de sa définition, non seulement pratiquer la philosophie, mais encore nous rendre compte de la transformation qu'elle entraîne avec elle dans le spectacle du monde et dans notre existence".

6 PP 75.

7 PP 77.

8 "le phénomène central qui fonde à la fois ma subjectivité et ma transcendance vers autrui, consiste en ceci que je suis donné à moi-même" (PP 413).

Une reformulation du *cogito* est présentée également à la fin du chapitre dans une conceptualité empruntée à la *Krisis*<sup>9</sup>. Comprendre la transcendance, c'est comprendre " comment la présence à moi-même (*Urpräsenz*) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dépréparation (*Entgegenwärtigung*) et me jette hors de moi " <sup>10</sup>.

Cette fois nous voyons apparaître une double articulation de la présence à soi et de la présence au monde. La présence originaire *est* dépréparation : la présence à soi et la présence au monde sont les deux moments inséparables d'un même phénomène (l'ouverture perceptive au monde dans la temporalisation du temps). Et elle *conditionne* toute présence étrangère : " Condition " ne signifie pas ici " condition de possibilité " ou " fondement " <sup>11</sup>. Que la présence à soi conditionne la présence étrangère ne signifie pas un retour idéaliste à l'" homme intérieur ", à un sujet délié du monde et constituant le monde, une " subjectivité invulnérable, déliée de l'être et du temps " <sup>12</sup>. L'idée de condition fait valoir que les deux moments de l'être au monde -qui ne sont pas différents- ne sont pourtant pas identiques<sup>13</sup>. Merleau-Ponty désigne cette non-identité comme liberté. Certes le monde est donné et non constitué, il est là avant tout acte de constitution, avant la liberté d'acte, la spontanéité constructive que la réflexion invoque comme la condition de l'apparaître des choses à la conscience. Mais il n'est pas là avant la liberté. Il n'est pas donné avant d'être reçu, et la liberté – la liberté opérante, par contraste avec la liberté d'acte- désigne le pouvoir originaire d'accueillir ou de laisser être la donation du monde.

Ainsi la réflexion se trompe en supposant une liberté d'acte, une spontanéité au fondement de l'apparaître du monde, mais elle ne se trompe pas en éclairant le lien entre l'apparaître et la liberté. Pour rectifier la réflexion, on cherchera donc, en deçà de la liberté d'acte intervenant dans la *construction*, une liberté opérante intervenant dans la *donation*. Faire apparaître cette liberté qui est le revers de la donation, tel est le sens de la réduction, qui est elle-même une figure de la liberté opérante

Cette liberté est comprise comme recul ou retrait : être libre, c'est " ne pouvoir me réduire à rien de ce que je vis " et " garder à l'égard de toute situation de fait une faculté de recul " <sup>14</sup>; ce serait même pouvoir reculer dans " le fond de notre nature pensante ", dans un " fond inaliénable ", exister au sens d'une " liberté protéiforme " ou d'une " existence non qualifiée qui en moi et en autrui marque les limites de toute sympathie " <sup>15</sup>.

---

9 Voir par exemple *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Gallimard, p. 211.

10 *PP* 417.

11 La compréhension de la condition comme condition de possibilité ou comme " condition sans laquelle..... " caractérise l'analyse réflexive qui délie le sujet du monde ou rompt la bilatéralité du sujet et du monde au profit du sujet. Voir *PP*, Avant-propos, p. III-IV : " Descartes et surtout Kant ont délié le sujet ou la conscience en faisant voir que je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir, ils ont fait paraître la conscience, l'absolue certitude de moi pour moi, comme la condition sans laquelle il n'y aurait rien du tout et l'acte de liaison comme le fondement du lié [...] Les relations du sujet et du monde ne sont pas rigoureusement bilatérales : si elles l'étaient, la certitude du monde serait d'emblée chez Descartes donnée avec celle du *cogito* et Kant ne parlerait pas de renversement copernicien. L'analyse réflexive à partir de notre expérience du monde remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle et fait voir la synthèse universelle comme ce sans quoi il n'y aurait pas de monde ".

12 *PP*, Avant-propos, p. IV.

13 Le chapitre sur la liberté retrouve leur dissymétrie: " Si je me prends dans mon absolue concrétion et tel que la réflexion me donne à moi-même, je suis un flux anonyme et pré-humain qui ne s'est pas encore qualifié " (*PP* 505), mais sans que présence à soi et présence au monde soient jamais séparées : " le flux absolu se profile sous son propre regard comme "une conscience" ou comme homme ou comme sujet incarné parce qu'il est un champ de présence, - présence à soi, à autrui, au monde " (*PP* 515).

