

## Descartes

### Commentaire des Méditations métaphysiques – Seconde Méditation

Pascal Dupond

Philopsis : Revue numérique

<http://www.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.

#### Sommaire :

Seconde Méditation .....	1
Annexe .....	28
Cogito vertical et cogito horizontal selon les <i>Notes de cours</i> de l'année 60-61 de M. Merleau-Ponty .....	28
§ 1. La lecture de Descartes : du problème à la question .....	28
§ 2. L'essence et l'existence dans le cogito .....	32
§ 3. Cogito vertical et cogito horizontal .....	36
§ 4. Les figures de l'indivision de l'intériorité et de l'extériorité .....	49
Conclusion .....	56

### Seconde Méditation

Sur le sous-titre (« De la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps »), voir lettre à Mersenne du 18 février 1641 (316) : « ce qui me fait penser qu'au titre de la seconde *Méditation, de Mente humana*, on peut ajouter, *quod ipsa sit notior quam corpus*, afin qu'on ne croie pas que j'aie voulu y prouver son immortalité » ; voir aussi l'abrégé de la 2<sup>e</sup> Méditation qui explique pourquoi il ne peut être question d'une telle preuve dans la 2<sup>e</sup> Méditation [on remarquera qu'un argument de fond s'oppose à cette preuve : « ... toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, *si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son concours ordinaire* » (je souligne) ; si l'âme est susceptible d'une *reversio ad nihil*, son immortalité est suspendue à la volonté divine].

#### Plan

1/ « La méditation que je fis hier... » : Rappel du résultat de la première Méditation et de l'objet que l'on recherche : un point fixe et assuré

2/ « Mais que sais-je s'il n'a point fait... » : Découverte de la première vérité dans l'ordre de la connaissance absolument indubitable : « la proposition : *je suis, j'existe* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en on esprit » (415-416)

3/ « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis... » : Passage de l'existence à l'essence. Examen de ce que j'ai cru être jusqu'à présent :

- un homme. Examen de la validité de cette pensée

- une âme et un corps.

Résultat : je ne suis précisément parlant qu'une chose qui pense

4/ « Mais qu'est-ce donc que je suis ? une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ?... Examen des figures de la pensée ; en quel sens ces figures de la pensée peuvent être attribuées à la pensée en régime de doute méthodique : « à tout le moins il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs... »

5/ « Mais je ne puis m'empêcher de croire que les choses corporelles ... » Paradoxe : la connaissance des corps me semble plus facile que la connaissance de moi-même. Examen de ce paradoxe en deux moments

a/ Je ne saurais connaître un objet sensible particulier, tel que ce morceau de cire sans qu'intervienne, à même cette connaissance sensible, une pure conception de l'esprit

b/ la connaissance des corps n'est pas plus mais moins aisée que la connaissance de moi-même

Premier moment : l'émergence du *cogito*

Les vérités mathématiques ont basculé : elles n'offrent pas cette certitude absolument indubitable qui pourrait servir de fondement à tout l'édifice du savoir. Mais quelque chose est acquis et annonce la suite. En découvrant que les motifs de douter des objets de la connaissance sensible ne sont pas applicables aux objets de la connaissance mathématique, le sujet méditant découvre que si une vérité absolument indubitable un jour se présente, l'objet de cette connaissance indubitable sera un type d'être dans lequel être et pensée sont inséparables, comme dans la connaissance mathématique, plus inséparable encore que dans la connaissance mathématique.

On voit donc que dans la recherche cartésienne d'une première connaissance absolument indubitable, deux questions se mêlent. La première, explicite, serait : *quel être* sera l'objet de la première connaissance indubitable ? la seconde, implicite, serait : que signifie *être* pour un étant qui serait l'objet de la première connaissance indubitable ?

La question *qu'est-ce que la vérité ?* a été en un sens écartée ; mais plus profondément, elle a été déplacée. Entre la question vaine : qu'est-ce la vérité ? et la question scientifique : qu'est-ce qui est vrai, il y a place pour un 3<sup>e</sup> plan, philosophique où se pose la question suivante : s'il y a, parmi tous les êtres, un être qui serait l'objet d'une première vérité absolument indubitable, que signifierait *être*, pour cet être ? quel serait le mode de son être ? C'est à cette question que le *cogito* va répondre.

Qu'est-ce qui est en jeu, précisément, dans le *cogito*<sup>1</sup> ?

Pour entrer dans cette question, une précision initiale : ce que nous appelons par abréviation conventionnelle *cogito* est formulé par Descartes de plusieurs façons différentes. Relevons trois formulations.

*DM* : « Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de

---

<sup>1</sup> La proposition « il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe » fait écho à St Augustin : « si fallor, sum » (*Cité de Dieu*, XI, 26). Pascal a montré dans *L'art de persuader* que Descartes n'est pas un plagiat de St Augustin...

l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais » (Alquié, I, 603)

*MM* : « ... De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit »

*PP*, I, 7 : « Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps ; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : *je pense, donc je suis* ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre ».

Ces formulations du *cogito* montrent que le *cogito* se présente explicitement dans les *Méditations* et dans les *Principes*, comme une conclusion, une vérité conclue ; cette vérité conclue est présentée, dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Principes* comme une articulation entre le témoignage que la pensée donne d'elle-même (*cogito*) et la certitude de l'existence d'un sujet pensant (*sum*), ce qui peut donner à entendre que l'existence est conclue de la pensée.

S'agit-il vraiment d'une conclusion ? En quel sens faut-il entendre le terme conclusion ?

Pour répondre à cette question, on doit commencer par remarquer que le *cogito* a beau être la première vérité dans l'ordre méthodique, il est soumis à trois ordres de condition

La première condition pour que le *cogito* apparaisse, c'est que la pensée soit présente à soi. C'est cette présence à soi de la pensée, dissimulée par ce qui advient en elle : l'émergence d'un monde, qui devient concept dans la Méditation seconde (On peut appliquer au *cogito* ce que Descartes dit des vérités dont sont en quête ses Méditations : « et toute ma principale étude ne va qu'à chercher certaines vérités très simples qui, pour être nées avec nous, ne sont pas plutôt aperçues qu'on pense ne les avoir jamais ignorées » (7<sup>e</sup> objections et réponses, « Question première », 2<sup>e</sup> remarques, p. 964)

La seconde condition, pour que le *cogito* apparaisse, c'est que l'esprit ait à sa disposition, comme le souligne *Principes*, I, 10 :

- des notions simples que nous comprenons immédiatement par elles-mêmes (pensée, existence),

- une notion commune (pour penser, il faut être<sup>2</sup>) qui est elle-même une variation du « principe de substance », (dont les *Principes*, I, 11 donne la formulation suivante : « nous remarquerons qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent »).

Les notions communes sont des objets de connaissance qui sont tout à fait simples et évidents<sup>3</sup> : il est impossible d'y penser sans croire qu'ils sont vrais (Rép aux secondes

---

<sup>2</sup> Voir aussi *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> partie, Alquié, I, p. 604 : « ... je vois très clairement que, pour penser, il faut être... »

<sup>3</sup> Sur les notions communes, voir Règle XII. Dans cette règle, Descartes précise ce qu'il entend par « choses simples » puis montre qu'elles se distribuent en trois catégories : « C'est pourquoi, ne traitant ici des choses qu'en tant qu'elles sont comprises par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissance est si nette et si distincte que l'esprit <mens>

objections, p. 570). Dans la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, les notions communes sont rapportées à un « instinct [...] purement intellectuel, la lumière naturelle ou *intuitus mentis* ».

Si le *cogito* suppose une notion commune telle que *pour penser il faut être*, on peut supposer qu'il en est conclu comme par syllogisme : je pense ; or pour penser, il faut être, donc je suis.

Et s'il en est conclu, sa vérité paraît devoir dépendre de la vérité de la prémisse dont il est conclu. De deux choses l'une : ou bien la notion commune *pour penser il faut être* est frappée par le doute méthodique, mais alors le *cogito* ne peut plus se formuler ; ou bien la notion commune n'a pas été frappée par le doute, mais alors c'est que le doute n'a pas été universel.

NB. Les notions communes ne tombent pas *directement* sous le doute méthodique au sens où elles n'enveloppent aucune existence. Néanmoins le doute méthodique peut les frapper indirectement : il les frappe à travers la remise en question des choses dont elles sont l'articulation rationnelle.

S'il n'existe aucune grandeur extensive, cela n'a plus de sens de dire que le tout est plus grand que la partie ; si Dieu me trompe quand je vois que  $2+3=5$ , il me trompe également quand je vois que deux grandeurs égales à une même troisième sont égales entre elles

Pour surmonter la difficulté, il suffit de remarquer que le *cogito* n'est pas un syllogisme et que s'il *enveloppe* une notion commune, il *ne se fonde pas* sur elle<sup>4</sup>.

Dans ses Réponses aux secondes objections, Descartes écrit :

« ...quand nous apercevons <advertimus> que nous sommes des choses qui pensent, <res cogitantes> c'est une première notion qui n'est tirée <concluditur> d'aucun syllogisme ; et lorsque quelqu'un dit : *je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut <deducit> pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme,

---

ne peut les diviser en plusieurs autres, qui seraient connues plus distinctement » [...] « les choses qui, au regard de notre entendement sont dites simples » sont « soit purement intellectuelles [comme la connaissance, le doute, l'ignorance], soit purement matérielles [la figure, l'étendue, le mouvement], soit enfin communes » - « Enfin, doivent être appelées communes celles qui s'attribuent sans discrimination, tantôt aux choses corporelles, , tantôt aux esprits, comme l'existence, l'unité, la durée et choses semblables. C'est à ce groupe aussi qu'il faut rapporter ces notions communes qui sont comme des liens servant à relier entre elles les autres natures simples et sur l'évidence desquelles reposent toutes les conclusions que nous atteignons par le raisonnement. Tels sont les énoncés suivants : deux choses identiques à une même troisième sont identiques entre elles ; et aussi : deux choses qui ne peuvent pas être rapportées de la même manière à une même troisième, ont aussi entre elles quelque différence, etc. » ((Alquié, I, 143-144 puis p. 145-146)

Voir aussi *Principes*, I, 49 qui donne quelques exemples de vérités éternelles, axiomes ou notions communes : On ne saurait faire quelque chose de rien <ex nihilo nihil fit> ; il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas ; ce qui a été fait ne peut n'être pas fait ; celui qui pense ne peut manquer d'être d'exister pendant qu'il pense ; I, 52 ; II, 18 (sur l'impossibilité du vide) : « ...le néant, comme il a déjà été remarqué plusieurs fois, ne peut avoir d'extension ». Exposé géométrique (fin de la définition 5, Alquié, II, p. 588 : « ...d'autant que la lumière naturelle nous enseigne que le néant ne peut avoir aucun attribut réel »

<sup>4</sup> C'est ce que montre Spinoza dans l'introduction à la première partie des *Principes de la philosophie de Descartes* : « A l'égard toutefois de ce principe : *je doute, je pense, donc je suis*, il importe avant tout d'observer que cette affirmation n'est pas un syllogisme dont la majeure serait passée sous silence. Car si c'était un syllogisme, les prémisses devraient être plus claires et mieux connues que la conclusion même : *donc je suis* ; et par conséquent *je suis* ne serait pas le premier fondement de toute connaissance ; outre que cette conclusion ne serait pas certaine, car sa vérité dépendrait de prémisses universelles que notre Auteur a depuis longtemps révoquées en doute. Ainsi ce *je pense donc je suis* est une proposition unique équivalent à celle-ci : *je suis pensant* ».

mais comme une chose connue de soi <tanquam rem per se notam> ; il la voit par une simple inspection de l'esprit <simplici mentis intuitu>. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait <deducere>] par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *tout ce qui pense est ou existe*. Mais au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières » (Alquié, II, p 564-565).

Dans l'*Entretien avec Burman* (qui commente le passage ci-dessus des Réponses), on lit :

[Objection] Mais la thèse contraire [à celle qui est présentée dans les réponses aux 2<sup>e</sup> objections] ne se trouve-t-elle pas article 10 de la première partie des *Principes* ?

[Réponse] Avant la conclusion : « je pense, donc je suis », on peut connaître cette majeure « tout ce qui pense, est (ou existe) », parce qu'en réalité elle est antérieure à ma conclusion, qui s'appuie sur elle.

C'est ainsi que dans les *Principes*, l'auteur dit qu'elle la précède, parce que c'est vrai : elle est toujours présupposée implicitement. Mais je ne sais pas toujours pour cela expressément et explicitement qu'elle précède, et je connais ma conclusion auparavant : je ne fais attention qu'à ce que je sais par expérience en moi-même, comme « je pense, donc je suis », et je ne fais pas attention de même sorte à cette notion générale : « tout ce qui pense, est (ou existe) ». Comme j'en ai averti auparavant, nous ne séparons pas ces propositions-là des cas particuliers, nous les considérons dans ceux-ci ; c'est en ce sens que les paroles citées doivent s'entendre »

Enfin Descartes écrit au Marquis de Newcastle (on trouve la lettre sous le titre « à Silhon », mars ou avril 1648, dans Alquié III, p. 848) :

Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez que de la vérité de cette proposition : *je pense, donc je suis* ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie ».

L'axiome *pour penser il faut être* atteste sa vérité (universelle) à même l'émergence, dans une évidence actuelle, du lien entre *ego cogito* et *ego sum*..

L'universelle *pour penser il faut être* » a une antériorité *logique*, mais le *cogito* a une antériorité dans l'ordre de l'être ; la particulière donne à l'universelle une valeur ontologique ; l'universelle donne à la particulière sa structure rationnelle et sa signification de vérité. Le *cogito* a le rang de principe, il est à sa façon anhypothétique, bien qu'il enveloppe un axiome ayant une sorte d'antériorité logique.

Et que cet axiome puisse ainsi s'attester lui-même à travers le *cogito*, c'est-à-dire à travers la première vérité montre qu'il n'a pas exactement le même statut que les autres axiomes – ou plus précisément que Descartes distingue deux types d'axiomes : il y a ceux qui portent sur l'être *sous l'un de ses attributs* (par exemple, dans l'axiome selon lequel le tout est plus grand que la partie, il s'agit de l'être en tant que quantité), et il y a ceux ou plutôt celui (car ils s'ordonnent autour d'un foyer unique) qui portent sur *l'être en tant qu'être* : l'axiome causal (Alquié, II, p. 591-592 : « Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le *Néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence ») ou l'axiome de la frontière entre l'être et le néant.

Pour résumer

1/ Le passage de la pensée à l'être n'est pas un raisonnement mais une amplification : je pense – je suis pensant – je *suis* pensant

2/ Ce qui a rang de principe premier de notre connaissance, pour Descartes, ce n'est pas une notion commune, c'est une chose ou une proposition ayant une signification existentielle . Voir la lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646 (Alquié, III,

658-659) : ce qui a rang de principe, ce n'est pas une proposition telle que *impossibile est idem simul esse et non esse* – qui « ne peut servir à faire connaître l'existence d'aucune chose », mais c'est la connaissance « que notre âme existe à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire ».

Nous apercevons donc, au point où nous en sommes, que la formule usuelle « le *cogito* » désigne d'abord la conclusion d'un chemin de pensée [« De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin *il faut conclure* et tenir pour constant que la proposition *je suis, j'existe...* »] ; mais il désigne aussi en un sens la condition de cette conclusion : parmi les « données initiales » impliquées dans la formation de cette conclusion se trouve nécessairement une expérience de la pensée que nous pourrions appeler, à la suite de Merleau-Ponty, *cogito tacite* (la présence à soi de la pensée impliquée en toute pensée)

Il reste à préciser ce qui a lieu, au juste, quand la pensée s'élève du *cogito tacite* au *cogito* philosophique.

Ce que l'on appelle *cogito* est un passage, le passage d'un régime premier, immédiat de la présence à soi de l'*ego* pensant à un régime second : celui qui se présente comme une vérité indubitable au sujet de l'existence d'une substance individuelle dont toute l'essence est de penser.

La pensée, en son régime spontané, se rapporte à une multiplicité d'objets et ce rapport enveloppe une présence de la pensée à soi qui est inséparable de la pensée. Descartes parle parfois, en visant ce rapport à soi de la pensée, d'une « expérience continuelle et infaillible »<sup>5</sup> ou d'« une connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise »<sup>6</sup>.

Dans les deux premières Méditations, le regard de l'esprit se tourne vers cette connaissance intérieure et en prend pour ainsi dire possession. Le doute méthodique suspend l'abandon de la pensée à la diversité de ses objets intentionnels et permet ainsi, par une sorte d'accommodation du regard, que l'expérience continuelle et infaillible qui est au cœur de la pensée devienne explicite. La révélation de la pensée à elle-même (le *cogito tacite*) n'est plus la trame sourde de la pensée mais devient en quelque sorte l'objet de son attention (et se formule alors comme *cogito* proprement dit (Merleau-Ponty dit aussi le *cogito* parlé).

---

<sup>5</sup> « Car, de vrai, il ne se peut pas faire que nous n'expérimentions tous les jours en nous-mêmes que nous pensons ; et partant, quoiqu'on nous fasse voir qu'il n'y a point d'opérations dans les bêtes qui ne se puissent faire sans la pensée, personne ne pourra de là raisonnablement inférer qu'il ne pense donc point, si ce n'est celui qui, ayant toujours supposé que les bêtes pensent comme nous, et pour ce sujet s'étant persuadé qu'il n'agit point autrement qu'elles, se voudra tellement opiniâtrer à maintenir cette proposition : *l'homme et la bête opèrent de la même façon*, que, lorsqu'on viendra à lui montrer que les bêtes ne pensent point, il aimera mieux se dépouiller de sa propre pensée (laquelle il ne peut toutefois ne pas connaître en soi-même par une expérience continuelle et infaillible) que de changer cette opinion qu'il agit de même façon que les bêtes » (Rép. Aux 6<sup>e</sup> objections, Alquié, II, p. 867). « il ne peut y avoir en nous aucune pensée de laquelle, dans le moment même qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance » (Rép. aux 4<sup>e</sup> objections, II, 691). « ...il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme comme d'une chose capable de penser tout ce que nous pensons » (A Mersenne, juillet 1641, Alquié, II, 347) :

<sup>6</sup> *Rép. aux 6<sup>e</sup> objections* : « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible, qu'en effet nous ne l'ayons » (Alquié, II, 861).

En outre, à la faveur de cette focalisation, la présence de ma pensée à elle-même devient la connaissance de mon *être* pensant et de la nature de cet être (« je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense) et cette connaissance est la première vérité, la première pierre de l'édifice de la vérité ; le *cogito* explicite a donc une tout autre signification que le *cogito* implicite : le *cogito* implicite accompagne toute expérience et il est pour ainsi dire noyé en elle ; le *cogito* explicite fournit la première vérité qui fonde toute la connaissance.

Ce que le *cogito* nous apprend se distribue en deux moments : le moment de l'existence et le moment de l'essence. Dans le passage du 1<sup>e</sup> au 2<sup>e</sup> moment, il s'agit d'accroître la clarté [« je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis... »] de la première vérité ou, peut-on dire aussi, d'ajouter la distinction à la clarté, en écartant toutes les confusions qui pourraient affecter l'identification de *ce que je suis*. En interrogeant ainsi l'essence de la *res* que je suis, Descartes fait fond les deux sens qui, depuis Aristote, sont traditionnellement attribués à l'être, l'*esse* (la multiplicité des sens attribuée à l'être n'entre donc pas dans l'orbe de ce qui est soumis au doute)

#### A/ Le moment de l'être d'existence

En ce premier moment, ce que le *cogito* nous apprend se formule ainsi : la proposition : *je suis, j'existe* est nécessairement vraie à chaque fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. Ce que le *cogito* philosophique fait découvrir au sujet méditant, ce n'est pas seulement une existence indubitable, c'est aussi une vérité nécessaire.

Je ne peux pas penser sans connaître par connaissance intérieure le moi pensant. Ma pensée est inscrite dans le temps. La connaissance intérieure du moi pensant l'est aussi. Or Descartes est à la recherche d'une vérité première, capable de fonder une fois pour toutes l'édifice du savoir, c'est-à-dire d'une *vérité nécessaire*. Donc si le *cogito* doit devenir la première connaissance (à la faveur du passage du *cogito* implicite au *cogito* explicite), il doit, d'une façon ou d'une autre se montrer résistant au temps, il doit apparaître comme capable de recevoir, malgré le caractère temporel de la pensée, le rang de vérité nécessaire.

La transmutation se fait de deux manières qui ne sont pas séparables.

La première consiste à donner à la présence à soi inhérente à la pensée une articulation logique qui distingue et coordonne la connaissance intérieure de la pensée et la certitude d'exister.

Cette articulation logique se fait par la notion commune selon laquelle « pour penser il faut être » ou bien par le principe de substance.

La seconde, qui est tout à fait décisive dans la Méditation seconde, consiste à mettre à l'épreuve cette présence à soi de la pensée, à l'insérer dans un temps de mise à l'épreuve, ce qui permet de découvrir que la certitude d'exister se réactualise identiquement en des temps différents et qu'elle est donc indépendante du temps où elle s'effectue. Ainsi la certitude d'exister inhérente à l'acte de penser peut être à la fois inscrite dans le temps, comme l'acte de penser, mais indépendante du temps en tant que réitérable indéfiniment de façon identique. Et cette possibilité d'une réitération indéfinie lui confère le caractère d'une vérité nécessaire, c'est-à-dire d'une vérité énonçant un lien nécessaire entre l'acte de penser et la certitude d'exister..

Dans la Méditation seconde, la certitude de l'*ego* pensant au sujet de son propre être a lieu d'abord dans une rétro-référence (« .....j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose ») ; il y a donc, en cette première certitude, en raison de la rétro-référence une sorte d'écart entre l'*acte* du moi pensant qui se retourne vers son passé et son *être*, qui est un être passé, puisqu'il s'en assure en se retournant ainsi vers son passé (« j'étais »).

Pourquoi cet écart ? Pourquoi le sujet pensant découvre-t-il ainsi son être comme un être passé ? La raison est la suivante.

Pour qu'il y ait vérité, deux conditions (qui sont en quelque sorte opposées) sont requises.

La première est que la pensée ait un ob-jet, un véritable objet c'est-à-dire quelque chose qui se tient en face d'elle, qui s'oppose à elle et lui résiste (au sens où l'idéalité mathématique résiste à la pensée par sa légalité intrinsèque).

La seconde condition est que cet objet qui se tient en face d'elle et lui résiste soit en même temps assez transparent à son regard pour que la pensée n'ait aucun doute sur ce qu'elle en comprend et en affirme. Le premier « objet » vrai ne doit être (pour résister au doute radical et ainsi se qualifier comme première vérité) ni « trop près » (s'il est trop près, il perd sa position d'objet) ni « trop loin » (s'il est trop loin, je perds l'absolue certitude de la validité de ce que j'en comprends et en affirme).

L'idéalité mathématique répond assez bien à la double condition requise, elle y répond parfaitement dans les conditions ordinaires de la connaissance ; mais dans le contexte du doute méthodique, elle apparaît finalement comme trop lointaine (elle me fait face, elle se tient à distance de regard, et cette distance, s'il y a un malin génie, m'en sépare irrémédiablement).

La connaissance intérieure du moi pensant serait dans une situation inverse : ce qui se présente en elle, la pensée, le moi pensant, l'être du moi pensant, m'est trop proche pour que je puisse le dominer du regard à la façon dont le regard domine un objet. Nous sommes passés d'un excès d'éloignement à un excès de proximité.

Le recours est d'ouvrir de l'espace, de la distance dans l'excès de proximité à soi de l'ego pensant, et c'est la fonction qui est dévolue à *l'articulation rationnelle* et au *temps* dans le passage du *cogito* implicite au *cogito* explicite. Par cette double médiation, la certitude du *cogito* cesse d'être une certitude aveugle, engorgée de soi-même, ; le « certain » de cette certitude acquiert le statut d'objet que le regard domine : j'étais ; par la rétro-référence, le moi pensant saisit son être dans la distance de l'objectivité.

En même temps, cet écart qui permet à l'être du moi pensant de devenir objectif apparaît au sujet méditant comme un danger, une menace ; car c'est justement dans cet écart que peut s'introduire le Grand Trompeur. D'où une reprise du doute : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper ». Mais cette reprise du doute réactive la certitude d'être : « Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe... » ; et le sujet méditant comprend alors qu'aucune reprise ultérieure du doute ne peut menacer sa certitude, puisque toute réitération ultérieure du doute réactivera identiquement et nécessairement sa certitude d'exister : « ... et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose ».

Et ce qui apparaît comme certain, à l'issue de cette modulation temporelle du *cogito*, ce n'est plus mon *être* (dans son adhérence aveugle à l'acte de penser), mais une vérité nécessaire s'énonçant ainsi : « la proposition: je suis, j'existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit » (*idem*, p. 415-416). Cette vérité conserve un enracinement temporel (« toutes les fois que... ») mais elle est aussi déliée du temps (« est nécessairement vraie »).

Le passage du *cogito* implicite au *cogito* explicite a donc le sens suivant : il s'agit d'élever une expérience contingente puisée dans le contact de l'être pensant avec lui-même au rang de vérité nécessaire.

En d'autres termes, il s'agit de donner à cette expérience le statut d'un véritable objet de la pensée, d'un objet ayant un caractère de nécessité, comme peut en avoir un l'idéalité mathématique, mais sans que les raisons de mettre en doute la vérité de l'idéalité mathématique lui soient applicables.

Il s'agit de faire apparaître avec le *cogito* une vérité qui serait déliée de l'actualité de l'expérience de la pensée (car cette actualité s'oppose à la nécessité) mais qui pourtant devrait encore sa certitude à l'actualité de la pensée, à la réactivation de la certitude dans la réitération du doute.

Et c'est précisément ce qui a lieu dans le 4<sup>e</sup> alinéa de la Méditation seconde.

Un mouvement de pensée analogue à celui qui a lieu dans ce 4<sup>e</sup> alinéa a lieu dans la Méditation troisième. Après avoir dit (dans une formule très voisine de celle de la Méditation seconde) : « me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je



ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose », Descartes ajoute : « ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis », puis : « ou que deux et trois joints ensemble... »

La modulation temporelle de la présence à soi du moi pensant ne conduit pas exactement au même « objet » que dans la Méditation seconde ; elle ne conduit pas à une proposition *conditionnellement* nécessaire, elle conduit à une proposition absolument nécessaire : il est impossible que quelque jour il soit vrai que je n'ai jamais été, étant vrai maintenant que je suis . Et ce qui est frappant, c'est que cette vérité (contrairement à celle qui concluait le 4<sup>e</sup> alinéa de la Méditation seconde) est indépendante de l'acte de la prononcer ou de la penser, exactement comme la vérité de l'idéalité mathématique. Descartes établit un passage, un pont entre la vérité du *cogito* telle que l'a établie la seconde méditation (une vérité nécessaire mais encore suspendue à la répétition temporelle de l'acte de la penser) et la vérité mathématique affranchie de cette répétition mais vulnérable au doute.

Le sujet méditant se demande implicitement s'il peut devenir vrai un jour qu'il n'ait jamais été, étant vrai maintenant qu'il est ; et il aperçoit l'impossibilité évidente d'une telle supposition. « Un jour » signifie : dans l'avenir, au moment où la mort aura soustrait le moi pensant à toute possibilité de répéter le *cogito* philosophique et de réactiver sa vérité dans une expérience actuelle. Le moi pensant découvre par l'anticipation de sa mort que l'impossibilité de réactiver le *cogito* dans une expérience actuelle n'affecte pas la vérité qui y est déposée et qui se présente cette fois comme une vérité nécessaire, affranchie du temps.

Concluons. Le *cogito* est une vérité nécessaire ; cette nécessité est d'abord « retenue » dans la temporalité que suppose la répétition de l'expérience d'être pensant ; puis dans un second moment, cette nécessité se libère du temps par le jeu même du temps. Le sujet méditant découvre par l'anticipation de sa mort que le *cogito* inscrit dans l'être une vérité inaltérable, que n'affecte pas l'impossibilité d'en « ré-effectuer » l'expérience<sup>7</sup>.

Demandons-nous enfin si ne seraient pas intervenus, dans le procès de pensée que nous venons de suivre, des « moments de pensée » qui auraient été considérés par Descartes comme allant de soi et auraient été ainsi soustraits à toute interrogation explicite. Deux s'y prêtent : le concept d'existence et l'*ego*.

Sur la façon dont Descartes comprend l'existence, Lévinas écrit<sup>8</sup> :

« Descartes ne remonte [...] pas à la source de l'évidence du *cogito* ; il ne cherche pas sa racine dans l'être de la conscience qui rend possible cette évidence. Pour lui le sens de l'existence n'est pas problème. Conduit sans doute par l'idée qu'exister signifie partout et toujours la même chose, il veut simplement montrer que le monde extérieur existe [Lévinas pense ici à la 6<sup>e</sup> méditation], comme il vient de montrer que la conscience existe [2<sup>e</sup> Méditation]. Chez Husserl, l'intérêt se porte sur le mode d'exister du *cogito*, sur le type d'existence original qui le caractérise. Descartes est donc encore sur le terrain de la philosophie dogmatique, si l'on entend par là une philosophie qui part de l'idée de l'existence, non éclaircie d'ailleurs, empruntée à l'existence de la chose spatiale hypostasiée, et qui applique ensuite ce type d'existence à toutes les régions de l'être. Pour une pareille philosophie, il ne s'agit pas de savoir ce que c'est qu'être, mais de se demander si tel ou tel objet existe. Ayant atteint dans la conscience un domaine

---

<sup>7</sup> □ J.M. Beyssade écrit (op. cit. p. 264) : « Le Grand Trompeur se révèle impuissant à faire que “quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis”, ou encore, si nous détachons la maxime ou notion commune de son application à mon cas particulier, que “les choses qui ont une fois été faites puissent n'avoir point été faites” [...] L'irrévocabilité de l'événement n'indique ici que l'enregistrement pour toujours, ou encore la caractère perpétuel, non pas du fait, mais du jugement qui l'affirme. La vérité, par là même, se définit implicitement comme transférable dans le temps et nécessaire, parce que, même si elle porte sur un être qui existe seulement à tel moment du temps, l'affirmation vraie peut être reprise sans que change sa valeur ».

<sup>8</sup> E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, p. 58-59

d'existence absolue, il n'a pas vu que le terme existence s'emploie ici dans une tout autre signification qu'appliqué au monde de la chose spatiale et il a interprété celle-là sur le modèle de celle-ci. L'âme est substance, pour Descartes, substance qui existe parallèlement à la substance étendue et qui s'en distingue seulement par la certitude que nous avons de son existence. Le caractère spécifique du *cogito* n'est pas compris par Descartes comme caractère interne de la substantialité de la substance »

Que penser de cette analyse ?

1/ Il est vrai que le concept d'existence n'est pas, chez Descartes, explicitement interrogé ou thématiqué. Il fait partie des notions communes ; on pourrait dire de l'existence comme de la vérité qu'elle est pour Descartes une notion si transcendentale claire qu'il est impossible de l'ignorer ; la question décisive n'est pas de chercher ce que *signifie* exister, mais de savoir ce qui existe.

2/ On sera plus réticent à concéder que l'idée d'existence est, chez Descartes, tout uniment empruntée à l'idée de la chose spatiale hypostasiée. Je ne peux pas me rapporter intentionnellement à un objet de la sensibilité sans lui prêter une certaine façon d'exister qui lui donne son sens d'objet de la sensibilité ; c'est pourquoi Descartes précise, à propos de l'objet du mathématicien (et pour marquer la dénivellation par rapport à l'objet sensible), qu'il ne se met pas en peine de savoir s'il existe ou non dans la nature. Quand l'existence intra-mondaine, telle qu'elle est « naïvement » et implicitement attribuée à l'objet des sens, est neutralisée, dans la Méditation première, on peut supposer que cette neutralisation vise non pas seulement le « sujet » (sensible) de » cette existence mais précisément aussi sa façon d'exister. Et si l'existence est retrouvée, au seuil de la Méditation seconde, on peut supposer que l'expérience originale qui y conduit – l'auto-révélation de l'*ego* pensant impliquée dans l'acte de penser, décide non seulement du sujet mais aussi du sens de cette existence.

3/ Les dernières lignes du texte de Lévinas enchaînent la question de l'existence, celle de l'existence *de la substance* (qui est le sujet *par excellence* de l'acte d'exister), celle enfin de la *substantialité* de la substance : si l'existence se prend en un seul et même sens, il en est nécessairement de même de la substantialité de la substance

Cette lecture peut se justifier par les articles 51 et 52 des *Principes*. Descartes y établit que a/ être une substance signifie être une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister ; b/ être substance n'a pas le même sens en Dieu et dans les créatures ; c/ être substance a le même sens dans la substance pensante et dans la substance étendue, : « Et la notion que nous avons de la substance se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles et à celles qui sont matérielles ou corporelles, car il faut seulement pour entendre que ce sont des substances que nous apercevons qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée » (Alquié, III, 122).

La cause n'est pas pour autant entendue. Descartes ajoute en effet un dernier point : une chose qui existe comme substance ne se fait connaître comme substance que dans la mesure où elle agit ou possède « quelques attributs que nous puissions remarquer » (Id, 123). C'est par les attributs que les substances se font connaître comme existantes.

Une question dès lors se pose : si une substance se fait connaître comme substance par sa façon propre d'agir, cette façon d'agir, qui nous la fait connaître comme substance, ne nous la fait-elle pas aussi connaître en sa façon d'être-substance ou d'exister comme substance ? Supposons qu'il y ait une véritable *incommensurabilité* entre la façon d'agir de l'âme (la pensée) et la façon d'agir du corps (l'étendue) ; l'incommensurabilité ne doit-elle pas s'étendre aux sujets de ces actes ? On dirait alors : la substance peut être prise en un seul et même sens si l'agir qui nous la révèle comme substance est compris de façon *abstraite* (comme propriété), mais elle doit se prendre en des sens différents dès le moment où la substance est considérée concrètement en la façon d'agir qui nous la révèle

Cette lecture de Descartes est corroborée par deux autres textes :

Le premier est l'article 63 des *Principes* (Alquié, III, 132-133) « Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue ; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la

pensée et de l'étendue, car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée et l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue » (*Principes*, § 63; 132-133)

L'univocité irait de soi si la connaissance de la substance précédait celle de la substance pensante et celle de la substance étendue. Elle devient problématique si la relation est inverse.

Le second est l'Abrégé de la Méditation seconde.

Descartes y distingue la substantialité de l'âme et la substantialité du corps. Le corps est substance pris en général <in genere sumptum>, pris en son genre ou en son essence, c'est-à-dire comme extension en longueur, largeur et profondeur, mais il n'a pas de réelle substantialité en tant qu'il est considéré comme corps individué par ses propriétés et sa localisation spatio-temporelle. L'âme en revanche est substance non pas seulement dans son genre mais dans l'individuation que lui confèrent ses prédicats qui sont ses pensées ; elle est substance dans son identité et dans sa variation qui ne sont pas séparables ou dans la conjonction de son identité et de sa différence. La chose matérielle est régie par la différence de l'identité et de la différence, alors que la chose pensante est régie par l'identité de la différence et de l'identité.

Il n'est donc pas certain que l'âme et le corps soient substance dans le même sens. Il n'est pas sûr que *l'ego cogitans* et le corps existent dans le même sens. Si la première existence dans l'ordre des raisons est celle de *l'ego*, c'est parce qu'il appartient au sens d'être de *l'ego* de s'apparaître à lui-même aussi longtemps qu'il est. *Le cogito* est l'expérience exemplaire de la vérité : l'indubitable comme coïncidence de la pensée avec elle-même. Cette expérience est une expérience de l'être, car là où il y a vérité, un être est présent en personne, mais loin d'impliquer, elle exclut toute interprétation de cet être en termes d'existence spatio-temporelle d'une chose intra-mondaine.

Ni la substance, ni l'existence ne sont univoques. Mais Descartes ne nous le donne à comprendre qu'en vision marginale...

Ces remarques nous conduisent vers une question débattue parmi les interprètes de Descartes, concernant le mode d'articulation de la pensée et de l'être dans le *cogito*.

J'emprunte à J.M. Beyssade la formulation de la question : « Nous cherchons si l'*Ego* "tout nu" est d'abord pure existence, à quoi la pensée s'ajouterait comme un premier "vêtement" ou s'il est, dès le début, comme *Ego*, donné avec la "forme" de l'attribut principal, forme intérieure et non "extérieure" si l'on ose dire »<sup>9</sup>

La première orientation a été défendue par F. Alquié qui écrit dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* :

« [le] problème [de Descartes] est d'insérer le primat de la pensée dans un réalisme. Aussi le primat de la pensée ne sera-t-il jamais pour Descartes qu'un faux primat, un primat pour nous, un primat de la connaissance. Il faut partir de la pensée, mais pour aller à l'Être, pour retrouver l'Être qui lui préexiste, et dont le doute nous a provisoirement séparés. De la sorte l'idée d'un *cogito* se suffisant et transparent à soi perd son sens, et le rêve cartésien de natures tout entières livrées à la connaissance, et ne renvoyant à rien, est définitivement ruiné par la métaphysique. Car la métaphysique montre précisément que tout objet renvoie au *cogito* mais que le *cogito* renvoie à l'Être, et d'abord à son être. Le "je pense donc je suis" signifie, non point que le fait que je suis résulte du fait que je pense, mais au contraire que le fait que je pense prouve que je suis, au nom du principe selon lequel "le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées et qu'où nous en apercevons quelques unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent" (*Principes* I, 11). Chez Descartes, la pensée, loin de donner à l'être son sens, se rattache à l'être comme à sa substance : le passage de la connaissance à l'être consiste d'abord à tenir la connaissance pour une

---

<sup>9</sup> J.M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes* (PPD), Flammarion, 1979, p. 226, note 1.

propriété de l'être ; l'âme n'est pas *cogitatio* mais bien *res cogitans*, et sur ce point, les réponses de Descartes à Hobbes sont sans équivoque... »<sup>10</sup>

Cette lecture du *cogito*, Alquié la réaffirme – contre Guérout, qui la conteste – dans un colloque de Royaumont de 1954<sup>11</sup>. Le *cogito*, soutient-il, est l'expérience d'une chose, d'une *res* existante avant d'être une connaissance de l'essence de cette chose : « L'être pensant, avant même de se saisir comme pensée, se saisit comme être et comme *sum*. Ce n'est pas un concept que le moi, j'entends le moi-chose, le moi-*res*, c'est une sorte d'être qui est donné dans une expérience vécue sans équivalent ». Guérout objecte<sup>12</sup> : « si, comme le fait Alquié, on ramène l'expérience métaphysique à la saisie primordiale d'un moi pur, qui n'est pas substantiellement de l'ordre de la pensée, celle-ci ne pouvant lui être rattachée qu'ultérieurement, quelle est la nature de ce moi qui, bien sûr, n'est pas une portion de l'étendue mais, comme on l'affirme, n'est pas non plus une détermination de la pensée ou n'est pas en soi-même une réalité pensante ? ». Et Alquié réplique<sup>13</sup> : « ce moi pur est le moi-substance auquel la pensée se rattache comme son attribut à travers la constatation que je suis une chose pensante, *ego sum res cogitans* ; il faut d'abord que je me découvre comme cette chose-substance pour pouvoir ensuite m'appréhender, sur un tout autre plan, comme chose pensante. Ce qui revient à dire qu'il y a priorité ontologique de l'existence (le moi) sur l'essence (la pensée). Autrement dit encore, Descartes passe de la considération du *quod* (que je suis) à celle du *quid* (ce que je suis) : avant de me demander ce que je suis, il faut bien que je sache ce que je suis ».

Il y aurait ainsi une dénivellation et une césure, entre les deux plans où les choses se font connaître dans leur être : 1/ comme *chose* qui existe et 2/ comme chose ayant telle essence, avec cependant une différence : dans l'ordre de la *res corporea*, la connaissance de l'essence (5<sup>e</sup> Méditation) précède la connaissance de l'existence (6<sup>e</sup> Méditation), alors que dans l'ordre de la *res cogitans*, c'est l'inverse : le sujet s'éprouve lui-même comme chose existante avant d'entrer dans la connaissance de son essence ; Il y aurait dans le *cogito* deux énoncés : je suis une chose, une substance existante et cette chose pense, a pour attribut la pensée.

Et Alquié justifie cette lecture en ajoutant : « Il n'y a pas dans Descartes un seul texte où il dise *sum cogitatio*. Il dit toujours *res cogitans*. Or *res cogitans*, c'est une chose pensante. La pensée est l'attribut d'une chose qui pense. S'il n'y a rien de plus dans la chose qui pense que dans la pensée, pourquoi Descartes ne dit-il pas « je suis une pensée ». Ce serait si simple... ».

Soit. Mais la position d'Alquié n'en conduit pas moins à une redoutable difficulté : si Descartes soutenait qu'il y a « quelque chose de plus » dans la *res cogitans* que dans la *cogitatio*, et qu'en outre ce « quelque chose de plus » est inconnaissable, que pourrait-il

---

<sup>10</sup> F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (DMHD), PUF, 1950, p. 181-182. Alquié ajoute un peu plus loin (p. 183) : « Brochard n'a pas tort de considérer que la substance pensante est pour Descartes inconnue et Descartes lui-même, s'il croit contraire à la véracité divine qu'il puisse y avoir dans la substance pensante quelque propriété contradictoire avec l'idée qu'il en a (et, par exemple, de la matière), accorde volontiers au Père Gibieuf qu'il y ait en elle de l'inconnaissable [...] Il faut donc croire à un être dépassant la pensée et la fondant, sans considérer pourtant cet être comme objectif ou corporel. Il nous paraît bien, dès lors, que l'être du cogito, comme le sera plus tard Dieu, est « conçu et non compris », et que le cogito est métaphysique et non objectif, en ce qu'il renvoie à l'incompréhensible [...] Comprendre est toujours objectiver, cad cerner et dépasser, et si l'esprit peut, en ce sens, comprendre la matière, il est clair qu'il ne peut s'objectiver lui-même : c'est du reste pour cela que, pouvant douter de la matière, il ne peut douter de soi »

<sup>11</sup> *Descartes*, Deuxième colloque philosophique de Royaumont, 23-30 avril 1954. Les actes ont été publiés aux éditions de Minuit en 1957. Pierre Macherey a donné une excellente analyse du débat tendu entre Alquié et Guérout dans ses *Querelles cartésiennes*, que l'on trouve sur internet

<sup>12</sup> Il s'agit ici, non de la lettre, mais de l'esprit de l'objection, tel que le présente Pierre Macherey dans le texte cité.

<sup>13</sup> Même remarque qu'à la note précédente

objecter à Hobbes quand celui-ci soutient dans les troisièmes Objections que la *res cogitans* excède la *cogitatio* en cela précisément qu'elle est un corps ?

Il pourrait lui objecter ce qu'il soutient dans une lettre au Père Gibieuf, c'est-à-dire que, s'il y a dans la *res cogitans* de l'inconnaissable, ce n'est pas *n'importe quel inconnaissable* : « Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autre, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité » (908)

Reste à savoir si l'argument est probant là où nous en sommes, en cette Méditation seconde, du chemin de l'ordre des raisons.