14 *PP* 413.

15 *PP* 414.

Cette liberté protéiforme n'est jamais séparable de la présence au monde : “ le refus de communiquer est encore un mode de communication ” : elle est le retrait du monde impliqué en tout acquiescement, elle “ le fond inhumain par où nous ne sommes pas au monde ”<sup>16</sup> sans lequel il n'y aurait pas été au monde. Merleau-Ponty appelle ce fond le Soi<sup>17</sup>, ou encore l'abîme du Soi.

Résumons cette première analyse : le *cogito*, dans la *Phénoménologie de la perception*, se tient à l'articulation du champ phénoménal et du champ transcendantal. Le champ phénoménal devient champ transcendantal au moment où le champ de présence (présence à soi et présence au monde) n'est plus compris comme contenu de l'expérience mais comme ouverture au monde ou comme structure transcendantale de toute expérience. Or ce qui permet ce passage du phénoménal au transcendantal, c'est la compréhension de la présence comme distance ou comme liberté. Le *cogito* désigne ainsi à la fois le champ de présence et la possibilisation immanente du champ de présence dans l'abîme du soi.

Le chapitre sur le *cogito* montre à nouveau que le champ de présence est présence à soi et présence au monde inséparablement, qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience ou que le *cogito* est transcendance, non immanence<sup>18</sup>. Il en résulte que le *cogito* est, inséparablement, dans la vérité et dans la non vérité<sup>19</sup> et appelle l'expression comme condition de son accomplissement. L'expression est l'acte d'une conscience qui ne se possède pas elle-même et ne se rejoint que dans la transcendance de l'expression.

L'opération d'expression produit un “ acquis pour toujours ”, au sens où elle inaugure ce qui deviendra une dimension permanente de l'expérience. Ainsi, comme le montre la *Lettre du voyageur à son retour*, de Hofmannsthal, la peinture de Van Gogh peut devenir pour celui qui l'a une fois contemplée, une dimension permanente de son expérience esthétique.

Ainsi l'exigence à laquelle répond le *cogito*, celle d'une coïncidence avec soi, n'est pas abandonnée ou réputée illusoire. Elle est plutôt réinterprétée comme un effet d'expression<sup>20</sup>.

---

16 “ La première vérité est bien “je pense”, mais à condition qu'on entende par là “je suis à moi” en étant au monde. Quand nous voulons aller plus loin dans la subjectivité, si nous mettons en doute toutes choses et en suspens toutes nos croyances, nous ne réussissons à entrevoir le fond inhumain par où, selon le mot de Rimbaud, nous ne sommes pas au monde, que comme l'horizon de nos engagements particuliers et comme puissance de quelque chose en général qui est le fantôme du monde” (PP 466). Ce thème est repris dans la conférence de 1946 à la Société française de Philosophie: “ J'ai dit dans ma thèse, reprenant un mot de Rimbaud, qu'il y a un centre de la conscience par où “nous ne sommes pas au monde”. Mais ce vide absolu n'est constatable qu'au moment où l'expérience vient le remplir. Nous ne le voyons jamais, pour ainsi dire, qu'en vision marginale. Il n'est perceptible que sur le fond du monde ”.

17 “ Si justement il doit y avoir conscience, si quelque chose doit apparaître à quelqu'un, il est nécessaire que derrière toutes nos pensées se creuse un réduit de non-être, un Soi” (PP 458). Cette liberté fondamentale est ce qui permet au sujet pensant d'être le sujet de ses pensées ou d'être une subjectivité indéclinable ou d'être constituant de sa “ pensée en général ”, alors même que ses pensées n'ont jamais pour lui qu'une clarté de première vue, en tant qu'elles ont une épaisseur inépuisable de sédimentation, qu'il ne les voit jamais naître en pleine clarté, et qu'il est, vis-à-vis d'elles une subjectivité “ dépendante ” - du fonctionnement anonyme des organes sensoriels ou d'un horizon culturel, ou de l'histoire de ses pensées, etc. (PP 459). Le *cogito* paraît donc bien être ici, pour Merleau-Ponty, l'articulation vivante de la subjectivité dépendante et de la subjectivité indéclinable, le surgissement (l'auto-affirmation) de la subjectivité indéclinable dans la subjectivité dépendante. La subjectivité indéclinable ne peut jamais se saisir elle-même en personne, elle ne peut jamais à la rigueur se rencontrer elle-même face à face ; elle n'a aucune autre présence à soi que l'exercice même de sa liberté.