Pour surmonter la difficulté, J.M. Beyssade, pourtant élève d'Alquié, revient à une posture moins radicale en écrivant : « Si la première vérité en métaphysique est constituée par une affirmation d'existence, elle enveloppe déjà une détermination d'essence et ne concerne pas une existence nue [...] Descartes prend toujours soin, avant d'en affirmer l'existence, de préciser par un de ses attributs la nature du sujet, attribut dont on découvrira plus tard, et par un progrès de la connaissance, qu'il est justement le principal attribut »<sup>14</sup>.

La lecture de J.M. Beyssade est incontestablement fondée à faire valoir, contre la position « existentielle » d'Alquié que « le premier principe de la philosophie (*ego cogito ergo sum*) n'est pas au sens strict un être mais plutôt une vérité ou une proposition » (*op. cit.* p. 219) ; et il paraît en effet difficile de soutenir que la pensée ne donne pas à notre être son sens, puisque la préséance métaphysique de l'*ego cogitans* est précisément fondée sur le sens d'être de l'*ego* : la co-originarité de l'être et de l'être-vrai ou de l'être-révéle-à-soi de l'*ego*, s'attestant dans chaque acte de pensée. Le *cogito* ne peut donc pas être un simple jugement d'existence.

Mais la lecture d'Alquié nous rend attentif au fait que si le *cogito* peut recevoir statut de vérité – de vérité *originnaire* -, c'est parce que, dans l'acte d'être-pensant-présent-à-soi, l'être-pensant est révélé à soi ; avant d'être une vérité consignée dans une proposition (ou d'avoir le statut de vérité-proposition pouvant prendre sa place dans l'ordre des raisons), le *cogito* est l'émergence de l'être en tant qu'être originnairement vrai.

J.M. Beyssade rappelle que le *cogito*, compris comme vérité première de la science, est le point de convergence de trois ordres d'éléments : des notions simples, une notion commune (« pour penser il faut être ») qui donne à la première proposition sa nécessité logique (*op. cit.*, p. 244), enfin l'expérience que je pense, « continue et infailible à travers la durée de ma vie consciente, qui fournit à la notion commune un point d'insertion dans la réalité existante » (*ibid.*). Et en considération de cette complexité, J.M. Beyssade attribue au *cogito* la statut de *déduction*, « déduction exemplaire qui le constitue comme modèle pour toutes les disciplines claires et distinctes (*op. cit.*, p. 236), et dont le résultat est « la nécessité d'une liaison qu'il faut bien dire hypothético-déductive » (*op. cit.* p. 235)

Ce que cette lecture laisse dans l'ombre, c'est l'aspect par où le *cogito* est l'émergence temporelle – dans une sorte de déclinaison active du temps : « j'étais », « je suis », « et qu'il me trompe tant qu'il voudra... ») de l'être originnairement vrai.

Descartes découvre ainsi que le temps présente dans le procès métaphysique une double efficence : il permet au sujet pensant de s'approprier sa propre essence (de telle sorte que la pensée ne soit plus seulement l'opération anonyme d'une nature pensante mais l'acte d'une volonté faisant surgir, à même cet acte, la certitude d'exister), il rend possible ensuite que de cette certitude d'exister surgisse une vérité nécessaire.

« Si la métaphysique, comme l'écrit J.M. Beyssade (*op. cit.* p. 25), fonde les sciences, et d'abord la possibilité de toute science, ce n'est pas qu'elle fournisse aux autres sciences un contenu dont on pourrait déduire *a priori* des conclusions éloignées : autre est la fonction essentielle de l'événement métaphysique, elle est de justifier la forme

---

<sup>14</sup> J.M. Beyssade, *op. cit.*, p. 226

du temps scientifique ». Et c'est bien en effet dans le *cogito* que doit apparaître la possibilisation du temps immobile de la vérité scientifique à partir du temps naturel de l'esprit.

On peut aussi s'interroger sur la figure même de l'*ego* : pourquoi le sujet méditant comprend-il la *res cogitans* comme *ego cogitans* ?

La difficulté d'interpréter cette première personne a souvent été relevée dans le commentaire cartésien : le *cogito* est le double renvoi de la pensée en acte à quelque chose qui pense et de ce quelque chose qui pense au moi pensant ; le premier de ces renvois peut s'autoriser du principe de substance ; mais non pas le second : s'il est évident qu'il y a de la pensée et donc quelque chose qui pense, est-il aussi clair que cette pensée soit la mienne, et que la chose qui pense soit un moi ?

D'un point de vue cartésien, la question n'a pas lieu de se poser (2<sup>e</sup> Méditation, p. 421 : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer »). Pourquoi est-ce si évident ?

La substance est la raison de ses propriétés donc elle les précède du point de vue de l'être ; mais ce sont les propriétés de la substance qui nous font connaître la substance, donc elles la précèdent du point de vue de la connaissance. En régime de doute méthodique, ce qui se présente comme le premier point de résistance, ce n'est pas la substance pensante, c'est son acte, c'est-à-dire la pensée dans sa présence à soi. Dans le moment où notre attention va à la pensée mais non pas à l'être dont elle est l'acte, nous pouvons avoir l'illusion qu'elle flotte dans le vide et que son ancrage ontologique est problématique. Mais aussitôt que nous avons la pensée qu'il n'y a pas d'acte sans être, nous voyons immédiatement réapparaître ce dont l'acte (de penser) est véritablement inséparable, non seulement le sujet de l'acte (le quelque chose), mais le caractère personnel du sujet de l'acte (le moi). La pensée est depuis toujours et pour toujours inséparable d'un soi pensant et l'attribution de la pensée à un soi ne fait que retrouver et formuler cette nécessité. La question demandant : sommes nous fondés à rapporter la pensée à un moi ? est vaine

On peut aussi invoquer la conscience vive de la liberté accompagnant l'émergence du *cogito* : le *cogito* sort du doute ; or le doute est l'expression de notre libre arbitre, c'est-à-dire de ce qui est en nous le plus proprement nôtre (*lettre à Christine* 20 novembre 1647<sup>15</sup>), le plus « personnel ». Le moi exprime le caractère fondamentalement nôtre, personnel, de l'exercice de la liberté sans lequel il n'y a pas de pensée vraie possible<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> « ...outre que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que par conséquent son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder » (Alquié, III, 747-748)

<sup>16</sup> C'est la lecture de G. Rodis-Lewis et de F. Alquié. F. Alquié observe que le *cogito* semble renvoyer toujours à deux principes distincts, la pensée qu'il manifeste se dépassant à la fois vers l'esprit universel [comme dans l'analyse du morceau de cire] et vers l'être du moi. Car l'analyse intellectualiste, conduisant à découvrir le fondement de toutes choses en une "inspection de l'esprit", en un pur sujet connaissant, devrait, semble-t-il, aboutir à une conscience universelle dont l'unité serait celle de l'aperception, à l'entendement kantien ou au moi de Fichte. Or après l'analyse du morceau de cire, Descartes revient au contraire au moi, écrivant : "Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ?" Et plus tard, il rappellera à Arnauld qu'il n'entend pas par pensée "quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de pensée, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes" [A Arnauld, 29 juillet 1648] ». Une unité du *cogito* comme conscience universelle et du *cogito* comme *ego* peut être cherchée du côté de la volonté : « Descartes, déclarant que l'esprit est moi-même, le réduit bien à un principe personnel qui ne peut être que volenté [...] L'assimilation du *cogito* à un *volō* explique le caractère à la fois empirique et transcendantal du *cogito* lui-même, donné et pourtant fondement de tout donné » (*op. cit.* p. 195). Mais cette solution n'est pas entièrement satisfaisante : la liberté de la volonté n'est à son plus haut degré qu'éclairée par l'entendement, elle ne peut donc pas résoudre la tension entre le *cogito* comme conscience universelle et le *cogito* comme moi ; et ainsi « il faut

On remarquera enfin, à la suite de J.M. Beyssade que l'*ego cogito* ne désigne pas l'expérience incomparable d'un individu singulier mais l'expérience rationnelle, universelle de tout lecteur, de tout penseur, accompagnant et reprenant à son compte la démarche cartésienne. Le moi pensant est un moi intersubjectif, c'est le moi de Descartes, c'est le moi de son lecteur, c'est le moi de n'importe quel sujet qui s'engage, en accompagnant Descartes, dans la responsabilité de la pensée. Il inscrit celui qui le prononce dans une communauté des sujets parlants, où chacun peut reprendre en son nom propre le discours vrai des autres.

B/ Le moment de l'essence

Que signifie le passage de l'existence e à l'essence, du *quod* au *quid* ?

La pensée n'est pas séparable de la substance pensante (si ce n'est par abstraction) ; l'être ou l'existence de la substance pensante n'est pas davantage séparable de ce qui le rend manifeste, c'est-à-dire de la pensée : la substance pensante ne peut pas exister sans s'apparaître (étant admis que cet apparaître s'opère en des modalités variées, y compris celle où l'âme ne se souvient pas de ses pensées<sup>17</sup>), et le nom de cet apparaître, c'est précisément la pensée.

Mais qu'elle s'apparaisse à elle-même indivisiblement dans son être ou son existence de chose et son acte (la pensée) ne veut pas dire qu'elle entre tout entière immédiatement dans la sphère de l'apparaître et que l'acte qui nous la révèle soit la totalité de son essence. Cette essence, le sujet méditant doit l'examiner de façon plus précise, et c'est précisément l'objet du second moment du *cogito*.

Cet examen commence avec la question : « mais je ne connais pas encore assez clairement quel je suis, moi qui suis certain que je suis ». Il s'agit de préciser la teneur de ce moi qui est assuré de son être.

La méthode consiste à faire revenir les anciennes opinions sur ce que j'appelle « moi » et à les soumettre à l'épreuve du doute. Le sujet méditant va donc examiner les différentes modalités de ce qu'il croyait être avant d'entrer dans ce doute, afin de déterminer ce qui peut en subsister quand elles sont soumises au doute radical.

La première réponse à la question que suis-je ? est celle qui est transmise par la tradition : il s'agit de la définition grecque puis médiévale de l'homme par genre prochain et différence spécifique. Elle est immédiatement écartée, non pas au motif qu'elle serait fautive mais au motif qu'elle est indécidable sans examen préalable des significations qui y sont impliquées.

Relevons l'audace cartésienne dans cette mise à l'écart de l'humanité du sujet.

Les autres réponses sont issues « des pensées qui naissent ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature ».

Nous avons vu antérieurement que le *cogito explicite* surgit d'une focalisation de l'attention sur le *cogito implicite*, au sens de la présence à soi de la pensée. Les linéaments de la vérité originelle sont déjà là, la responsabilité de la pensée est de les reconnaître et de les élever au rang de vérité. Nous sommes ici dans une situation parallèle : il y a des pensées sur ce que je suis qui me sont inspirées par ma seule nature ; je ne peux pas être présent à mon être sans être présent à *ce que* je suis, sans *comprendre* mon être, et tout ce que je comprends de mon être est vrai en son ordre ; mais une

---

bien, si l'on veut trouver la substance même de mon être, revenir à une chose pensante qui serait la source commune de nos connaissances et de nos actions, chose en elle-même incompréhensible, puisque toute compréhension claire et distincte sépare précisément passion et action, entendement et volonté » (*op. cit.* p. 197). Les tensions internes du *cogito* ne peuvent donc, pense Alquié, se résoudre que par une certaine transcendance de l'être du moi par rapport à ce que nous en comprenons, c'est-à-dire par rapport à ce qui, en lui, est réductible à l'objectivité : « la distinction de l'être et du connu s'étend au *cogito* lui-même en ce que Descartes ne dit pas 'je suis une pensée', mais 'je suis une chose qui pense', la chose qui pense étant une nature particulière qui 'reçoit en soi' à titre de modes, l'entendement et la volonté » (*Ibid.*). Nous reconnaissons là l'interprétation d'Alquié dont nous avons mentionné ci-dessus les « difficultés ».

<sup>17</sup> Voir par exemple la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 (909)

discrimination est nécessaire : ne doit être retenu, des pensées qui font cette compréhension, que ce qui est strictement intérieur aux limites du moi assuré de soi : il s'agit de déterminer, non pas l'essence complète de ce que j'appelle moi, mais les prédicats appartenant nécessairement au moi assuré de soi.

Parmi les pensées impliquées dans la compréhension de ce que je suis, les unes se rapportent au corps, les autres à l'âme. Ma nature m'inspire une compréhension de ce que je suis qui discrimine âme et corps. On pourrait se demander si cette discrimination n'est pas tout autant chargée de tradition que la définition de l'homme comme animal raisonnable et n'exigerait pas elle aussi une longue analyse de significations. Mais Descartes ne le pense manifestement pas :

1/ Il y a une idée commune du corps qui a une forte évidence [« pour ce qui est du corps je ne doutais nullement de sa nature... »] et qui n'exige pas un travail de définition. Cette idée commune du corps présente le corps comme une « machine composée » [c'est la conception cartésienne du corps vivant] qui n'a pas la puissance de se mouvoir par elle-même ou de produire un sentiment – qui se réduit donc au cadavre).

2/ L'expérience la plus élémentaire de la vie me donne nécessairement l'idée d'un principe de croissance, de mouvement, de sentiment, de pensée.

3/ Comme ce principe ne peut pas être le corps, l'expérience élémentaire de la vie implique une représentation de l'âme.

Cette représentation de l'âme se réduit le plus souvent à *quelque chose* d'indéterminé d'où vient la croissance, le mouvement, le sentiment la pensée. Quand l'attention s'y porte davantage, cette représentation devient celle de « quelque chose extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme ou un air très délié ». Cette représentation de l'âme (corps subtil dans le corps tangible) est marquée du sceau d'une longue tradition, de type matérialiste, épicurienne et stoïcienne, mais Descartes considère qu'elle est fondée dans notre nature. Et on comprend bien pourquoi : en tant que « corporelle », elle ne saurait correspondre à la nature de l'âme, mais elle correspond en revanche assez bien à ce que nous nous représentons de l'âme selon la 3<sup>e</sup> notion primitive, l'âme corporelle, l'âme unie au corps.

Quant au corps en général, il donne lieu à trois caractérisations qui, Alquié le remarque en note, relèvent sans discrimination « des croyances propres à la conscience spontanée, des conceptions scolastiques, et des idées tirées de sa propre science »

1/ une caractérisation géométrique [« Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure... »] qui annonce l'identification cartésienne de l'essence des corps à l'étendue figurée (5<sup>e</sup> Méditation), préparée par l'expérience du « morceau de cire » dans la 2<sup>e</sup> Méditation. S'y ajoute seulement la notion d'impenétrabilité [-en telle sorte que tout autre corps en soit exclu... »] qui en est la conséquence : si l'essence du corps est son extension, il est impossible que deux corps occupent le même lieu, puisqu'ils seraient alors le même corps.

2/ une caractérisation du corps par sa donation sensible [« qui peut être senti... »].

3/ une caractérisation du corps comme sujet de mouvement [« qui peut être mu en plusieurs façons... »]

La phrase de conclusion [« car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir... »] annonce le dualisme cartésien : le corps a la capacité de se mouvoir mais non pas de sentir et de penser.

En régime de doute radical, je ne peux m'attribuer aucune des choses qui appartiennent à la nature corporelle ; ni aucune des choses qui appartiennent à l'âme mais qui ne peuvent lui appartenir qu'autant qu'elle est unie à un corps : marcher, me nourrir, sentir ; le sentir est exclu de la définition de ce que je suis parce que « on ne peut aussi sentir sans le corps » ; Descartes ne parle pas ici au nom d'une connaissance des processus impliqués dans la perception (dans le doute radical, une telle connaissance est impossible) mais au nom de la nature même de la sensation, telle qu'elle apparaît à l'esprit : sentir, c'est « croire » à mon corps et aux corps qui sont censée affecter le mien.

Reste la pensée ici présentée comme un attribut qui m'appartient, ce qui est à entendre au sens d'une appartenance nécessaire [« ... ne peut être détachée de moi »] ; on



relèvera aussi une inflexion entre l'alinéa 4 et le présent passage ; dans l'alinéa 4, il s'agit d'une proposition qui est nécessairement vraie « toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » ; ici Descartes écrit : « je suis, j'existe : cela est certain, mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pense... » Il ne s'agit plus d'une attestation de l'existence à même la pensée mais d'une co-extensivité de l'existence et de la pensée : l'âme pense toujours au sens où l'interruption de la pensée équivaldrait à un anéantissement du sujet (lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, p. 909)

D'où la conclusion qui se présente comme une série de formulations de ce que je suis :

1/ « je ne suis donc, précisément parlant [délimité avec précision] <praecise>, qu'une chose qui pense... » (précisément parlant = en scindant la notion du moi de tout ce qui n'est pas lui)

2/ « ... c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison <mens sive animus, sive intellectus, sive ratio> qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue » (cette formule indique qu'il ne s'agit pas ici de la définition *nominale* de ces termes, mais de leur définition réelle, ou de ce que les linguistes et logiciens contemporains appelleraient leur « référence » : avant la méditation, ces termes avaient le sens que Descartes avait appris à leur donner, mais il ne savait pas de façon certaine, jusqu'au *cogito*, s'ils désignaient une réalité, « une chose vraie et vraiment existante ». En revanche, depuis le *cogito*, leur essence est connue en même temps que leur existence.

« Et quoi davantage ? J'exciterai encore mon imagination pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus... » [Quoi de plus ? Je vais faire appel à l'imagination]. Le sujet méditant se tourne à nouveau vers « les pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit », c'est-à-dire des connaissances puisées en ce que je connais de moi à travers l'union de l'âme et du corps ; les unes sont puisées dans la sensibilité (me nourrir, marcher, sentir, « cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain ») ; les autres sont puisées dans l'extension « imaginaire » de la sensibilité (« un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres »)

Le § 8 [« Mais aussi peut-il arriver... »] marque une sorte de pause dans laquelle le sujet méditant précise le sens de sa question se retourne sur le chemin qu'il vient tout juste de parcourir

Le sens de sa question : le moi dont il s'agit d'identifier exhaustivement les propriétés n'est pas le moi empirique d'avant le doute méthodique, c'est le moi qui a surgi du doute et qui possède aussi longtemps qu'il pense la certitude de son existence, c'est le *moi compris, circonscrit sous la notion de la pensée où s'avère de façon certaine son existence*. Toutes les propriétés que s'attribuait le moi d'avant la méditation sont donc neutralisées. Il n'est question ni de les affirmer, ni de les nier. Et même si elles devaient apparaître par la suite comme appartenant en vérité à la *res* que j'appelle moi, cela n'autorise pas qu'elles soient attribuées au moi saisi sous la notion de la pensée où s'avère son existence.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Pour approfondir ce point décisif, on peut se reporter à la correspondance entre Descartes et Elisabeth sur l'union de l'âme et du corps. Dans la lettre du 21 mai 1643, Elisabeth demande à Descartes « comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires (n'étant qu'une substance pensante) ». Et en effet, si, selon une formule des Réponses aux troisièmes objections, il n'y a aucune commune mesure entre les actes dits « intellectuels » <*cogitativos*>, « comme entendre, vouloir, imaginer, sentir etc... », que nous attribuons à l'âme, et les actes dits « corporels », « comme la grandeur, la figure, le mouvement... », on se demande comment des choses entièrement hétérogènes peuvent agir l'une sur l'autre. La façon dont Elisabeth questionne montre qu'elle a une idée de la direction dans laquelle pourrait se trouver une solution. Elle dit en effet : « ...pourquoi je vous demande une définition de l'âme plus particulière qu'en votre Métaphysique, c'est-à-dire de sa substance séparée de son action, de la pensée... » [éd. Beyssade, p. 65]. Elisabeth interroge Descartes sur ce que pourrait être la substance séparée de son action, elle demande qu' l'on considère les substances (pensante et étendue) en elles-mêmes, en faisant abstraction de leur attribut essentiel (la pensée et l'étendue) ; et en effet, en les considérant ainsi, on peut envisager l'hypothèse qu'une

Le retournement sur le chemin parcouru : c'est par une sorte de « malentendu » que le sujet méditant a excité son imagination pour avoir s'il n'était pas quelque chose de plus ; les propriétés du moi tel qu'il a été révélé par le *cogito* ne peuvent pas relever de l'imagination, pour deux raisons :

a/ imaginer, c'est *figurer*, et aucune figuration n'est possible si ce n'est à l'image d'une *chose corporelle* : imaginer, c'est se représenter dans l'espace ;

b/ c'est en se fondant sur la capacité de fiction de l'imagination que Descartes a frappé de nullité l'existence des corps.

Et Descartes souligne ce qu'il y aurait d'irrationnel à vouloir recourir à l'imagination pour répondre « distinctement » à la question : que suis-je ? Cela reviendrait à croire qu'on peut mieux se connaître par des fictions semblables à celles du rêve qu'en croyant à la réalité des objets de ses sens.

3/ « ...c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent [...] D'où je commence à connaître quel je suis avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant ».

On peut s'étonner que le sentir, exclu un peu auparavant de la définition de « ce que je suis » y soit ici réintégré. La solution consiste à remarquer que le sentir n'est pas pris dans les deux occurrences dans le même sens : il est exclu de « ce que je suis » quand il est considéré tel qu'il se présente dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire comme enveloppant une croyance en l'existence des corps ; mais il est réintégré à la définition de ce que je suis au titre de modalité de la pensée. Dans l'attitude naturelle, je vois ; dans l'espace du doute méthodique, il me semble que je vois (ce qui rend possible cette distinction, c'est la distinction des différents degrés du sens, présenté dans le § 9 des Réponses aux 6<sup>e</sup> objections : le second degré du sens a une sorte d'autonomie par rapport au premier.

Cette détermination progressive de « ce que je suis » pose au moins deux questions.

---

influence s'exerce entre la substance (que nous connaissons comme) pensante et la substance (que nous connaissons comme) étendue, en quelque sorte *en deçà* de l'attribut essentiel qui nous fait connaître chacune comme radicalement hétérogène à l'autre. Il pourrait y avoir, sous l'incommensurabilité des attributs, une commensurabilité des sujets de ces attributs, cad des substances, et cette commensurabilité des substances rendrait l'interaction de l'âme et du corps possible. Descartes ne reconnaît-il pas d'ailleurs lui-même en *Principes*, 1, 64 (Alquié III, 133-134) qu'il est nécessaire de distinguer la substance de son attribut « comme les dépendances d'une chose de la chose même dont elles dépendent ? Cependant, comme on sait la solution cartésienne se trouve dans une direction toute différente. D'abord, nous l'avons vu ci-dessus, il s'oppose à toute séparation radicale de la substance et de ce qui passe pour être son attribut essentiel. Il s'y oppose au nom d'une exigence d'intelligibilité [*Principes* I, 63, Alquié, III p. 132], mais aussi et surtout dans l'idée que l'attribut essentiel (la pensée, l'étendue) détermine *la façon d'être substance*, la substantialité, de l'âme et du corps (Abrégé de la seconde Médiation). En même temps (et d'une façon tout à fait cohérente avec le premier point de vue) il souligne la dépendance de nos connaissances vis-à-vis des notions primitives qui ordonnent le champ de tout ce qui peut être connu par l'homme. Sous cette seconde perspective, l'attribut de la pensée n'est pas seulement l'acte propre de l'âme, il est aussi et surtout une des deux notions primitives qui nous font connaître l'âme dans ses actes ; le centre de gravité de l'attribut se déplace de l'être vers la connaissance. Ainsi une place est faite pour une autre idée de l'âme, précisément celle qui nous la fait connaître dans son union au corps. On pourrait donc dire que la solution cartésienne, étonnamment moderne, consiste à considérer l'âme et le corps moins comme des *êtres* que comme des *significations* impliquées dans des réseaux différents de significations et d'expériences. L'âme considérée comme substance pensante, l'âme considérée dans son union au corps relèvent donc de deux réseaux de signification et d'expériences différents.

La première serait : pourquoi Descartes, après avoir défini la chose que je suis par la pensée, croit-il nécessaire de reprendre cette définition sur un mode « extensionnel » en énumérant les différentes modalités de la pensée : douter, entendre, affirmer, nier, vouloir et désirer, imaginer, sentir ? La seconde définition enrichit-elle la première ou n'en est-elle qu'une répétition ?

Et la seconde serait : que peut signifier : il me semble que je vois ?

A la première question on peut répondre ceci : le premier examen de l'essence exclut de l'essence du moi assuré de son être tout attribut autre que la pensée ; la seconde réponse précise que cette restriction ne nous fait pas perdre pour autant les modalités différenciées de la pensée ou de l'intentionnalité. Le doute nous contraint à renoncer à toute existence (en quelque sens que cette notion se comprenne) des objets de la pensée, qu'elle doute, conçoive, affirme ou nie, veuille ou ne veuille pas, imagine ou mais il ne nous demande pas de renoncer aux différences que se donne la pensée selon qu'elle doute, conçoit, affirme ou nie, veut ou ne eut pas, imagine ou sent ; quand je perçois, ma pensée se comprend elle-même – ne peut pas ne pas se comprendre – comme perception, quand j'imagine, elle se comprend – ne peut pas ne pas se comprendre comme imagination, donc en chaque cas comme une modalité originale de l'acte de penser.

Quel est le bénéfice de cette réintégration à la pensée des modalités différenciées de son effectuation ?

Deux lectures sont possibles.

La première dirait : avec les modalités différenciées de la pensée, c'est le monde lui-même qui est retenu dans l'orbe de la pensée. On dira alors avec Merleau-Ponty : « ...chez Descartes, le doute méthodique ne nous fait rien perdre puisque le monde entier, au moins à titre d'expérience nôtre, est réintégré au *cogito*, certain avec lui, et affecté seulement de l'indice 'pensée de...' » (*Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, III)

C'est une lecture qui interprète Descartes à travers la relecture qu'en donne les *Méditations cartésiennes*.

Dans le § 7 de cet ouvrage, Husserl montre que l'évidence du monde - socle de nos connaissances et de nos actes - ne peut prétendre être une évidence *apodictique*, c'est-à-dire une évidence telle qu'il serait absolument impossible de la mettre en doute; l'évidence du monde ne peut pas être le socle d'une connaissance absolument fondée.

Dans le § 8, Husserl répète le geste cartésien, mais il le répète dans un style qui apparaît d'emblée comme très différent du style cartésien ; à la négation (au sens de l'avant dernier alinéa de la 1<sup>e</sup> méditation, p. 412 : « je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses... ») se substitue une abstention : l'esprit « s'abstient de toute croyance », il modifie le rapport qui est naturellement le sien à ses différents objets, il suspend sa croyance naïve en l'existence d'un monde, qui serait tout simplement là sous nos yeux et ne devrait rien à l'esprit qui en est le témoin; il suspend l'« existence en soi » du monde, il procède, comme le dit aussi Husserl, à une mise hors valeur, une mise hors jeu, une epochè. Dans cette epochè, le monde est retenu avec toutes ses modalités, mais son « existence en soi » ayant été suspendue, il est devenu un *phénomène* d'être.

Cette lecture efface la différence entre une *négation* du monde et une *suspension* de l'attitude naturelle, elle fait de la première une anticipation de la seconde.

Si, en revanche, on prend au sérieux cette différence, on peut lire Descartes comme le propose M. Henry (*Incarnation*).

Je pense, je suis ; le *je pense* vient en premier et le *je suis* est enveloppé en lui ; *je pense* signifie : *je m'apparais à moi-même* ; *je suis* signifie : en cet auto-apparaître et par lui, j'acquies la certitude de mon propre être.

De là plusieurs questions : « il s'agit de savoir ...

1/ comment apparaît cet apparaître... » (car on doit supposer que mon propre être n'apparaît pas à lui-même dans la pensée (au terme du doute méthodique) exactement de la même façon ou dans la même modalité que lui apparaissent, dans l'attitude naturelle,

les objets de la perception ou même les idéalités mathématiques : si la modalité de l'apparaître était la même, il serait incompréhensible que la supposition d'un dieu trompeur invalide la vérité à laquelle prétend l'apparaître des objets sensibles et intelligibles mais non pas celle inhérente à mon propre apparaître. Il va donc s'agir de penser la teneur ou la consistance originale de l'auto-apparaître de l'être pensant.

2/ « quelle est la matière phénoménologique de cet apparaître... »

3/ pourquoi un *je* est nécessairement enveloppé dans l'auto-apparaître de l'être pensant

A la 2<sup>e</sup> question, M. Henry répond : Descartes disqualifie toute autre définition de l'homme que celle qui le définit comme *ego cogitans* ; l'homme est une « chose » dont la substance n'est rien d'autre que l'apparaître lui-même ; l'homme n'est pas une chose qui aurait, entre autres propriétés la propriété d'apparaître, de s'apparaître à lui-même, il est l'apparaître lui-même, il est la phénoménalité pure

A la 1<sup>e</sup> question, M. Henry répond : Descartes est plus radical que la phénoménologie contemporaine ; celle-ci opère le renvoi « de ce qui nous apparaît à son apparaître » ; Descartes, lui, établit une distinction décisive entre deux modalités de l'apparaître : l'une que l'on pourrait appeler « cosmique » l'apparaître du monde et de tout ce qui apparaît dans la lumière du monde (vérités sensibles et vérités intelligibles) et une autre, qu'on dirait « acosmique », l'apparaître de ce qui se présente comme impression, sentiment, passion, comme la tristesse (M. Henry se réfère au § 26 des *Passions de l'âme*<sup>19</sup>), et qui est l'apparaître de la vie ; dans un sentiment comme la joie ou la tristesse, la vie s'éprouve elle-même.

Selon cette lecture, Descartes distinguerait donc dans le voir deux dimensions : une dimension cosmique (et le voir est alors « dépassement intentionnel par lequel il se jette hors de soi vers ce qui se montre à lui dans la lumière de ce hors de soi » et le voit) et une dimension pathique dans laquelle le voir est donné à lui-même et s'éprouve lui-même ; *videre videor* : *videre*, c'est le voir en tant qu'ouverture du monde ; *videor*, c'est le voir en tant qu'il s'apparaît à lui-même en dehors du monde.

Cette distinction serait voilée par le fait que Descartes rassemble dans le terme de *cogitatio* ou encore dans le terme Idée les deux modalités, cosmique et acosmique de l'apparaître. Mais elle n'en serait pas moins incontestable : ce qui manifeste la différence phénoménologique de ces deux modalités de l'apparaître, c'est tout simplement le fait que la seconde ne soit en rien affectée, mais soit plutôt révélée par l'écroulement de la première.

Cette lecture est une des voies possibles pour résoudre une difficulté de la pensée cartésienne.

On a parfois objecté à Descartes une contradiction, consistant à récuser l'évidence quand elle se présente comme évidence des vérités mathématiques mais à la valider

---

<sup>19</sup> Descartes, *Passions de l'âme*, § 26

Que les imaginations qui ne dépendent que du mouvement fortuit des esprits, peuvent être d'aussi véritables passions que les perceptions qui dépendent des nerfs.

Il reste ici à remarquer que toutes les mêmes choses que l'âme aperçoit par l'entremise des nerfs lui peuvent aussi être représentées par le cours fortuit des esprits, sans qu'il y ait autre différence sinon que les impressions qui viennent dans le cerveau par les nerfs ont coutume d'être plus vives et plus expresses que celles que les esprits y excitent : ce qui m'a fait dire en l'article 21 que celles-ci sont comme l'ombre ou la peinture des autres. Il faut aussi remarquer qu'il arrive quelquefois que cette peinture est si semblable à la chose qu'elle représente, qu'on peut y être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais qu'on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même (349) quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion

ensuite quand elle se présente comme évidence du *cogito*. Ou l'évidence est sûre, et elle l'est alors en tous les cas, ou elle ne l'est pas et elle ne l'est en aucun cas. Et ce qui peut donner une certaine solidité à cette objection, c'est que Descartes met sur le même plan, au début de la *Méditation* 3<sup>e</sup> l'évidence du *cogito* et l'évidence des vérités mathématiques (ou elles sont vraies ou elles sont fausses *ensemble*).

On peut résoudre la difficulté par un argument à deux niveaux

a/ on peut d'abord distinguer le *cogito actualisé* (dans la seconde Méditation), dont l'évidence est incomparable à toutes les autres, puisqu'elle se réaffirme dans la récusation de toutes les autres et dans la tentative de se récuser elle-même) et un *cogito remémoré* (dans la Méditation 3<sup>e</sup>), dont l'évidence, dans le souvenir, est devenu comparable aux autres évidences, de telle sorte que la validation de l'évidence par la véracité divine devient nécessaire.

b/ si l'évidence du *cogito* est incomparable à toute autre, c'est parce qu'elle n'a pas la même structure que les autres évidences. Cette différence peut être elle-même exprimée de deux façons différentes.

Première lecture : l'intentionnalité interne au *cogito* n'est pas exactement du même ordre que celle intervenant dans les autres vérités, par ex. les vérités mathématiques : la seconde est ek-statique et mondaine (en elle, un sujet vise un objet qui est différent de lui ou s'ouvre à quelque chose qui est différent de lui), la première est pré-mondaine et pré-objective, au sens où il n'y a rien en elle que la relation du sujet à lui-même, le sujet n'étant séparé de lui-même que par le *bougé* de la temporalité. L'évidence de l'exo-intentionnalité de la pensée succomberait au dieu trompeur, mais l'endo-intentionnalité (temporelle) de la pensée serait elle, inexpugnable.

Seconde lecture : on doit distinguer ce qui se tient dans la lumière de l'évidence et succombe au dieu trompeur et ce qui se tient dans une autre modalité de l'apparaître que la lumière de l'évidence et résiste aux raisons de récuser l'évidence.

C'est, on vient de le voir, la lecture de M Henry. Dans la formule cartésienne *videre videor*, il faut apercevoir et distinguer deux modes de la phénoménalité : celle du voir dans son opération ek-statique et celle du voir dans son auto-donation ou son auto-révélation ; le doute méthodique frappe de nullité non pas seulement tout *ce qui* apparaît dans la lumière du monde, mais aussi et surtout la condition apriorique de toute apparition mondaine, la dimension *ek-statique* de l'apparaître ; et « c'est seulement parce que l'apparaître en lequel le voir se révèle à lui-même diffère dans le principe de l'apparaître en lequel le voir voit tout ce qu'il voit que le premier peut être certain quand le second est douteux » (101)

§ 10. Pause dans le raisonnement, pour motiver sa relance.

Descartes s'en prend au sensualisme spontané de la conscience ordinaire, comme il le fera à nouveau et de façon plus appuyée dans ses 5<sup>e</sup> Réponses, à Gassendi.

Ce passage annonce la première des « Demandes » de l'appendice aux 2<sup>e</sup> Réponses. Descartes reconnaît ne pas être le premier à demander l'affranchissement à l'égard des sens pour entrer en métaphysique, mais présente sa méditation comme « l'unique moyen pour cela ». Cette « demande » apparente Descartes à la tradition platonicienne, transmise par l'augustinisme. Husserl s'y référera à nouveau explicitement à la fin de ses *Méditations Cartésiennes*<sup>20</sup>

Le sensualisme est pour Descartes l'obstacle épistémologique majeur, parce qu'il consiste dans une *croyance irrésistible*, en tout cas au départ, c'est-à-dire pendant la longue période de vie qui précède l'entrée dans la méditation métaphysique.

---

<sup>20</sup> *Méditations cartésiennes*, dernier alinéa : « L'oracle delphique *gnôthi seauton* a acquis un sens nouveau. La science positive est une science de l'être qui s'est perdue dans le monde. Il faut d'abord perdre le monde par l'épochè pour le retrouver dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, disait St Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas* »

La croyance sensualiste est motivée par la *clarté* des représentations sensibles, qui s'imposent d'elles-mêmes à la conscience pour peu qu'elle prête attention à un objet sensible quelconque. Descartes le redira au § 8 de la 6<sup>e</sup> Méditation

Cette clarté fait que l'on commence par croire « facilement » ses sens - ; la croyance inhérente à la perception est facile parce qu'elle ne requiert pas un effort préalable, à la différence de la réflexion qui vient la mettre en question.

Cette facilité est fallacieuse parce qu'elle fait croire que la clarté des sensations suffit à en faire une connaissance *distincte*, alors que la réflexion conduit à y voir une représentation en fait confuse (*PP* I, 46, 67, 69, 70).

L'erreur du sensualisme est de croire que la sensation est plus distincte que l'intellection. Au § suivant, Descartes parle de « toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps », c'est-à-dire en fait permettre de le distinguer des autres corps, soient les qualités sensibles, dont le sensualiste croit à tort qu'elles procurent une connaissance distincte de sa *nature essentielle*.

L'analyse du morceau de cire

L'analyse du morceau de cire est destinée à résoudre un conflit entre le sujet méditant et lui-même, entre ce que le sujet *croyait* « comprendre le plus distinctement » avant d'entrer dans la méditation et ce qu'il *sait* comprendre le plus distinctement en ce moment où il est arrivé de l'ordre des raisons

La première connaissance métaphysiquement indubitable est la connaissance que l'esprit a de son propre être dans l'acte de penser. Dans cette connaissance, il n'y a rien qui relève du corps, ni du côté de l'objet, ni du côté du sujet, puisque le corps a été mis hors jeu par le doute méthodique. Le sujet méditant est donc contraint d'affirmer, dans la parenthèse du doute, que la première, la plus facile des connaissances est la connaissance de l'esprit par l'esprit. Mais en même temps le sujet méditant se souvient de ce qu'il pensait avant d'entrer dans la méditation, il se souvient de sa conviction antérieure que rien n'est plus distinctement connu que ce qui tombe sous les sens. D'où un conflit entre deux prétentions à la primauté : celle que formule, dans la parenthèse du doute, la connaissance de l'esprit par l'esprit, celle que formule, dans l'attitude naturelle la connaissance du sensible par les sens. L'analyse du morceau de cire est destinée à résoudre ce conflit.

Soit donc une perception sensible qui soit telle qu'au moment où nous percevons nous ayons la conviction que nous comprenons distinctement ce que nous percevons. Cette perception est nécessairement celle d'un objet particulier : ce que je vois, touche, entends, ce n'est jamais le corps en général, c'est toujours un « ceci ». Le corps en général<sup>21</sup> peut peut-être pensé mais il ne peut pas être *senti*. Je perçois ce morceau de cire : j'ai la conviction de comprendre distinctement qu'il y a un morceau de cire et ce qu'est ce morceau de cire.

Si donc j'interroge la perception sur ce qu'elle comprend, elle répond qu'elle comprend que ce qu'*il y a*, ce que j'appelle ce morceau de cire, est un bouquet de qualités sensibles : la douceur, l'odeur, la couleur, la figure et la grandeur, la dureté, etc ; « apparentes » ne veut pas dire que les qualités sensibles sont de l'ordre de l'apparence mais plutôt qu'elles sont, comme dit Descartes, ce qui me fait connaître la cire, elles sont la cire elle-même dans la multiplicité inépuisable de son apparaître sensible.

Puis on approche la cire du feu. Les qualités sensibles sous lesquelles la cire se présentait d'abord s'altèrent ; d'autres apparaissent ; mais, malgré la variation des qualités sensibles, chacun a la conviction que « la même cire demeure ». « Personne ne peut le nier » = <personne ne le nie, personne ne pense autrement> - et le sensualiste ne le nie pas non plus - car cela fait partie de ce qui est distinctement compris. La variation a

---

<sup>21</sup> *Corps en général* (voir Alquié, II, p. 401 et 547) signifie une partie déterminée de matière considérée dans ce qui fait son essence, l'extension, et indépendamment des propriétés qui la spécifient quantitativement ou qualitativement (par exemple comme corps humain

fait apparaître un « même », un invariant, appartenant manifestement à ce que chacun comprend distinctement<sup>22</sup>.

Remarquons que l'altération des qualités sensibles de la cire est présentée par Descartes comme un appauvrissement, une exténuation [« s'exhale », « s'évanouit », « se perd »]. Il y avait au début un dialogue avec le sensible, le sensible était l'interlocuteur du sujet méditant parce qu'il était un sensible, épais, charnel, résistant, agent de son apparaître. Or cette épaisseur qui se perd avec l'altération des qualités sensibles.

Descartes conclut : ce que je connaissais distinctement en ce morceau de cire, « ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens » (424).

On relève ici une inflexion de la pensée. Jusqu'à maintenant, le regard était dirigé sur l'objet et l'accueillait tel qu'il se présente ; à présent, le regard se retourne vers le sujet et donne une interprétation de ce qui a eu lieu (l'apparition de quelque chose qui demeure invariant à travers la variation de ses qualités) en termes de facultés de l'esprit ; la formule « par l'entremise des sens » est précisée plus loin, au § 15, par la formule « sens extérieurs », laquelle correspond à ce que Descartes appelle le premier degré du sens, qui est commun à l'homme et à l'animal. Le sentir dont parle ici Descartes, le sentir dont il affirme qu'il ne joue pas le rôle qu'il prétend jouer dans la perception distincte de la cire, ce n'est donc pas le second degré du sens, la pensée de sentir, mode incontestable du *cogitare*, présenté au § 9, p. 421-422 et retrouvé au § 16, p. 428 (*cum cogitem me videre*), c'est le premier degré du sens.

Que connaissons nous alors distinctement de la cire, si ce ne sont pas ses qualités sensibles, c'est-à-dire ce qui, de la cire, peut être connu par les sens extérieurs ?

Deux réponses se proposent.

1/ Ce que je connais distinctement, c'est « un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres ». Cette formule distingue bien l'invariant (un corps) et le variable, mais son défaut, ce que Descartes pense être son défaut, c'est de retenir dans la définition de « ce que je comprends distinctement du corps » quelque chose que le progrès de la réflexion nous demande d'écarter, c'est-à-dire les qualités sensibles. Certes nous savons à présent que les qualités sensibles ne sont pas la chose même, qu'elles ne suffisent pas à constituer la chose, mais nous continuons à les impliquer dans la chose ou, plus précisément, dans la définition de « ce que nous comprenons distinctement de la chose ». En un sens, c'est légitime : la variation des qualités sensibles nous a appris que les qualités sensibles ne sont pas toute la chose, elle ne nous a pas appris qu'elles n'avaient rien à voir avec la chose, qu'elles ne contribuaient pas à constituer la chose. Or de cela, Descartes ne veut pas. Il ne veut pas que les qualités sensibles contribuent à constituer la chose ; il cherche à éliminer les qualités sensibles de « ce que nous comprenons distinctement de la chose »<sup>23</sup>. Et la suite montre comment il s'y prend.

2/ Ce que je connaissais distinctement, c'est « quelque chose d'étendu, de flexible et de muable ».

---

<sup>22</sup> Ce passage fait écho à la physique d'Aristote : la *Physique* d'Aristote enseignait en effet : 1/ que tout mouvement s'effectue entre des termes contraires, c'est-à-dire entre des états opposés appartenant à un même genre ; 2/ qu'un contraire ne pouvant en tant que tel devenir l'autre, il faut qu'en tout mouvement il y ait un sujet (*hupokeiménon*) qui demeure identique *en tant que sujet*, sinon quant à ses prédicats successifs.