18 PP 431 : “ il n'y a pas de sphère de l'immanence, pas de domaine où ma conscience soit chez elle et assurée contre tout risque d'erreur. Les actes du je sont d'une telle nature qu'ils se dépassent eux-mêmes et qu'il n'y a pas d'intimité de la conscience. La conscience est de part en part transcendance, non pas transcendance subie, [...] mais transcendance active ”.

19 “ La même raison me rend capable d'illusion et de vérité à l'égard de moi-même : c'est à savoir qu'il y a des actes dans lesquels je me rassemble pour me dépasser. Le *cogito* est la reconnaissance de ce fait fondamental ” (PP 439).

20 “ Ainsi la possession de soi, la coïncidence avec soi n'est pas la définition de la pensée ; elle est au contraire un résultat de l'expression et elle est toujours une illusion dans la mesure où la clarté de l'acquis repose sur l'opération

L'opération d'expression incorpore un passé au présent et ouvre un avenir<sup>21</sup>, elle est un acte de " reprise " et appelle des actes de reprise dans lesquels " nous nouons des rapports avec nous-mêmes et avec autrui " et faisons droit à l'exigence de coïncidence que formule le *cogito*<sup>22</sup>.

On voit donc apparaître ici sinon un " tournant linguistique ", du moins un tournant expressif du *cogito*<sup>23</sup>, au sens où l'on découvre que seule l'expression peut accomplir l'exigence de coïncidence à soi, de vérité, d'évidence dont le *cogito* est le symbole.

Puis ce tournant expressif est relayé et approfondi par une seconde remontée, non plus seulement en direction de l'expression, mais en direction du temps<sup>24</sup>. Le pouvoir de l'expression de créer du vrai, de " l'acquis pour toujours " se prémédite dans le temps lui-même, " qui maintient tout " <sup>25</sup> ou qui est la dimension où chaque événement reçoit " une place inaliénable " <sup>26</sup>.

Si donc le vrai, l'" acquis pour toujours " a une structure expressive, il a aussi et plus fondamentalement une structure temporelle. S'il y a des vérités " comme il y a des perceptions ", c'est " parce qu'il est essentiel au temps de se ressaisir lui-même à mesure qu'il se quitte et de se contracter en choses visibles, en évidence de première vue " <sup>27</sup>. Toute évidence est tissée de temporalité.

Mais si l'évidence est tissée de temporalité et si " le temps s'échappe à mesure qu'il se ressaisit " <sup>28</sup>, alors toute évidence a pour revers une opacité. Et l'évidence du *cogito* n'y échappe pas. Lui aussi relève d'une " histoire sédimentée " qui en établit et en obscurcit le sens, indivisiblement<sup>29</sup>.

De cette histoire sédimentée qui sous-tend l'évidence du *cogito* relève en particulier le langage. Le *cogito* cartésien est un *cogito* parlé, mis en mots, dépendant de la procédure discursive mise en œuvre par les *Méditations*. Il est donc une " subjectivité dépendante " - entendons : du langage et de toutes les médiations culturelles qui conditionnent son émergence.

Cette subjectivité dépendante –la seule, selon le chapitre sur *Le cogito*, dont traitent les *Méditations* - renvoie cependant elle-même à une subjectivité indéclinable, que Merleau-Ponty appelle *cogito* tacite. Elle y renvoie dans l'exacte mesure où, comme le dit l'Avant-propos, la signification " conscience " établie dans le langage se fonde nécessairement sur une expérience de la conscience<sup>30</sup> : le *cogito* parlé –ou fondé dans le jeu des significations- a pour patron ou

---

foncièrement obscure par laquelle nous avons éternisé en nous un moment de vie fuyante " (PP 446). Cette pensée est reprise dans VI 257.

21 Elle ouvre " tout un cycle de temps où la pensée " acquise " demeurera présente à titre de dimension, sans que nous ayons besoin désormais de l'évoquer ou de la reproduire " (PP 450).

22 Cette exigence de coïncidence est aussi bien exigence de vérité. On dira ainsi que " l'être-à-la-vérité n'est pas distinct de l'être-au-monde ". L'être à la vérité de l'être au monde comprend plusieurs moments qui sont, selon le ch. sur *Le cogito*, l'Urdoxa, l'agir, l'expression, enfin le temps. Le fondement dernier de la vérité de l'être au monde est le temps.

23 Tournant linguistique mais dans une modalité originale : le rapport de la pensée et du langage relève de ce que Husserl appelle *Fundierung*, ce qui veut dire qu'en un sens, le langage est " fondant " et la pensée " fondée ", mais qu'en même temps, " c'est à travers le fondé que le fondant se manifeste " (PP 451), le langage n'est véritablement langage (et non *flatus vocis*) qu'en qualité d'expression de la pensée.