<sup>23</sup> Cette position est problématique : supposons qu'il y ait, dans « ce que je comprends distinctement de la cire » quelque chose que la sensibilité ne peut pas comprendre ; cela ne veut pas dire que la sensibilité ne joue pas son rôle dans ce que je comprends distinctement de la cire. Dans ce que je comprends distinctement de la cire, il pourrait y avoir *à la fois* ce que la sensibilité comprend (les qualités sensibles et leur variation) et puis autre chose, que la sensibilité ne peut pas comprendre (l'invariance de l'invariant). Le tissu de ce que je comprends distinctement pourrait être à la fois sensible et non sensible. Mais ce n'est pas dans cette direction que Descartes nous engage : nous comprenons distinctement que la même cire demeure alors que changent ses qualités sensibles. Donc les qualités sensibles et la sensibilité qui nous les fait connaître ne sont pas impliquées dans ce que nous comprenons distinctement de la cire

Comment passe-t-on de l'une à l'autre ? c'est, dit Descartes, en « éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire ». Cette formule signifie : en éloignant de la cire ce que l'expérience est censée nous avoir montré comme ne lui appartenant pas, c'est-à-dire les qualités sensibles ; dans la seconde formulation, la cire se présente toujours comme une unité d'invariance et de variation, mais la variation s'est détachée des qualités sensibles à travers lesquelles elle apparaissait, elle est devenue une *possibilité* de variation, et plus précisément une possibilité de variation géométrique.

L'examen se porte d'abord sur les attributs « flexible et muable » puis sur l'attribut « étendu » ; il s'agit de savoir ce qu'ils signifient et en même temps quelle est la faculté capable de se représenter la variation s'opérant en eux.

Première réponse : le flexible et le muable désignent une variation de forme ou de figure que l'imagination peut se représenter : rond, carré, triangle ;

Réponse impossible : le flexible et le muable désignent des possibilités innombrables de variation qui échappent à l'imagination.

Même observation en ce qui concerne l'extension : elle désigne des possibilités indéfinies de variation de volume, échappant par leur nombre et leur finesse aux prises de l'imagination.

Nous comprenons distinctement que la cire reste la même à travers la variation infinie de sa forme et de son volume, et cette compréhension distincte ne peut venir que d'un « pouvoir » capable de comprendre cette variation infinie et de reconnaître ce qui, à travers elle, demeure invariant : ce ne peut être que l'esprit, dit le texte latin (§ 13 : *sola mente percipere*), l'entendement, dit la traduction du duc de Luynes ; plus loin dans ce même § 13 (426), la formule « qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit » traduit le latin *non nisi mente percipitur*. ; plus loin encore, au § 15, la traduction se conforme au texte latin : *non possum tamen sine humana mente percipere* est traduit par : « je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain ». Le souci de Descartes est de montrer qu'on ne peut pas rendre compte de la perception si on la rapporte au corps seul ; elle relève nécessairement de l'esprit, il y a dans la perception une « inspection de l'esprit » <mentis inspectio>

Esprit = « la substance dans laquelle réside immédiatement la pensée » (6<sup>e</sup> définition de l'appendice aux 2<sup>e</sup> objections)

Le mot *inspection* est à entendre, lui, en référence à son étymologie (*inspicere*), qui dénote l'idée d'une pénétration par le regard : il s'agit d'aller voir au-delà de l'apparence superficielle de la chose.

Cette inspection est dite avoir été « imparfaite et confuse » avant de devenir « claire et distincte » : la nature de la cire qu'elle révèle était toujours déjà appréhendée implicitement lorsqu'on s'en tenait à la perception sensible, et c'est l'analyse intellectuelle qui a permis de se la représenter à part.

Descartes se réfère à nouveau à la nécessité logique de l'*hupokeiménon*, de l'identité du sujet. Mais celle-ci est à présent envisagée non plus comme condition présumée aux changements du corps (la cire), mais comme ce qui fonde la liaison des diverses formes d'appréhension de la cire : « c'est la même cire » qui était objet de sensation ou d'imagination, et qui est maintenant objet d'intellection.

Ces analyses nous conduisent à une première conclusion. Descartes suspend pour un moment le doute méthodique, il donne la parole aux anciennes opinions, en l'espèce : à l'ancienne opinion selon laquelle la sensibilité et l'imagination, comprises comme des facultés corporelles suffisent à assurer la perception distincte d'un objet particulier tel que ce morceau de cire et il montre que cette opinion est manifestement fautive : le corps est incapable de rendre compte de ce qui a lieu dans la perception d'un corps singulier :

Pourquoi l'esprit est-il nécessaire à la perception distincte de la cire ? Qu'est-ce que l'esprit doit nécessairement percevoir de la cire pour qu'il y ait une perception distincte ?

Supposons que nous demandions à un physicien cartésien ce que signifie la formule : « la [même] cire demeure ». Pour lui, il n'y a qu'une seule façon de comprendre cette formule. Le morceau de cire est une certaine quantité de matière ou d'étendue,



composé de petites parties en cohésion les unes avec les autres. La [même] cire demeure tant que cette quantité de matière se conserve, quelles que soient les variations de la configuration externe (passage d'une forme à une autre) et du volume apparent. L'invariance désigne donc, d'un point de vue *physique*, la subsistance des mêmes petites parties, quels que soient la forme et la densité de l'agrégat de ces parties. Quand un corps se dilate ou se contracte, seuls les intervalles entre les petites parties composantes se sont modifiés; dans le cas d'une dilatation, l'intervalle s'est accru et a été rempli par d'autres corps; dans le cas d'une condensation, l'intervalle a diminué, et les corps occupant les interstices ont été refoulés à l'extérieur. Mais dans les deux cas, la quantité de matière est demeurée la même.

Est-ce de cette façon que, dans l'analyse du morceau de cire, la [même] cire demeure ?

En un sens oui ; la [même] cire demeure, parce que ses petites parties demeurent sous la variation de la figure et du volume. Mais en même temps il faut bien observer que dans la Méditation seconde, le sujet méditant ne peut rien savoir des conditions objectives qui font que « la cire demeure ». Et même l'idée d'une telle recherche n'a pas de sens, tant que les fondements de la connaissance de la nature n'ont pas été établis. Les conditions objectives de l'invariance de la cire sont neutralisées. Par conséquent la question qui intéresse la méditation, ce n'est pas : quelles sont *dans l'objet* les conditions qui font que la même cire demeure, mais : quelles sont, *dans le sujet*, les conditions qui font qu'il peut reconnaître que la cire demeure ? Que doit être la nature de sa faculté de connaître pour qu'il puisse reconnaître que « la cire demeure » ? Et la réponse de Descartes ne fait pas de doute : sa faculté de connaître doit être non seulement corporelle (car sans corps l'expérience qui se propose serait impossible) mais aussi et d'abord spirituelle (*mens*).

Que l'accent de l'analyse soit du côté du sujet et non du côté de l'objet, nous en avons deux indices :

1/ L'expérience dans laquelle se révèle le rôle nécessaire de l'esprit est une expérience *possible*. Ce n'est pas l'objet de l'expérience (perçu ou imaginé) qui s'impose à l'expérience, c'est au contraire l'expérience (une expérience de pensée, dépassant la perception et l'imagination) qui s'impose à l'objet de l'expérience. Le sujet méditant impose à l'objet une variation par son libre vouloir; il est le maître de la variation et c'est lui qui, finalement pose cette invariance qui lui fait dire : « la cire demeure ». Une opération de l'esprit est nécessaire pour que l'invariance factuelle de la cire puisse apparaître.

2/ Ce qui demeure *physiquement* identique, quand un corps demeure identique, c'est son extension au sens de la quantité de matière. Mais dans l'analyse du morceau de cire, on ne connaît rien de l'invariance *physique*. Il est donc inévitable que l'extension s'entende au sens du volume apparent. Tel est bien le cas, comme le montre la phrase : « qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, car elle devient plus grande quand la cire se fond, plus grande quand elle bout et plus grande quand la chaleur augmente ». L'extension qui, d'un point de vue physique, était le support de l'invariance (en tant que quantité de matière ou quantité d'étendue) devient ici (en tant que volume apparent) un prédicat de variation.

Et que reste-t-il, dès lors, pour assumer l'invariance ? Il reste ce que Descartes désigne par la formule *quelque chose*. Le quelque chose seul est l'invariant. Dire que la cire est quelque chose, c'est dire qu'elle est une substance.

C'est cette substantialité de la cire qui échappe aux sens et à l'imagination et exige que l'on reconnaisse dans la perception la part nécessaire de l'esprit.

On peut le confirmer en examinant la distribution, au fil des Méditations, de la connaissance du corps

Dans l'idée de corps, Descartes distingue quatre éléments dont il fait le recensement dans la 3<sup>e</sup> Méditation (§ 18, p. 442)

1/ la substance

2/ « la grandeur ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur... » ; elle est l'attribut principal ou l'essence du corps

3/ « la figure, qui est formée par les termes et les bornes de cette extension, la situation..., le mouvement... » ; ce sont les qualités premières, qui sont variables pour un même corps, mais qui, en un instant donné, appartiennent à la chose même, en sa réalité physique, sans aucune dépendance du sujet qui les perçoit

(L'essence et les qualités premières sont l'objet des mathématiques et de la physique mathématique)

4/ les qualités dites secondes, qui sont l'effet, sur la sensibilité, des qualités premières

Les trois derniers éléments relèvent de ce que Descartes appelle dans la 2<sup>e</sup> Méditation les « formes extérieures » de la cire (§ 15, p. 427).

Dans la synopse de la 2<sup>e</sup> Méditation, Descartes précise que la conception distincte de la nature corporelle se forme partie dans la 2<sup>e</sup>, partie dans la 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> Méditation (400)

La 6<sup>e</sup> Méditation (« De l'existence des choses matérielles ») s'appuie sur les sens pour prouver l'existence des corps

La 5<sup>e</sup> (« De l'essence des choses matérielles ») s'appuie sur « l'imagination distincte » (5<sup>e</sup> Méditation, 3<sup>e</sup> alinéa : « j'imagine distinctement... ») pour connaître l'étendue, ses figures, ses mouvements.

La 2<sup>e</sup> Méditation écarte les sens et l'imagination ; elle écarte donc ce qui, du corps, relève soit de l'existence, soit de l'essence. Que peut-elle donc nous faire connaître du corps ?

Elle nous fait connaître ce qui, du corps, relève de la substance.

Il est vrai que la notion de substance n'apparaît pas dans l'analyse du morceau de cire. Mais elle apparaît dans les réponses à Gassendi : dans l'analyse du morceau de cire, dit Descartes, « j'ai voulu montrer comment sa substance [celle de la cire] est manifestée par les accidents » (Alquié, p. 801). Et ce qui en exprime l'idée, c'est la formule « la cire même » qui n'a pas été traduite par le *duc de Luynes*, mais qui est employée à deux reprises dans le texte latin (§ 12, p. 424 et § 14, p. 426) ou bien « les corps mêmes », dans le dernier alinéa de la 2<sup>e</sup> Méditation.

Ce qui intéresse Descartes, c'est donc d'établir que nous *jugeons* et non pas que nous *voyons* que la cire même est là, quand nous voyons sa couleur ou sa figure. Pour percevoir la cire elle-même, il faut la percevoir comme substance ; et seul un esprit peut la percevoir comme une substance ; seul un esprit est capable de dépasser le sensible ; seul il peut dépasser la variation du sensible et reconnaître un invariant en ce qui varie, et il le peut parce qu'il est lui-même unité d'invariance et de variation.

Et de même seul un esprit peut « voir » des hommes [ce qui signifie ici *juger qu'il y a des hommes*] quand passent dans la rue des chapeaux et des manteaux (Il y a toutefois une différence entre ce dernier cas et celui de la cire : il est impossible de savoir par une simple inspection de l'esprit qu'il y a des hommes sous les vêtements, et non pas des « spectres » ou des automates, tandis qu'une telle inspection suffit pour savoir que la substance est irréductible à aucune de ses qualités sensibles).

Le § 15 esquisse la distinction entre forme humaine et forme animale de la connaissance. Descartes considère que la sensation et l'imagination ne sont pas propres à l'homme

### Conclusion

A/ La *res extensa*, en tant qu'elle est *res*, chose n'est pas perçue par les sens, mais par l'entendement. Nos sensations appréhendent des qualités sensibles, mais non l'unité de l'objet : la chose ou *quelque chose*, suppose une pensée. Et Descartes distingue deux régimes de perception ou d'inspection de l'esprit. L'inspection imparfaite et confuse

« comme elle était auparavant » *confond*, alors que l'inspection claire et distincte sait *séparer*, dans la perception, ce qui est dû aux sens et ce qui est dû au jugement<sup>24</sup>.

Mais ce qui conduit Descartes à fonder la perception sur un jugement qui est *au-delà* de la perception sensible, c'est peut-être qu'il a commencé par se placer *en deçà* de la perception sensible, en réduisant la cire sensible (ou le sensible de la cire) à une diversité pure. Descartes décrit en effet la cire comme une collection de qualités éparses et discrètes, la couleur, le parfum, le son, sans rapports entre elles. Or, :

1/ le sensible est une trame dans laquelle les qualités sensibles ne sont jamais séparées. Ce n'est pas une pure couleur que je perçois, mais une couleur qui annonce une douceur ou une rugosité, une surface qui annonce un bruit mat ou aigu. Il n'y a jamais une pure conscience face à une collection d'impressions sensibles sans rapport entre elles. Il y a un sujet qui perçoit le monde selon un certain style, le sensible se donne d'emblée comme une multiplicité unie

Descartes ne considère pas cette situation : il donne du sensible une version déjà abstraite, mutilée : le divers est privé de son unité immanente

2/ cette trame est temporelle : le sensible intègre un devenir en son identité, il varie mais reste le même dans cette variation.

Descartes ne considère pas cette situation : il fixe chaque qualité, il la prive de variation interne possible, de devenir propre, et quand la variation survient, elle n'altère pas, elle détruit ; le devenir du sensible est compris comme alternative de l'être et du néant.

Et par conséquent tout ce qui relève de l'invariance est soustrait à la perception elle-même et rapporté à l'esprit ou, selon la traduction, à l'entendement.

Dans la mesure où l'esprit percevant conjugue en lui l'identité et la différence, la cire perçue peut lui apparaître comme ayant une structure articulée de variation et d'invariance et être ainsi reconnue comme identique à *même* l'altération de ses qualités sensibles. Mais ce n'est pas la cire sensible qui est le sujet de cette structure articulée, c'est la cire pensée et constituée par le jugement en objet d'expérience.

B/ Descartes distingue « *mens* » et « *sola mens* ».

La formule « *sola mens* » se trouve au § 13, p. 425, dernière ligne ; traduit par « mon entendement seul » ; ou bien au § 16, début : « Que dirai-je de cet esprit lui-même... », ou bien au § 17 (fin) : « et il se rencontre encore tant de choses en l'esprit même... ».

La *mens* comprend toutes les pensées, y compris celles qui résultent dans l'esprit de son union au corps (donc celles qui relèvent du 2<sup>e</sup> degré du sens) ; la *sola mens* rassemble toutes les pensées qui résultent de la seule nature de l'esprit ; Descartes l'appelle « moi » (§ 16) ou *intellectus* (§ 18).

Cette distinction éclaire les deux définitions de la *res cogitans*. La seconde (dite énumérative) l'identifie à la *mens* ; la première l'identifie à la *sola mens*.

Elle éclaire aussi la distinction des trois degrés du sens : le 1<sup>e</sup> est exclu de la *mens*, en ce qu'il est purement corporel ; le 2<sup>e</sup> appartient à la *mens* comme telle (il relève de l'esprit <mens> et non du corps (par opposition au premier), mais il appartient dans l'esprit au sens et non à l'entendement ; le 3<sup>e</sup> appartient à la *sola mens* (ce 3<sup>e</sup> degré du sens s'étend au delà du jugement qui pose la substance : c'est lui qui me fait juger que, quand j'ai un certain sentiment de couleur, cette couleur est celle d'un objet : « ce bâton qui est hors de moi est coloré » ; c'est lui qui est l'auteur des « jugements naturels » (que je prends pour des sensations) portant sur la grandeur, la figure, la distance, etc)

---

<sup>24</sup> « Sa perception <percipio> ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'est point une vision <visio>, ni un attouchement <tactio>, ni une imagination et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit <inspectio mentis>, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée » (II, p. 426).

### ***Cogito vertical et cogito horizontal selon les Notes de cours de l'année 60-61 de Maurice Merleau-Ponty***

Merleau-Ponty a donné au Collège de France, l'année 1960-1961, un cours intitulé « l'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui »<sup>26</sup>. La première partie de ce cours est intitulée « La pensée fondamentale en art » ; le second moment de cette première partie traite de la conception cartésienne de la vision selon la *Dioptrique*. La seconde partie est intitulée « Descartes » et comprend les notes préparatoires pour quatre cours, du 13 avril au 4 mai, dont le dernier n'a pas été prononcé. Merleau-Ponty y construit une lecture originale de Descartes, qui est aussi une explication avec le grand commentaire de Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* et cette lecture conduit à la distinction entre deux figures du *cogito* : *cogito vertical* et *cogito horizontal*.

La tâche de la phénoménologie est, pour Merleau-Ponty, de présenter ou de conduire dans la non-latence le *comment* de la donation : la réversibilité, la charnière du voyant et du visible, la nervure centrale de la chair. Merleau-Ponty pensait, au moment de ce cours sur l'ontologie cartésienne, que le *cogito* des *Méditations*, bien qu'il soit *aussi* solidaire des présupposés de la philosophie réflexive, est une des expressions les plus profondes de la charnière invisible qui est l'ouverture du monde et une entrée très féconde dans l'ontologie de l'Être vertical.

#### **§ 1. La lecture de Descartes : du problème à la question**

Le cours de 1960-1961 se propose de «...chercher à formuler philosophiquement notre ontologie qui reste implicite, dans l'air (et le faire par contraste avec l'ontologie cartésienne (Descartes et ses successeurs) » (NC 166). « But : l'ontologie contemporaine, la philosophie aujourd'hui. Pourquoi ce détour ? parce que nous ne savons pas ce que nous pensons. Plus facile de dire en quoi nous ne sommes pas cartésiens » (NC 163).

La formule « par contraste » est bivalente. Elle annonce une lecture qui sera une critique de Descartes mais aussi une reprise de l'interrogation cartésienne. Le principe d'une telle lecture de l'histoire de la philosophie est très clairement présenté dans une note inédite : « Le principe méthodique est de ne pas prendre les "écrits" des philosophes selon leur sens manifeste, selon le "signifié" qu'ils visent ouvertement, mais comme des actes de parole dont le sens secret est non pas [...] devant le philosophe, mais à l'entrecroisement des symboles dont il use »<sup>27</sup>. Le sens secret n'est pas indépendant du sens frontal (et ne peut donc pas être explicité sans fidélité philologique au sens frontal), mais il ne lui est pas non plus réductible (et la pensée cartésienne serait privée de sa puissance interrogative si l'on voulait l'y réduire). Ainsi « Descartes est le plus difficile des auteurs », « parce qu'il est le plus radicalement ambigu [...] C'est celui qui a le plus de contenu latent » (NC 264)<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Cette annexe présente le dernier chapitre d'un ouvrage publié en 2004, chez Ousia (Bruxelles), sous le titre *La réflexion charnelle – La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*.

<sup>26</sup> *Notes de cours 1959-1961* (cité NC), Gallimard, 1996.

<sup>27</sup> Manuscrits déposés à la Bibliothèque Nationale de France (cités sous le sigle BNF), VIII, 2, 187.

<sup>28</sup> Dans ses notes sur le complexe ontologique cartésien, Merleau-Ponty écrit : « Nous sommes donc mis en présence d'un complexe ontologique judéo-chrétien qui pourrait se définir par la diplopie ontologique, l'infini et le fini dans un rapport circulaire, un renvoi de l'un à l'autre. La perpétuelle rectification chez Descartes (et chez St Thomas). Les commentateurs passent leur temps à rétablir le vrai sens, qui se perd toujours. Pourquoi ? C'est que Descartes est pensée

Une histoire *verticale* de la philosophie (VI 253) peut être comprise comme l'*Ineinander* de la philosophie aujourd'hui et de son histoire<sup>29</sup> : « J'éclaire mon projet philosophique par rapport à Descartes et à Leibniz et ce projet seul permettra de savoir ce que c'est que l'histoire » (VI 231). Le passage par Descartes et Leibniz est nécessaire : c'est en réactivant les problèmes de Descartes ou de Leibniz, en les recevant comme des problèmes « intérieurs à celui de l'Être » (VI 251), que la philosophie aujourd'hui découvre *ses* problèmes ; et c'est par *ses* problèmes qu'elle apprend à voir les *questions opérantes* de Descartes et de Leibniz, explicite un sens latent de leur philosophie et l'accompagne dans l'expression de son propre sens. L'histoire verticale de la philosophie participe donc de la temporalité à double sens qui caractérise l'institution<sup>30</sup>. Le rapport de la philosophie à son histoire est *Dichtung* [poésie] (VI 231).

Non seulement « l'histoire objective est rationalisme dogmatique, *est une philosophie* » (Id)<sup>31</sup>, mais, ce qui est plus grave, l'objectivisme, le projet de coïncider avec l'essence éternelle d'une œuvre, risque en vérité d'en neutraliser la fécondité : la lecture d'une œuvre philosophique n'est philosophique que si elle *la trahit dans son propre sens*, en rendant « poétiquement » manifeste ce qu'elle maintenait dans la latence d'une anticipation (*Vorhabe*).

---

dialectique ou ambiguïté, qui ne veut pas se reconnaître telle et [...] qui appelle aussitôt rectification et suscite contresens. La pensée de Descartes ne vit que des oppositions [...] sans jamais les reconnaître comme oppositions. Il faut à Descartes son idée de l'être objet et son idée de l'être sujet, et leur dépassement dans une totalité incompréhensible. – À formuler les choses ainsi, on dépasse ce que Descartes dit, on n'est déjà plus cartésien, car pour lui il faut coller à chacune des vérités tour à tour et il ne consent pas à dire que l'ordre des raisons soit un *nexus*. C'est ce qui fait que Descartes est à la fois le plus profond et le moins satisfaisant des philosophes » (BNF, VI, 75).

<sup>29</sup> Dès *La métaphysique dans l'homme* (1947), Merleau-Ponty récuse l'histoire linéaire ou horizontale du progrès, et esquisse le concept de la simultanéité des penseurs dans l'histoire verticale : pour la conscience métaphysique, « l'histoire de l'humanité n'est plus cet avènement inévitable de l'homme moderne à partir de l'homme des cavernes, cette croissance impérieuse de la morale et de la science dont parlent des manuels scolaires 'trop humains' – ce n'est pas l'histoire empirique et successive, c'est la conscience du lien secret qui fait que Platon est encore vivant parmi nous » (SNS 115).

<sup>30</sup> RC 61-62. Cette compréhension de l'histoire de la philosophie se sépare très sensiblement du concept hégélien d'*Erinnerung*, qui est encore assez présent dans les travaux du début des années 50, comme *Le Langage indirect et les voix du silence*. L'*Erinnerung* hégélienne est le souvenir et l'intériorisation des œuvres du passé accompagnant l'auto-développement de l'esprit conscient de soi. Cette remémoration les comprend selon la vérité de leur essence, c'est-à-dire toujours mieux qu'elles ne s'étaient comprises elles-mêmes : elles sont pour nous ce qu'elles sont en vérité. Il n'y a donc pas en elles d'authenticité d'origine que nous aurions à retrouver. En revanche Merleau-Ponty se rapproche de la *Rückfrage* [question en retour] de la *Krisis*. Husserl ne pense pas que les œuvres historiques de l'esprit soient portées par l'unité d'une essence qui entrerait toujours davantage dans sa propre lumière en se manifestant à soi. Il pense plutôt que les œuvres philosophiques s'inscrivent dans un procès qui est indivisiblement accomplissement du sens et obscurcissement du sens. Ainsi le philosophe doit, pour se comprendre lui-même, constamment revenir sur ses pas, c'est-à-dire « sur ce vers quoi proprement s'élançait sa volonté, sur ce qui est en lui volonté, à partir du vouloir et en tant que volonté de ses ancêtres, c'est-à-dire de ses pères en esprit » (*Krisis* 83/73). L'histoire n'est plus pensée dans la dialectique de l'essence et de sa manifestation, elle relève d'un dialogue intersubjectif et intergénérationnel.

<sup>31</sup> VI 231 ; voir aussi VI 239. « ... montrer qu'il y a transcendance certes entre les philosophies, pas de réduction à un plan unique, mais que dans cet échelonnement en profondeur, elles renvoient quand même l'une à l'autre, il s'agit quand même du même Être. Montrer entre les philosophies un rapport perceptif ou de transcendance [...] Appliquer ici la conception même de l'Être perceptif et de l'*Offenheit* qui a été développée dans la première partie... ». VI 251 : « Histoire de la philosophie comme *perception* des autres philosophes, empiètement intentionnel sur eux, pensée propre qui ne les tue pas, soit en les dépassant, soit en les copiant ».

S'expliquer avec un philosophe consiste, non pas à répéter ses problèmes (encore moins à projeter arbitrairement dans sa philosophie nos propres problèmes), mais à réactiver en elle la dimension de la question, la pensée interrogative<sup>32</sup>.

Le passage du problème (explicite) à la question (implicite) ne récuse pas le problème comme simple apparence, mais le restitue dans un certain horizon qu'il suppose et en partie refoule pour apparaître comme problème. Cet horizon, c'est ce que Merleau-Ponty appelle la « membrure du cartésianisme » ou bien « l'épreuve cartésienne de l'Être » (NC 224), laquelle serait l'expérience « d'une véracité au cœur des choses, d'une véracité de l'Être » (NC 225). Lire Descartes, ce serait retrouver cette véracité de l'Être à travers certains indices tels que le parti d'aller de la connaissance à l'Être ou bien la circularité de la fondation de la méthode<sup>33</sup> ; ce serait aussi apercevoir les « méandres de l'ordre des raisons », qui « doivent attester le contrecoup du découpage initial – “retour” de l'Être, comme Freud dit “retour” du refoulé » (NC 226), ou bien les « pilotis qui soutiennent l'ordre des raisons lui-même » (NC 226), comme la lumière, l'instant ou le simultané<sup>34</sup>.

La critique de Descartes (et du commentaire de Guérout<sup>35</sup>) porte donc sur la réduction de l'interrogation philosophique à un (ou des) problème(s), au sens de la « détermination d'une “inconnue” par rapport aux termes connus » (NC 221), ou le parti de parler de l'être à l'intérieur de la connaissance (NC 226) ou de présumer que « de la connaissance à l'être, la conséquence est bonne » (NC 229), ce qui entraîne une « réduction de l'être visible à la connaissance du visible », ou du rapport fond-figure à une somme de *singula puncta*. Descartes se propose de « construire un modèle du fonctionnement de l'esprit », il met en œuvre un « procédé constructif-humaniste », une « pensée qui ne cherche plus à habiter l'être » (NC 232). Les *Regulae* développent un positivisme de la vision et de l'intuition<sup>36</sup> : la vision serait la perception de grains de visibles, et le visible « un être en tout ou rien, qui est ou n'est pas pour moi, sans milieu, un grain d'être... » (NC 233) ; la pensée serait une visée d'indivisibles de pensée, les natures simples, qui sont saisies totalement ou pas du tout<sup>37</sup>.

Merleau-Ponty objecte : « Cette analyse de la vision est à reconsidérer entièrement, elle suppose ce qui est en question : la chose même [...]. Par suite l'analyse de l'*intuitus*

---

<sup>32</sup> VI 253 : « Descartes, Malebranche. N'y a-t-il pas nécessité de distinguer leurs problèmes tels qu'ils les pensent et les problèmes qui les meuvent vraiment et que nous formulons ? - Ceci conduit-il à des conclusions toujours relativistes ? à savoir qui seront bouleversées par un autre temps ? Non, si les philosophies, dans leur intégralité, sont *question*, la pensée interrogative qui les fait parler n'est pas dépassée par ce qui viendra ensuite... »

<sup>33</sup> « La règle de division appliquée à l'exposé de la méthode elle-même » - « la vision de la vision intellectuelle se présuppose elle-même : la méthode naît de *semina* naturels ; les règles de la méthode seront de construire la méthode » (NC 232).

<sup>34</sup> Ou bien encore la formule *simul ac*, que l'on trouve par exemple dans l'*Entretien avec Burman*, 11 : « mais cela n'est plus vrai [l'indivisibilité de l'éternité] en tant qu'elle existe *en même temps que* le monde ; car nous pouvons distinguer en elle des parties depuis la création du monde ».

<sup>35</sup> « La présupposition que la philosophie est faite de 'problèmes' » (VI 241), qui oriente, selon Merleau-Ponty, tout le commentaire de Guérout, n'est pas, en ce sens, infidèle à Descartes. Mais la « partialité » de Guérout est de privilégier ce qui n'est qu'une direction de sens de la pensée cartésienne.

<sup>36</sup> Ce qui veut dire que « de la connaissance à l'être, la conséquence est bonne » (NC 229). D'où « réduction par Descartes de l'être visible à la connaissance du visible », réduction du rapport fond-figure à une somme de *singula puncta* ».

<sup>37</sup> Le rapport de la vision des yeux et de l'*intuitus mentis* est à double sens : la vision sensible comme vision de *singula puncta* est le modèle de l'*intuitus mentis* : « Délibérément, expressément, [Descartes] construit l'*intuitus mentis* sur la vision des yeux » (NC 228) - « C'est cette réduction de l'être visible qui commande la définition de la vision de l'esprit » (NC 229). Et l'*intuitus mentis*, à l'inverse, sert de modèle à la vision des yeux, car elle atteint une perfection dans la distinction à laquelle ne saurait atteindre la vision des yeux (NC 230). Qui plus est, l'être que découvre l'*intuitus mentis* est la vérité de l'être sensible.

*mentis* est aussi à refaire : il n'y a pas d'indivisible de pensée, de nature simple –la nature simple, la connaissance “naturelle” (l'évidence du je pense comme plus claire que tout ce qu'on peut y ajouter), qui est saisie totalement ou pas du tout, tout cela ce sont les “figures” de la pensée et il n'est pas fait état du “fond” ou “horizon”. Celui-ci n'est accessible que si l'on commence par une analyse du *Sehen* [voir] –Comme le *Sehen*, le *Denken* [penser] est non pas identité, mais non-différence, non pas distinction, mais clarté de première vue » (VI 327)<sup>38</sup>.

Symétriquement, Descartes réduit la vision à la pensée de voir et la vérité à l'immanence de la pensée. Or l'immanence de la pensée ne peut pas rendre compte de l'ouverture à la chose : « vérité définie par certitude immanente (pensée) qui n'ouvre sur l'être que parce que l'être de Dieu l'y relie » (NC 182)<sup>39</sup>. Descartes adresse aux *eidola* une juste critique, il voit qu'« on n'a pas avancé d'un pas dans le problème de la vision en se donnant doubles objectifs qui ne sont pas ouverture à la chose », car, supposé qu'il y ait double objectif et ressemblance, « il faudrait encore d'autres yeux dans le cerveau pour la voir » (NC 179), c'est-à-dire un petit homme dans l'homme. Mais la solution proposée contre les *eidola* relève d'une même logique : la pensée de voir, la correspondance réglée, instituée de la nature, entre les pensées et les événements de notre corps, « c'est encore le petit homme dans l'homme, mais contracté cette fois en un point métaphysique ». Entre les mouvements des personnes qui se promènent dans un jardin et ceux de l'automate qu'on y a mis pour leur divertissement<sup>40</sup>, il y a certes un rapport de sens. Mais, d'un point de vue cartésien, le rapport de sens n'est pas à chercher dans l'être (qui est régi par la seule causalité), il est seulement dans la pensée de l'ingénieur : identiquement s'il existe des rapports de sens entre l'âme et le corps ou entre le voyant et le visible, ils ne sont donnés que dans l'intelligence de l'ingénieur divin et ne sont donc pas intérieurs à l'Être.

La reprise de la pensée cartésienne consiste à réactiver des questions opérantes qui peuvent instruire aujourd'hui le projet d'édifier une ontologie non séparée, où l'homme intérieur ne soit pas séparé du monde. Descartes, loin de s'en tenir au positivisme de la vision et à la vérité d'immanence, en est, en un sens, le premier critique. Cette critique, c'est le mouvement conduisant des *Regulae* aux *Méditations*.

Ces deux ouvrages relèvent, selon Merleau-Ponty, d'une inspiration différente. Les *Regulae* s'installent d'emblée dans la certitude de soi de la lumière naturelle ou dans la pensée « naturante ». En revanche les *Méditations* interrogent le rapport entre philosophie et non-philosophie. Descartes aurait très clairement aperçu, dans les *Méditations*, que c'est une tâche, pour la philosophie, de penser son rapport à la non-philosophie, celle qui la précède, l'enfance de la raison, mais aussi celle qui la suit, le retour à l'union de l'âme et du corps. Ainsi, dans la *Méditation sixième*, le sujet méditant revient au sentiment ou à l'inclination naturels et tente d'en déterminer le sens et la vérité selon la rigueur de la lumière naturelle. Et comme le sentiment (témoignant de l'union de l'âme et du corps) contredit la lumière naturelle (qui enseigne le dualisme substantialiste), la lumière naturelle elle-même doit reconnaître le droit de ce qui la contrarie, s'oppose à elle ; la véracité de Dieu « garantit bien la lumière naturelle mise en suspens, mais seulement comme partielle, non comme mesure de ce qui est ». La raison doit admettre « une vérité du faux » et une fausseté du vrai ».

---

<sup>38</sup> NC 203 : « Analogie *intuitus-visio* : n'est-elle pas légitime, puisque vision est pensée ? certes, mais il faudrait du moins que la vision soit bien comprise. Or l'est-elle ? Non. Descartes n'a aucune idée du champ, du chiasme, de l'*Umfang* [périphérie], de la transcendance. Et c'est à la fois son idée de la vision et son idée de la pensée qu'il faut rectifier. L'intuitionnisme des natures simples et des 'détails' [...] manque complètement la théorie de la vision ».

<sup>39</sup> Voir aussi NC 180 : « Ontologie cartésienne : vérité d'immanence qui n'ouvre sur être que par validation divine – Ontologie de la peinture : communication avec l'Être par vision – ouverture à achever, à faire – voyance- Lumière naturelle et cri de la lumière ». Même le sentiment n'est pas, chez Descartes, une véritable ouverture à l'Être, car c'est un « effet de pensée de Dieu qui par ailleurs valide la nôtre ».

<sup>40</sup> *Traité de l'homme*, AT, XI, 131.

Descartes passe des *Regulae* aux *Méditations* au moment où la lumière naturelle s'aperçoit elle-même comme indivisiblement naturante et naturée, lorsque ma pensée s'aperçoit comme surgissant en « ce corps mien dont l'union avec moi est *per se notum* » (NC 243). Il y aurait naïveté pour la pensée à se qualifier d'emblée comme naturante, au nom de l'évidence ou de la lumière naturelle, sans avoir accompli la tâche préalable de déterminer l'articulation, en elle, du naturant et du naturé ou de la vérité et de la facticité ou de la philosophie et de la non-philosophie, ou encore, selon les termes de la *Phénoménologie de la perception*, de la réflexion et de l'irréfléchi. L'articulation devient nécessaire au moment où Descartes découvre que la méthode est circulaire : « la règle de division [est] appliquée pour arriver à formuler la règle de division – la méthode se précède » (NC 239) ou que toute vérité se fonde dans les *spontaneae fruges* de l'esprit : ma nature *naturée* est impliquée, présumée, dans la mise au jour de ma nature *naturante* ou des conditions du bon usage de la lumière naturelle, et ainsi, même dans la lumière de l'évidence, la question s'impose : « est-ce bien une vision de l'esprit ou est-ce encore ma nature qui parle ? » (NC 234)<sup>41</sup>.

Descartes transforme cette question en énoncé négatif : dans la mesure où, pour lui, « un philosophe est celui qui pose alternative entre Etre et Néant » (NC 234), il renverse le positivisme initial en négativisme, par le doute et l'hypothèse du rien. Au delà de sa fonction méthodique, cette hypothèse du rien peut être comprise comme le « retour » de cette part de l'Etre qui a été refoulée, quand l'Etre a été réduit à la figure ou aux *singula puncta*.

La question est de savoir si ce négativisme reconduit au positivisme, à un nouveau positivisme, plus exigeant que le premier, ou bien à une autre figure de l'Être qui retiendrait en elle le négatif.

Le projet de Merleau-Ponty - qui est de penser notre état de non-philosophie<sup>42</sup>, non pas seulement comme carence, mais aussi, selon sa signification essentielle, comme refus d'une ontologie séparée, et de préparer ainsi un nouveau régime de l'ontologie – découvre donc quelque chose d'exemplaire dans le chemin cartésien, qui va de la non-philosophie d'avant la philosophie, le « préréflexif », « l'homme sensuel d'avant les *Méditations* », à la non-philosophie d'après la philosophie, le « retour au monde existant, à l'union », le « métaréflexif ». La philosophie cartésienne, en son sens complet, n'est pas seulement le moment intermédiaire, elle est double renversement.

## § 2. *L'essence et l'existence dans le cogito*

Le souci cartésien d'articuler la philosophie avec la non-philosophie qui la précède et qui la suit, Merleau-Ponty le retrouve jusque dans le *cogito*. Aussi sa lecture des *Méditations* y décèle-t-elle un *cogito* vertical et *cogito* horizontal<sup>43</sup>.

Cette distinction, en un sens, n'est pas propre à Merleau-Ponty. On la retrouve dans d'autres lectures de Descartes, et en particulier chez Guérault<sup>44</sup>.

Guérault montre que le *cogito* peut être compris de deux façons différentes. Ou le *cogito* cartésien relève d'une conscience psychologique, et il exprime la conscience d'un individu comme première personne. Ou le *cogito* désigne la conscience d'une « nature

<sup>41</sup> Voir aussi NC 240 : « N'est-ce pas la nature de mon esprit qui est telle que "je ne me saurais empêcher de les estimer vraies pendant que je les conçois clairement et distinctement" ? – Idée de la facticité comme opaque ».

<sup>42</sup> NC 71 : « Identité de la subjectivité transcendantale et de l'homme dans le monde. Réduction complète impossible, philosophie impossible ! »

<sup>43</sup> Au moment où la philosophie pense son rapport à la non philosophie, la lumière naturelle et le *cogito* perdent la simplicité que leur attribuaient les *Regulae*. « Modification profonde de la lumière naturelle ». On décèle « obscurité en elle comme dans la flamme : elle sort d'un foyer qu'elle ne connaît pas ». D'où « miroitement de doute et de certitude » : la croyance et le doute sont inséparables dans le *cogito*. « L'indubitable qui surgit du doute ne l'efface pas, mais le contient – *Aufhebung* qui conserve ».

<sup>44</sup> M. Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons, 1 et 2* (DOR 1 ou 2), Aubier, 1953.



intellectuelle en général »<sup>45</sup> ou encore d'un « moi pensant en général » ou d'un « moi pur », qui est une « nature simple absolue » (alors que les évidences mathématiques sont relativement complexes, décomposables), et il consiste alors à saisir les « nécessités rationnelles » immanentes à mon essence<sup>46</sup>. Ou le *cogito* relève de l'événement ou il relève de l'idée, ou il relève du fait ou il relève de l'essence<sup>47</sup>.

Pour Guérout, le *cogito* de la *Méditation seconde* ne peut relever que de l'essence ou de l'idée<sup>48</sup>. Le *cogito* est le passage – là est la raison de sa certitude incomparable – d'une expérience de soi à une nature simple intemporelle, il est le passage de la certitude à la certitude de la certitude ou un dévoilement des conditions de possibilité de toute vérité.

Cette lecture soulève plusieurs objections.

D'abord elle prive de signification philosophique la première personne du *cogito*<sup>49</sup> : ce qui est énoncé en termes de *je* (« je suis, j'existe », ou bien « Dieu ne peut faire que je ne sois rien tant que je penserai être quelque chose ») ne serait que l'expression factuelle d'une « nécessité incréée qui s'impose à Dieu même »<sup>50</sup> (NC 260). Or on exprime mal le rapport entre pensée et être en disant : pour penser il faut être, car ce qui est à comprendre en ce rapport, ce n'est pas un lien logique entre des essences inertes – des « être-été », comme dit parfois Merleau-Ponty (on dirait alors : un acte ou une propriété supposent une substance qui en soit le sujet), mais un lien ontologique entre des essences actives (« être-étant ») : la pensée est la *vis nativa* de la *res cogitans*, son *esse* ou son *Wesen*, et cet *esse*, seule peut le mettre en œuvre une première personne.

Ensuite et surtout la lecture de M. Guérout énonce une « priorité des natures simples sur les propositions existentielles », qui est certes conforme à la « philosophie des *Regulae* », mais ne tient pas assez compte de l'inflexion profonde de la pensée cartésienne des *Regulae* aux *Méditations*. On doit se demander « si, dans l'ordre où nous avons été placés par le doute et l'époque, la distinction du pur (l'essence) et de l'impur (le fait) a encore un sens » (NC 254).

---

<sup>45</sup> Descartes, à \*\*\*, fin mai 1637, AT I, 353, Alquié, I, 537-538.

<sup>46</sup> NC 251 : « le contact empirique avec moi existant, concret, est l'envers d'une implication dans mon essence de certaines nécessités rationnelles qui lui sont immanentes ». Voir aussi NC 260 : « je suis, j'existe, écho empirique de certaines nécessités rationnelles (pour penser il faut être) ».

<sup>47</sup> Cette question a toute une histoire dans l'exégèse du cartésianisme. Selon Maine de Biran, Descartes est un philosophe qui « cherch[e] toujours cette évidence de raison qu'il veut seule reconnaître parce qu'il l'a substituée à l'évidence de fait et de sentiment dans le premier phénomène de conscience » (*Essais sur les fondements de la psychologie*, éd. Naville, I, p. 157-158). Lachelier voit dans le *cogito* à la fois « un fait de conscience et une vérité de raison » (lettre à Ravaisson du 5 décembre 1859, *Corresp.* p. 41). Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty qui discute la lecture « spiritualiste » du *cogito* (Lachièze-Rey) oppose plutôt le *cogito* comme acte et le *cogito* comme événement.

<sup>48</sup> DOR 1, p. 54 : « le fait que le *cogito* trouve dans son caractère de nature dernière la plus simple et la plus générale la justification profonde de la certitude que nous sommes contraints de lui accorder prouve que la réalité qu'il enveloppe n'est nullement celle de mon moi personnel concret, mais celle du moi pensant en général, comme condition universelle de toute connaissance possible ». Voir aussi p. 55 (note), p. 59 : « Il appert que le moi posé ici comme indubitable n'est que ce moi commun à tout homme, forme spécifique fondant la différence entre l'homme et l'animal (à savoir la raison), ne contenant pas le principe de leur différence individuelle », et p. 117.