24 " De cette acquisition pour toujours le temps lui-même nous offre le premier modèle " (PP 450).

25 PP 451.

26 " Ce que nous avons vécu est et demeure perpétuellement pour nous, le vieillard touche à son enfance. Chaque présent qui se produit s'enfonce dans le temps et prétend à l'éternité " (PP 450-451).

27 PP 452.

28 PP 278. Merleau-Ponty dit aussi que « il est essentiel au temps de se ressaisir lui-même à mesure qu'il se quitte... ». Le temps est toujours et indissolublement temps naturel et temps historique, et c'est pourquoi, comme le dit aussi Merleau-Ponty, il fonde et compromet d'un seul mouvement la rationalité de mon histoire.

29 PP 453 : " pour qu'une évidence absolue et sans aucun présupposé fût possible, pour que ma pensée pût se pénétrer, se rejoindre et parvenir à un pur " consentement de soi à soi ", il faudrait, pour parler comme les kantien, qu'elle cessât d'être un événement et qu'elle fût acte de part en part, - pour parler comme l'Ecole, que sa réalité formelle fût incluse dans sa réalité objective, - pour parler comme Malebranche, qu'elle cessât d'être " perception ", " sentiment ", ou " contact " avec la vérité pour devenir pure " idée " ou " vision " de la vérité ".

30 PP X.

pour modèle un *cogito* non dépendant de ce jeu, un *cogito* qui déploie par ses opérations un univers des significations.

Ainsi l'évidence du *cogito* renvoie à un certain tissage des significations dans le travail de l'expression, mais ce tissage des significations renvoie lui-même à une conscience ultime qui est la raison dernière de l'univers des significations. Il y aurait donc naïveté à réduire le *cogito* au *cogito* parlé en oubliant que le *cogito* parlé dépend du *cogito* tacite ou que la signification dépend d'une conscience de signification.

Mais n'y a-t-il pas aussi une naïveté du *cogito* tacite ? C'est ce que soupçonne Merleau-Ponty au moment où il écrit : " Toute la question est de bien comprendre le *cogito* tacite, de ne mettre en lui que ce qui s'y trouve véritablement et de ne pas faire du langage un produit de la conscience, sous prétexte que la conscience n'est pas un produit du langage "<sup>31</sup> .

Ayant établi que le *cogito* tacite –la subjectivité indéclinable- ne se réduit pas au *cogito* parlé –la subjectivité dépendante- au sens où la " conscience n'est pas un produit du langage ", Merleau-Ponty soutient aussi et à l'inverse que le *cogito* parlé ne se réduit pas au *cogito* tacite, au sens où le langage n'est pas un instrument de la pensée transparent à la pensée. Entre le *cogito* tacite et le *cogito* parlé, il y a une puissance parlante dont nul *cogito* n'a le secret.

On dira alors que le *cogito* tacite est vis-à-vis du *cogito* parlé à la fois fondant et fondé, selon le double relation que Husserl appelle *Fundierung*.

Le *cogito* tacite fonde le *cogito* parlé, car " le langage présuppose bien une conscience du langage<sup>32</sup>, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant et où les mots d'abord reçoivent configuration et sens "<sup>33</sup>.

Mais le *cogito* parlé fonde aussi bien le *cogito* tacite ; ce silence de la conscience n'est pas " pensée de la pensée "<sup>34</sup>, il " ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé ", il " n'est qu'une saisie globale et inarticulée du monde, comme celle de l'enfant à son premier souffle ou de l'homme qui va se noyer et se rue vers la vie... "<sup>35</sup>. C'est à peine donc s'il peut être désigné comme *cogito*. *Cogito* il ne deviendra qu'en s'engageant dans le long détour de l'expression : " Le *cogito* tacite n'est *cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même "<sup>36</sup>.

## 2- La critique du *cogito* tacite dans *Le Visible et l'invisible*

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)

31 PP 461.

32 C'est en pensant à cette problématique que Merleau-Ponty peut dire dans *Le Visible et l'invisible* que le *cogito* tacite a pu " faire comprendre comment le langage n'est pas impossible ", mais non " faire comprendre comment il est possible ", ce qui veut dire qu'il laisse intact le problème du " passage du sens perceptif au sens langagier " (VI 229-230).

33[...] Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi [...] Le *cogito*, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie" (PP 462).

34 PP 462.

35 PP 463.

36 Id.