<sup>49</sup> Ainsi, commente Merleau-Ponty, « la formule à la première personne ne serait que de style ».

<sup>50</sup> Le *cogito*, selon M. Guérout, n'est pas « intuition d'une réalité singulière et d'une existence », mais plutôt intuition d'une « essence rationnelle singulière ». Cette propriété d'être essence rationnelle *singulière* n'est pas le propre du *cogito*. Car « si générale que soit une nature, elle est toujours une chose singulière que je saisis par intuition. Par exemple en géométrie, le triangle que mon entendement saisit derrière sa réalisation particulière imaginative est un être mathématique singulier qui a des propriétés caractéristiques exclusives des propriétés des autres êtres mathématiques [...] Cependant ce triangle est une chose générale » (DOR, I, 60). Il y a donc une généralité qui va de pair avec la singularité, mais qui reste étrangère à l'individualité.

Les *Regulae* distinguent strictement le plan de l'existence et celui de l'essence. Selon la *Règle XII*, les natures simples qui composent « un corps étendu et figuré », c'est-à-dire la nature corporelle, l'extension et la figure, sont, du point de vue de « l'ordre qui intéresse notre connaissance » ou bien « au regard de notre entendement », connues avant le corps qui en est composé, même si, du point de vue de l'existence, celui-ci est aussi « quelque chose d'un et de simple », où ses trois composants idéaux ne sont pas séparables<sup>51</sup>. *L'Entretien avec Burman* corrobore cette stricte distinction de l'existence et de l'essence : ce qui est vraiment et d'abord connu, dans le triangle *imparfait* perçu, c'est le triangle *parfait* dont nous avons l'idée innée et dont le premier est l'image imparfaite et, par suite, la négation<sup>52</sup>. Ce qui est vraiment et d'abord connu, dans la cire vue, c'est « la cire nue, pensée, réfléchie » (*NC* 249), et notre seule idée de la cire vue est celle de la cire nue<sup>53</sup>. Ainsi, dans l'ordre de l'être étendu, la connaissance de l'essence est toujours impliquée dans celle de l'existence, car je ne connais la cire vue qu'en connaissant d'abord la cire nue, et en même temps l'existence nie l'essence en la réalisant imparfaitement.

Mais dans l'être pensant des *Méditations*, « l'existence ne peut être simple négation de l'essence, j'existe avant de me savoir expressément » ou « j'existe avant de savoir quel je suis » (*NC* 250). Pour savoir quel je suis, il est nécessaire que la *cogitatio* opérante que je suis développe sa *vis nativa* de se concevoir elle-même, par une réflexion qui est contemplation.

Merleau-Ponty aperçoit donc dans cette *vis nativa* de se concevoir l'émergence d'une compréhension nouvelle des rapports entre l'essence et l'existence.

On doit certes reconnaître dans *Etre et temps* une mise en question profonde de la distinction et de l'articulation traditionnelles de l'essence et de l'existence : Heidegger souligne en effet que l'essence du *Dasein* réside dans son « (avoir-) à être » et que le *quid (essentia)* de cet étant, pour autant que l'on puisse en parler, doit nécessairement être conçu à partir de son être »<sup>54</sup>.

On doit reconnaître un déplacement plus considérable encore des rapports entre essence et existence au moment où, la pensée s'enquérant non plus seulement de

---

<sup>51</sup> Règle XII, AT X, 422, Alquié, I, 143.

<sup>52</sup> AT V, 162 : « Je ne pourrais pas concevoir un triangle imparfait, si je n'avais en moi l'idée du parfait ; l'imparfait en est la négation. C'est pour cela que, à la vue d'un triangle, je conçois le triangle parfait, et la comparaison des deux me fait ensuite remarquer l'imperfection de celui que je vois ». La réponse de Descartes à Burman reprend un passage des Réponses aux Ve objections (AT VII, 382, Alquié II, 829).

<sup>53</sup> « Aucune idée de l'être du sensible comme par principe inexact ».

<sup>54</sup> *Etre et temps*, § 9, trad. Martineau. Après avoir rappelé, dans le cours de 58-59 sur la philosophie aujourd'hui (*NC* 95) : « la non-distinction essence-existence déjà exprimée dans *Sein und Zeit* : l'essence du *Dasein* est son existence », Merleau-Ponty ajoute ce commentaire décisif : « Mais cela même était énoncé comme vérité d'essence, et limité au *Dasein*, i.e. au *Sein des Menschen*. Pour le reste, Heidegger usait de la notion d'essence ou d'idée sans scrupule ». Merleau-Ponty a-t-il lui-même usé sans scrupules de la notion d'essence dans le livre de 1945 ? La réponse doit être nuancée. Essence et existence sont encore prises dans leur acception traditionnelle, à chaque fois que l'existence désigne l'homme dans la facticité de son être, par contraste avec l'essence qui désigne l'homme dans sa structure intelligible ou son *eidōs* invariant. On lit ainsi dans l'Avant-propos : « ... nous ne pouvons pas soumettre au regard philosophique notre perception [...] sans passer du fait de notre existence à la nature de notre existence, du *Dasein* au *Wesen* » (*PP* IX). En revanche Merleau-Ponty se rapproche, dès 1945, du *Wesen* heideggerien quand l'existence désigne une création de sens ou d'unité intelligible. L'existence devient manifestement une essence active au moment où l'homme, qui n'est pas un être naturel, mais une idée historique, est présenté comme n'ayant pas à la rigueur d'autre essence (ou de cohésion intelligible) que la « connexion d'existence » (*PP* 198) qu'il se donne à lui-même, sur l'assise de son être naturel, en exerçant sa transcendance ou sa libre invention de sens. Cette « connexion d'existence », qui n'est pas un invariant eidétique et que peut bouleverser un éclat d'obus annonce le *Wesen* du *cogito*.

l'essence de la vérité, mais de la vérité de l'essence, le *Wesen* entre dans un questionnement explicite<sup>55</sup>.

Mais le *Wesen*, l'essence active s'annonce, selon Merleau-Ponty, bien en amont de Heidegger, dans le *cogito* cartésien.

Si l'on excepte le *cogito*, l'articulation entre essence et existence présente, dans la philosophie moderne, deux modalités fondamentales :

Ou bien l'existence est d'un autre ordre que l'essence, étrangère à elle. L'existence du triangle n'est pas enveloppée par l'essence du triangle ; et même l'existence du triangle dans la *res corporera* est la négation du triangle idéal ou parfait, parfaitement conforme à sa loi de construction.

Ou bien l'existence appartient à l'essence, et leur unité se réalise selon deux figures : la cause de soi et l'enveloppement de l'existence dans l'essence : « Si "cause de soi" et "essence enveloppant l'existence" veulent dire quelque chose, c'est : infini positif, indistinction essence – existence, passage au delà de la distinction cause – effet<sup>56</sup>, soit qu'on l'entende au sens de l'Être éminent, soit qu'on l'entende au sens de la causalité immanente, qui est méta-causalité »<sup>57</sup>.

L'une des tâches de la philosophie aujourd'hui est de réactiver cette pensée de l'indistinction entre l'essence et l'existence, dans la mesure où elle fait signe vers l'infini non positive de l'Être vertical. L'Être vertical est *cause de soi* au sens où « l'Être n'est pas causé par autre que soi » ; en lui *l'essence enveloppe l'existence*, au sens où « l'existence ici n'est pas due à autre chose que ce qui est contenu dans l'essence ». Mais un déplacement est nécessaire : ces formules ne doivent pas être comprises comme ostensives ou thétiques : elles doivent diriger la pensée, non vers *l'ens summum*, mais vers l'Être ; la formulation « théologique »<sup>58</sup> de l'indistinction entre l'essence et l'existence replie sur l'étant une question qui est de l'ordre de l'Être : « "cause de soi" ou "existence résultant de l'essence" - ce sont là des manières de le décrire à partir de l'ontique, à partir de l'*Innerweltlich*. Descartes le dit lui-même : *cause de soi* est indice d'un problème. A la lettre, c'est impensable ». En outre, la formulation théologique de l'infini comme infini positif est inféodée à des décisions ontologiques que Merleau-Ponty refuse, ainsi, concernant Spinoza, l'écart du possible et de l'actuel : « la causalité immanente ne peut être maintenue (infini des attributs divins rétablit écart possible – actuel) »<sup>59</sup> ; ou bien –concernant l'ensemble de la métaphysique moderne- la

---

<sup>55</sup> Le *Wesen* verbal est mentionné dans de nombreux textes du second Heidegger connus de Merleau-Ponty. On peut citer le début de la remarque finale ajoutée en 1949 à la conférence *De l'essence de la vérité* : « La question de l'essence de la vérité prend source dans la question de la vérité de l'essence. La première question comprend d'abord l'essence au sens de la quiddité (*quidditas*) ou de la réalité (*realitas*), la vérité, par contre comme caractère de la connaissance. La question de la vérité de l'essence comprend l'essence dans un sens verbal et pense dans ce mot, demeurant encore à l'intérieur du représenter de la métaphysique, l'Être (*Seyn*) comme la différence régnante de l'être (*Sein*) et de l'étant » (*Wegmarken*, Klostermann, 1978, p. 198).

<sup>56</sup> Merleau-Ponty pense vraisemblablement ici aux *Réponses aux quatrièmes objections* : « ...On doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant, peut être appelée quasi-cause efficiente » (Alquié, II, 688).

<sup>57</sup> Note inédite de janvier 60, BNF, VIII, 2, 331.

<sup>58</sup> Théologique ne désigne ici rien d'autre que la compréhension *positiviste* de l'infini ; voir note de travail du 17 janvier 1959, VI 223.

<sup>59</sup> La conception spinoziste de l'infini comme infini *positif* ne peut pas entièrement s'accorder, selon Merleau-Ponty, avec la problématique de la causalité immanente. Le concept de causalité immanente cherche à penser une constitution *non actualiste* de l'être, une intégration du possible à la trame de l'être, bref il fait signe vers ce que Merleau-Ponty cherche lui-même à penser, c'est-à-dire un statut intraontologique du possible. Spinoza a été retenu dans sa pensée de l'immanence par son concept positiviste de l'infini, qui produit (contre l'exigence de

pré-position du néant à l'être, au motif que le rien est plus simple et plus facile que le quelque chose : de cette pré-position résulte l'identification de l'Être à l'Être éminent ou tout positif, l'Être qui doit à son entière positivité d'avoir surmonté l'abîme du rien. Toute cette construction relève d'une pensée de l'être comme positivité, à laquelle Merleau-Ponty oppose une ontologie « négative » qui commencerait par le « quelque chose » ou le « pas rien », ce que Descartes, comme le souligne la *Phénoménologie de la perception*, appelle, dans les *Méditations*, un milieu entre l'Être et le néant.

Le *cogito* paraît bien être, pour Merleau-Ponty, en raison du lien original qui s'y présente entre essence et existence, un de ces moments féconds de la philosophie où est venu à l'expression une pensée de l'Être vertical.

Merleau-Ponty va donc reprendre, mais déplacer, réinterpréter entièrement la distinction du fait et de l'essence dans le *cogito*, il va lui substituer la distinction entre le *cogito* vertical et le *cogito* horizontal, le *cogito* dans l'œuvre d'être et de vérité de son essence active, et le *cogito* dans la sédimentation ou la fixation conceptuelle de cette essence active.

Le *cogito* vertical ne se saisit lui-même qu'en se réfléchissant, c'est-à-dire en doublant son opération d'un concept de cette opération. Cette réflexion nous donne prise sur le *cogito* vertical, elle porte à la parole son silence opérant, mais elle risque de le masquer en projetant dans l'irréfléchi le résultat de la réflexion. Le *cogito* vertical est masqué par le concept en lequel il se réfléchit quand il est compris comme nature simple (NC 263) ou comme « nature intellectuelle en général » (NC 264) ou bien encore comme « nature toute donnée » (NC 263), c'est-à-dire comme une essence intemporelle d'où a disparu la « vie » du *cogito* opérant. On mesure la difficulté de construire un concept juste du *cogito* : le *cogito* ne se comprend lui-même qu'au moment où il se conçoit dans la réflexion. Mais en passant dans la réflexion et le concept, il se trahit. Il se trahit en perdant l'unité de l'être et du sens : il se dédouble en substance et essence<sup>60</sup>. La pensée est donc soumise à une double exigence : elle doit saisir le *cogito* vertical par le *cogito* horizontal, mais corriger constamment le *cogito* horizontal par le *cogito* vertical, en d'autres termes elle doit penser le *cogito* par la dialectique du vertical et de l'horizontal. La naïveté du *cogito* tacite tel qu'il est pensé dans la *Phénoménologie de la perception* est de se croire libre de toute médiation réflexive et d'être par là même, par retour du refoulé, inféodé à la réflexion. Dans les *Notes*, en revanche, Merleau-Ponty sait que le *cogito* vertical doit constamment corriger le *cogito* horizontal (à travers lequel il se saisit) des illusions de la réflexion. L'un ne peut donc être pensé sans l'autre. Seul leur mutuel contrepoint est la pensée du *cogito*.

Merleau-Ponty déploie ainsi par sa lecture de Descartes une pensée cartésienne qui échapperait à sa propre critique de la philosophie réflexive, qui ne serait pas une falsification réflexive du pré-réflexif.

### § 3. *Cogito vertical et cogito horizontal*

Le *cogito* vertical ou le « *cogito* avant le *cogito* » (VI 326) désigne ce que Descartes appelle « cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquiesse »<sup>61</sup> ; il est cette connaissance du doute, de la pensée, de l'existence, enveloppée,

---

l'immanence) un dédoublement de l'être en deux régimes d'actualité (l'actualité de l'infini, qui est *éternellement* tout ce qu'il peut être, et l'actualité du fini, qui est, *dans l'instant*, tout ce qu'il peut être et qui n'est pas mû par un néant actif relevant de sa constitution intrinsèque), au lieu de faire entrer le possible comme néant actif dans la trame de l'être. Un fil continu unit de ce point de vue Spinoza, Bergson et Merleau-Ponty : Bergson critique l'actualisme de Spinoza (mais cette critique manifeste en même temps l'ampleur de sa dette) et annonce Merleau-Ponty.

<sup>60</sup> Kant (la séparation kantienne de l'être et du concept) apparaît de ce point de vue comme un obstacle épistémologique à la pensée du *Wesen*.

<sup>61</sup> *Rép. aux 6<sup>e</sup> objections*, AT IX 225, Alquié, II, 861 : « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la

avant toute réflexion, dans l'opération de douter, de penser, d'être pensant : « ... je sais que je doute, et ce que c'est, je sais ce que c'est qu'existence pour moi avant de me le demander, je sais ce que c'est que celui pour qui il y a... - Je le sais d'un savoir qui n'est pas idéal... » (NC 258)<sup>62</sup>. Ce « savoir pré-réflexif, 'inné', i.e. que nous avons du seul fait que nous sommes » (NC 249) n'est pas de l'ordre de l'idée, il est le contenu phénoménologique de ce que nous appelons *ego* : « la 'vraie signification' de *cogitatio*, la connaissance 'innée' que j'en ai, n'est pas par idée, mais parce que 'je suis seul à être moi' » (NC 249).

Cette connaissance intérieure est celle de l'apparaître comme tel. Penser, au sens du *cogito* vertical signifie donc : « il m'apparaît que, il y a apparition de quelque chose à moi ». Le *cogito* vertical désigne donc le phénomène originaire de l'ouverture du monde (*il y a*), ou plus précisément il en est déjà une explicitation pensante. Dans le *cogito*, le phénomène originaire amorce le mouvement d'expression de son propre sens et initie le « passage à l'apparaître » (NC 244), ou l'entrée dans l' « ordre de l'apparaître universel » (NC 256). Le *cogito* vertical est « l'être d'apparition, un être 1/ du s'apparaître ; 2/ de l'apparaître » (NC 258). Et comme cet être d'apparition est lumière naturelle ou flamme, on peut dire aussi que le *cogito* est la « certitude de la présentation, de l'apparition à..., du témoignage intérieur, de la 'connaissance intérieure' non théorique [...] » : il est la vérité originaire, l'origine de toute vérité.

Le *cogito* horizontal est « l'être objectif » ou « par représentation » (NC 249) de la pensée et du moi, « l'être représentatif ou objectif d'un intellect opérant que je suis » (NC 254). Cette représentation ou cette idée de l'intellect opérant « est dérivée, elle n'est d'abord en moi que comme disposition (*Notae in programma*) » (NC 258), une disposition impliquée dans la « réflexivité naturelle » (NC 264) du *cogito*, et cette représentation se forme par *réflexion* sur le *cogito* vertical, opérant ou pré-réflexif ; elle « est la signification développée, exprime (mais pré-con nue) des mots de *mens, intellectus, ratio* – (mots qui, donc, auparavant, n'avaient pour moi que signification "inconnue" [*Méditations*] et dont la signification développée, ici fournie, était fondée sur une signification opérante » (NC 259).

Comme Merleau-Ponty vise à saisir le *cogito* vertical ou opérant dans son sens d'être original et originaire (c'est-à-dire comme lumière ou flamme), certes, dans le mouvement qui le conduit, par réflexion, au concept de lui-même, au *cogito* horizontal, mais aussi *contre* les distorsions accompagnant la réflexion, il est nécessaire de préciser le rapport du pré-réflexif et de la réflexion dans la structure du *cogito*.

M. Guéroutl conçoit le *cogito* comme la représentation par laquelle « je me représente moi-même à moi-même »<sup>63</sup> - *cogito me cogitare* - c'est-à-dire comme une

---

pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible, qu'en effet nous ne l'ayons ».

<sup>62</sup> *Recherche de la vérité* (Alquié, II, 1137-8) : « ...pour vous tirer d'embarras et résoudre sur le champ votre difficulté [...] je puis vous certifier que je n'ai jamais douté de ce que c'est que le doute, bien que je n'aie commencé à le connaître ou plutôt à y réfléchir, que lorsque Epistémon a voulu le mettre en doute [...] De même pour apprendre ce que c'est que le doute, ce que c'est que la pensée, il ne faut que douter et penser soi-même. Ainsi de l'existence. Il faut savoir seulement ce qu'on entend par ce mot ; aussitôt on connaît la chose, autant du moins qu'il est possible à l'homme de la connaître, et pour cela il n'est pas besoins de définitions ; elles obscurciraient la chose plutôt qu'elles ne l'éclairciraient »

<sup>63</sup> M. Guéroutl se réfère à AT, IX, 34 : « entre ces idées, celle qui me représente à moi-même... ». Plusieurs textes suggèrent la compréhension du *cogito* comme *cogito me cogitare*, particulièrement AT, VII, 33, 12-14 (« mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir [*cogitem me videre*], que moi qui pense ne sois quelque

réflexion<sup>64</sup>, tout en précisant que la différence entre la conscience non réfléchie et la conscience réfléchie (le *cogito*) doit être comprise comme une « différence entre les degrés de conscience d'une même pensée »<sup>65</sup> : « A l'intérieur du *cogito*, conscience et conscience de la conscience sont identiques. D'où il résulte qu'il n'y a aucune différence non plus entre la pensée qui précède le *cogito* et le *cogito* lui-même, entre la conscience (non réfléchie) et la conscience de la conscience (réfléchie) »<sup>66</sup>. De l'une à l'autre, il y a seulement abstraction de ce qui n'est pas la pensée et condensation de la lumière. Et c'est pourquoi la conscience réfléchie aperçoit immédiatement que « la conscience intérieure qui précède toujours l'acquise » renfermait déjà le savoir que la réflexion a expressément mis en lumière. Elle aperçoit que la lumière était déjà là ... », et que la réflexion n'a fait que la concentrer sur un objet unique. « ... Ce type de réflexivité, ajoute M. Guérout, sera celui de Spinoza »<sup>67</sup>.

Cette lecture du *cogito* a été critiquée, au motif que Descartes ne qualifie jamais le *cogito* en termes de représentation ou de réflexion, et écarte au contraire explicitement cette interprétation au début des *Réponses aux Sixièmes objections* et dans les *Réponses aux Septièmes objections*<sup>68</sup> : *cogitare* ne suppose pas davantage un *cogito me cogitare* que le savoir-faire de l'architecte ne suppose une conscience de ce savoir-faire pour être opérant. On a fait valoir également que si le *cogito* est réflexif, s'il est un *cogito me cogitare*, s'il me représente moi-même devant moi-même, alors il participe de la même structure intentionnelle que toutes les autres représentations et ne peut prétendre à une plus haute certitude qu'elles : « si le doute disqualifie le rapport entre toute idée (représentation) et son *ideatum* (représenté), si l'existence de l'*ego* ou même sa performance de pensée constituent un *ideatum*, comment assurer que la représentation de cet *ideatum*, et elle seulement, fasse exception à la disqualification des évidences, même les plus présentes ? »<sup>69</sup> On devrait donc admettre que le *cogito* ne relève pas de la relation entre une idée et son idéal : « si l'*ego cogito* rend seul possible le déploiement de la représentation puis, par elle, de l'intentionnalité, il faut donc par principe exclure que le modèle de la représentation ou de l'intentionnalité suffise à rendre intelligible l'*ego cogito*. Si l'*ego cogito* engendre l'intentionnalité, alors l'intentionnalité ne peut ni le comprendre, ni le confirmer, ni surtout l'infirmier »<sup>70</sup>.

Cette critique a le mérite de souligner que le *cogito* exprime le mode toujours d'abord non réflexif, non intentionnel, de la présence à soi de l'être pensant. Un certain accord paraît d'ailleurs rassembler les commentateurs de Descartes autour de cette position. F. Alquié, qui refuse la lecture du *cogito* que font les « existentialistes », c'est-à-

---

chose » (Alquié, II, p. 428) ; AT, VII, 44, 24 (« ... quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue... [... *quamvis concipiam me esse rem cogitantem et non extensum...* ] ») (Alquié, II p. 444) ; Entretien avec Burman, AT, V, 149, 17 (« Sans doute avoir conscience, c'est penser et réfléchir sur la pensée qu'on a [*Conscium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem*] ; mais il est faux que cela ne puisse se faire tant que demeure une pensée précédente puisque, comme nous avons vu déjà, l'âme peut penser plusieurs choses en même temps, et persévérer dans sa pensée, et réfléchir sur sa pensée, toutes les fois qu'il lui plaît, et avoir ainsi conscience de chacune d'elles »

<sup>64</sup> Guérout, DOR, I, p. 99 : « le *Cogito*, comme conscience réflexive, doit être, non la vision de deux pensées différentes en même temps, mais une pensée radicalement simple et une »

<sup>65</sup> Guérout, DOR, I p. 101

<sup>66</sup> Guérout, DOR, I p. 99

<sup>67</sup> Id, p. 102.

<sup>68</sup> AT VII, 559, Alquié, II, p. 1070 : « « de même, quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense pour être tout à fait spirituelle et au dessus de la matière, laquelle seule il veut pouvoir appeler du nom d'esprit ; mais qu'outre cela il est requis que par un acte réfléchi sur sa pensée, elle pense quelle pense, ou qu'elle ait une connaissance intérieure de sa pensée ; il se trompe en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte... »

<sup>69</sup> J.L. Marion, *Questions cartésiennes* (QC), PUF, p. 161

<sup>70</sup> J.L. Marion, QC p.165

dire leur distinction entre un *cogito* pré-réflexif et un *cogito* réflexif<sup>71</sup>, paraît, il est vrai, faire passer le *cogito* du côté de la réflexion<sup>72</sup> ; mais ce qu'il appelle réflexion n'est pas très éloigné de la « connaissance intérieure » de Descartes<sup>73</sup>, et son souci constant est de montrer que la présence du moi pensant à lui-même est fondamentalement différente du rapport entre un sujet et un objet. Et J.M. Beyssade distingue soigneusement la structure intrinsèque de la pensée, dans laquelle la pensée et la perception ou la conscience qu'on en a sont inséparables, et la réflexion sur une pensée ou la connaissance réflexive que l'on en prend, qui sont une modalité particulière et seconde de la pensée<sup>74</sup> : « la connaissance intérieure ou conscience que j'ai de penser, quelle que soit cette pensée, précède l'affirmation réfléchie que j'existe »<sup>75</sup>.

Ce qui intéresse cependant Merleau-Ponty, dans sa lecture de Descartes, ce n'est pas de savoir si le *cogito* est réflexif ou pré-réflexif, mais de mettre en évidence la teneur phénoménologique de la réflexivité dans le *cogito* vertical. Merleau-Ponty montre en effet que 1/ le *cogito* vertical présente une structure de réflexivité (car « l'entendement s'éclaire lui-même, et c'est lui-même qu'il éclaire – Je ne suis pas ténèbres pour moi-même ») ; 2/ cette réflexivité du *cogito* vertical ne doit pas être comprise à la façon du redoublement d'une réalité formelle dans la réalité objective correspondante, comme dans un parallélisme de type spinoziste (aussi Merleau-Ponty précise-t-il que « cette réflexivité n'est pas celle de l'idée, n'est pas spinoziste (Guérout), elle est d'avant l'idée, elle n'est pas du type de la réflexivité « acquise », thétique, déjà faite dans les choses (« la lumière était déjà là »), elle est contact avec soi ») ; 3/ ce contact est le témoin d'une réflexivité intérieure à l'Être ou intérieure à la « Chair » ; 4/ le *cogito* vertical ne peut donc pas être compris comme un *cogito* tacite : le concept de *cogito* tacite rabat dans l'immanence du sujet pensant une réflexivité que le concept de *cogito* vertical élève au rang de structure de l'Être comme tel ou de la chair. Il ne s'agit donc plus de remonter du *cogito* parlé du philosophe au *cogito* tacite de l'enfant à son premier jour ; il s'agit de remonter du *cogito* horizontal, thématique du philosophe à la réflexion charnelle dont le *cogito* vertical est le premier témoin. On peut apercevoir alors l'importance du dialogue de Merleau-Ponty avec Descartes et Spinoza, avec Descartes à travers Spinoza, avec Spinoza à travers Descartes, dans cette reprise de la question du *cogito* : Spinoza propose à Merleau-Ponty le concept d'une réflexion qui s'émancipe des frontières du *cogito*, qui devient pour ainsi dire coextensive à l'Être ou à Dieu et qu'il s'agit de rétablir dans sa juste teneur phénoménologique, contre les prestiges de l'infini positif. Et le chemin, pour écarter les prestiges de l'infini positif, est précisément de revenir à la finitude du *cogito*, de rappeler que le *cogito* est notre seul accès à la réflexivité de l'Être. Relire Descartes à travers Spinoza, c'est retrouver, à travers le *cogito* horizontal (la réflexion en tant que structure du sujet), le *cogito* vertical (la réflexion en tant que structure de l'Être). Relire Spinoza à travers Descartes, c'est comprendre que cette réflexivité de l'Être n'est pas séparable du

<sup>71</sup> F. Alquié, DMHD, 1950, p. 187.

<sup>72</sup> F. Alquié, DMHD, p. 187-188 : « L'entretien avec Burman indique que Descartes voit dans la conscience l'union indissoluble de la pensée et de la réflexion »

<sup>73</sup> F. Alquié, DMHD, p. 187 : « le *cogito* ne saurait comprendre une opération réflexive séparant pensée pensante et pensée pensée »

<sup>74</sup> J.M. Beyssade, PPD p. 235 : « Chaque pensée est indubitable parce qu'elle comporte en elle une idée qui la double, vers laquelle je puis tourner le regard de mon esprit pour en prendre connaissance par la réflexion, à laquelle je puis ne prêter aucune attention, sans qu'elle disparaisse ». On doit donc *distinguer* la pensée et la connaissance (réflexive) que l'on en prend, mais *identifier* la pensée avec la perception ou la conscience qu'on en a (id.). Dans la pensée consciente, précise J.M. Beyssade, « j'aperçois la dualité qui est en même temps identité d'un apparaître et d'un s'apparaître ». Unité « qui ne creuse aucune distance entre ce qui apparaît et moi à qui cela apparaît ». Dualité « qui permet un éloignement en même temps qu'une reprise, la position de la chose, du moi comme chose qui pense, par exemple, et l'affirmation d'une vérité ».

<sup>75</sup> J.M. Beyssade, op. cit. p. 238. Voir aussi J.L. Nancy, *Ego sum* (Aubier-Flammarion, 1979) : « Descartes ne refuse rien avec autant d'obstination que d'introduire une pensée de la pensée, une réflexivité, dans le *cogito* » (p. 34 et note 8).

témoignage qu'elle donne d'elle-même dans la finitude du *cogito* : ce n'est qu'à travers le *cogito* horizontal que peut apparaître le *cogito* vertical. On ne peut exprimer la juste teneur phénoménologique du *cogito* qu'en le dédoublant<sup>76</sup>.

Ces remarques nous conduisent aux questions suivantes : 1/ dans quelle modalité phénoménologique la révélation de la pensée à elle-même s'accomplit-elle originairement, c'est-à-dire comme *cogito* vertical, s'il est vrai qu'on ne peut y reconnaître à la rigueur une intentionnalité ? 2/ que doit être le *cogito* horizontal ou réflexif, pour exprimer thématiquement, sans l'altérer, la teneur phénoménologique originaire du *cogito*, comme *cogito* vertical ?

Dans l'ouvrage de 1945, Merleau-Ponty comprend la présence pré-intentionnelle de la pensée à elle-même comme contact avec soi<sup>77</sup> ou « non-dissimulation à soi ». Il soutient que la présence à soi et la présence au monde sont inséparables et « contemporaines »<sup>78</sup>, mais n'en donne pas moins une primauté transcendantale à la présence à soi<sup>79</sup>.

Ce primat est mis en question par *Le Visible et l'invisible*, et la reprise des *Méditations* de Descartes dans les *Notes de cours* précise cette mise en question.

Qu'est-ce qui est au juste indubitable dans le *cogito* ? On répondra : « Je vois et ce qui est indubitable est seulement qu'il me semble voir. Est-ce que la sensation est douteuse et la pensée réfléchie seule indubitable ? Nullement : ce qui est indubitable dans la pensée est le pur apparaître en tant qu'il écarte toute construction, toute distance entre deux termes, toute position par le jugement d'une réalité séparée de l'apparaître »<sup>80</sup>. Mais

---

<sup>76</sup> J.M. Beyssade s'oppose au dédoublement du *cogito* (en pensant d'ailleurs surtout à M. Guérout) : « Qu'il n'y ait qu'un *cogito* (pour employer une abréviation traditionnelle et commode, mais qui ne résume que par convention la formule développée), un lecteur naïf de Descartes n'en aurait jamais douté, si la discussion d'abord, les commentaires ensuite, n'avaient opéré une fois de plus leur œuvre de dédoublement (op. cit. p. 221)

<sup>77</sup> *PP* 426, 432, 437, 461.

<sup>78</sup> *PP* p. 344 : « la conscience du monde n'est pas *fondée* sur la conscience de soi, mais elles sont rigoureusement contemporaines : il y a pour moi un monde parce que je ne m'ignore pas ; je suis non dissimulé à moi-même parce que j'ai un monde ».

<sup>79</sup> Ce primat de la présence à soi, « signe » d'une philosophie réflexive, se voit clairement chez Descartes : même si le doute méthodique ne nous fait en un sens rien perdre du monde (en l'affectant seulement e l'indice « pensée de... »), « 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*... » (*PP* III-IV). Et la *Phénoménologie de la perception* demeure elle aussi dans l'horizon de ce primat, comme le montre en particulier ce passage : « 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 dépré-sentation (*Entgegenwärtigung*) et me jette hors de moi » (*PP* 417).

On relève ici ici une double articulation de la présence à soi et de la présence au monde. La présence originelle est dépré-sentation : 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). En même temps, la présence à soi *conditionne* toute présence étrangère. « Condition » ne signifie pas ici « condition de possibilité » ou « fondement ». 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 » (*PP* IV). Néanmoins l'idée de condition introduit une évidente dissymétrie dans les deux moments de l'être au monde, elle fait valoir qu'ils sont décalés, bien qu'inséparables, non pas identiques, mais plutôt *non différents* ; elle fait aussi valoir une présence transcendantale de la présence à soi, en tant que celle-ci est, dans le phénomène un de l'être au monde, le pôle de la 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 tout apparaître d'une chose 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 originel d'accueillir ou de laisser être la donation du monde.

<sup>80</sup> J.M. Beyssade, op. cit., p. 234.



que recouvre au juste cette sphère de l'apparaître ? Est-elle une sphère de pure immanence ou toujours déjà transcendance ?

La question est déjà posée par la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty y rappelle que la *Méditation seconde* distingue la certitude absolue intérieure à la *pensée* de voir et l'incertitude de l'*existence* de la chose vue dans le monde, hors de la pensée : « Il est indubitable que je pense. Je ne suis pas sûr qu'il y ait là un cendrier ou une pipe, mais je suis sûr que je pense voir un cendrier ou une pipe » (PP 429). Et il objecte à Descartes que l'on ne peut pas « dissocier la certitude de notre existence percevante et celle de son partenaire extérieur » (PP 429) : « ... ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception, prise comme simple pensée, puisque, même ainsi, elle enveloppe l'affirmation d'une chose ; ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise. Quand Descartes nous dit que l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision considérée comme simple pensée ne l'est pas<sup>81</sup>, cette position n'est pas tenable » (PP 430). Il n'est pas possible de séparer, dans la pensée, une immanence qui serait celle d'un pur apparaître et une transcendance opérée par le jugement : la pensée ou la conscience sont transcendance active.

L'examen de la formule « pensée de voir » confirme le refus d'une immanence de la pensée. Cette formule peut en effet recevoir, selon le livre de 1945, deux interprétations. Ou bien la pensée de voir signifie l'« impression de voir », c'est-à-dire une modalité factuelle de la vision où font défaut à la fois la certitude de percevoir et la certitude de l'existence du perçu. Cette impression de voir - qui n'est identifiable comme *impression* que par contraste avec une vraie perception - se désigne comme telle par le défaut d'« adéquation de mes intentions visuelles et du visible » (PP 430.). Ou bien la pensée de voir désigne « la conscience que nous aurions de notre pouvoir constituant ». Mais alors, « ma vision étant de part en part pensée de voir, la chose vue en elle-même est ce que j'en pense et l'idéalisme transcendantal est un réalisme absolu » (PP 430).

Que penser de cette critique du *cogito* cartésien ? En un sens, elle porte à faux : le « *videre videor* » cartésien ne peut pas avoir, pour des raisons historiques et systématiques, le sens transcendantal d'un retour à la pensée constituante<sup>82</sup>. Et il ne peut

---

<sup>81</sup> *Méditation troisième* : « ...car certainement si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir »

<sup>82</sup> Merleau-Ponty lit ici Descartes à travers Kant ou plutôt à travers *L'Idéalisme kantien*, de Lachièze-Rey. Le sens du *cogito* qui ressort de cet ouvrage est présenté ainsi par Merleau-Ponty : « Toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait pas avoir d'objet. À la racine de toutes nos expériences et de toutes nos réflexions, nous trouvons donc un être qui se reconnaît lui-même immédiatement, parce qu'il est son savoir de soi et de toutes choses et qui connaît sa propre existence non pas par constatation et comme un fait donné ou par inférence à partir d'une idée de lui-même, mais par un contact direct avec elle. La conscience de soi est l'être même de l'esprit en exercice ». Selon Lachièze-Rey, la reconnaissance de soi de l'être pensant (le *cogito*) ne peut pas être d'ordre empirique, car si elle l'était, mon existence ne serait pas plus certaine que celle des autres choses. Ce qui est donné avec le *cogito*, c'est « un champ et un système de pensées qui ne soit assujéti ni au temps ni à aucune limitation, un mode d'existence qui ne doive rien à l'événement et qui soit l'existence comme conscience... ». Cette lecture, qui conçoit le *cogito* comme éternel et « absolu » et qui aboutit à cette conséquence extrême que « mon esprit est Dieu » (PP 427) rend impensable l'intersubjectivité : « la pluralité des consciences est impossible, si j'ai conscience absolue de moi-même ». Husserl, ajoute Merleau-Ponty, a cherché à corriger les conséquences insoutenables du *cogito* « constituant » par la réduction eidétique : la constitution ne me donnerait que « le dessin et les structures essentielles » des choses (PP 431). Cette procédure, commente Merleau-Ponty, est contradictoire (PP 430, note). Car de deux choses l'une : ou bien l'esprit est réellement constituant, mais il alors censé nous donner le « monde existant » en toute sa concrétude et non simplement des essences, un « monde en idée, un monde abstrait ; ou bien il y a vraiment nécessité de passer par les essences, il y a une « opacité définitive des existences », mais alors ce passage

pas avoir non plus le sens empirique d'une impression de voir. Merleau-Ponty interprète Descartes comme si, Descartes, sans quitter l'attitude naturelle, distinguait selon le *degré* la certitude de « la sensation réduite à elle-même » et la certitude de l'existence de l'objet de la sensation. La *Méditation première* se prête, il est vrai, à une telle lecture : Descartes peut paraître désarticuler la pensée, rêve ou perception, en y distinguant un vécu immanent (d'une égale certitude dans le rêve et dans la perception) et un objet transcendant (d'une égale incertitude dans le rêve et dans la perception). Mais la *Méditation seconde* invite à modifier cette lecture : au moment où le motif proprement phénoménologique se précise, c'est tout ensemble la perception et son objet qui, frappés de nullité quant à leur validité « naturelle », sont reconduits dans l'évidence de l'apparaître originaire. Et par conséquent la critique merleau-pontienne du *cogito* cartésien résumée dans la proposition suivante : « 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 », cette critique, donc, porte en partie à faux : si le *cogito* est retour à l'immanence, cette immanence désigne moins l'intimité d'une conscience qui ne serait présente qu'à elle-même et dégagée de toute altérité que le refus du réalisme de l'attitude naturelle (qui, en réifiant les objets de la pensée en choses du monde, fait de la pensée elle-même un événement du monde), et le retour à la phénoménalité originaire qui, en appréhendant les objets de la pensée en leur pur apparaître, rend à la pensée sa dimension (et sa dignité) d'ouverture même du monde.

Que la critique de Descartes dans ce passage porte à faux, que Merleau-Ponty ne puisse pas réduire le *cogito* cartésien à l'immanence d'une pensée fermée sur elle-même et lui opposer alors que la pensée est une transcendance active, c'est ce que montre la suite. Merleau-Ponty est en effet contraint de reprendre un peu plus loin, sous un autre angle, l'assertion selon laquelle la certitude de la vision et celle de la chose vue sont indivisibles : prise à la lettre, cette assertion conduit à une alternative dont les deux termes sont également impossibles. De deux choses l'une : ou bien on admet, comme nous y invite la possibilité permanente de l'illusion, que la chose vue n'est jamais absolument certaine, et cette non-certitude s'étend à la vision elle-même ; la vérité devient impossible, car « la pensée serait coupée d'elle-même, il n'y aurait plus que des « faits de conscience » qu'on pourrait appeler intérieurs par définition nominale, mais qui seraient pour moi aussi opaques que des choses » (PP 457) ; ou bien on admet que « la vision [est] de soi absolument certaine » ; et il faut aussi admettre que « la chose vue l'est aussi », et c'est alors l'illusion qui devient impossible.

La solution consiste à apercevoir que si la chose vue est incertaine, la vision l'est nécessairement aussi, mais sans que l'incertitude de la vision sépare la conscience de la vérité. Quand je doute de la chose vue et quand, par là même, je doute de voir ou de voir vraiment (en vertu de la solidarité entre la vision et la chose vue), je ne peux pas en même temps douter de ce doute : « celui qui doute ne peut pas, en doutant, douter qu'il doute » (PP 457). La pensée ne s'identifie jamais entièrement avec ce qu'elle pense, elle est la possibilité permanente de prendre du champ par rapport à elle-même, d'exercer sa liberté, de passer de l'incertitude du doute à la certitude de cette incertitude, car « aucune pensée particulière ne nous atteint au cœur de notre pensée, elle n'est pas concevable sans une autre pensée possible qui soit son témoin » (PP 458).

La pensée de voir, le *videre videor* sont-ils immanence, ou toujours déjà transcendance ? L'analyse des rapports entre la certitude de la vision et la certitude de la chose vue montre l'ambiguïté de la réponse de Merleau-Ponty en 1945 : certes, la pensée est transcendance, et l'on ne peut pas séparer la certitude de la vision et la certitude de la chose vue ; mais la *vérité* de la pensée est du côté de l'immanence : dans la possibilité d'en appeler toujours au témoignage de la pensée sur elle-même, de prendre du champ, de

---

contribue « à déterminer le sens du *cogito* et de la subjectivité dernière », ce qui veut dire que je ne suis pas une pensée constituante.

suspendre toute pensée dans le Soi du « perpétuel absent » (PP 458). Merleau-Ponty cherche donc à penser l'originalité de l'apparaître par une conjonction instable d'immanence et de transcendance : quelle que soit l'affirmation de sa transcendance active, c'est dans l'immanence de la pensée, l'immanence du perpétuel absent que l'ouvrage de 1945 cherche la condition ultime de la *vérité* de la pensée. Merleau-Ponty est donc plus près de Descartes, tel du moins qu'il le lit et le critique, qu'il ne le pense.

Dans les *Notes de cours*, quand la question de l'apparaître, la recherche de sa teneur phénoménologique sont reprises, Merleau-Ponty abandonne la fondation de la vérité dans la liberté du perpétuel absent : il ne l'abandonne pas *contre* Descartes, mais au contraire dans une reprise de la méditation cartésienne.

Pour saisir l'originalité sur ce point des *Notes de cours*, un rapprochement avec Michel Henry est utile : Merleau-Ponty et M. Henry ont tous deux médité, avec Descartes, l'ambiguïté de l'apparaître, mais l'ont résolue de façon opposée.

Dans la *Généalogie de la psychanalyse*, M. Henry montre que le *cogito* est une pensée de l'être à partir de sa phénoménalité primordiale. « *Cogito...* » signifie : « l'apparaître ouvre le champ où il parvient à la révélation de soi, de telle sorte que ce champ est constitué par lui et par sa révélation »<sup>83</sup> ; « ... *ergo sum* » signifie : cet apparaître délivre une définition phénoménologique de l'être<sup>84</sup>. La formule "chose pensante" ne désigne donc pas une substance qui se manifesterait par son attribut ; "chose" « n'indique rien au-delà de l'apparaître dans l'actualité de son effectuation [...] désigne ce qui se montre dans le se montrer en tant que ce qui se montre n'est pas quelque chose mais le se montrer lui-même. Le quelque chose de la substance, la "chose" n'est que l'apparition de l'apparaître en sa luisance »<sup>85</sup>, l'éclat de l'éclair, la lumière qui s'illumine.

Tout l'effort de M. Henry va à établir que cette lumière qui s'illumine a le caractère d'une auto-affection, non d'une ek-stase. Par le doute méthodique Descartes reviendrait à la phénoménalité la plus originaire. Il frapperait de nullité non pas seulement tout *ce qui apparaît* dans la lumière du monde, mais aussi et surtout la condition apriorique de toute apparition mondaine, la dimension *ek-statique* de l'apparaître. C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre la formule cartésienne *videre videor*.

A la question qui demande « ce que je suis, moi qui suis certain que je suis »<sup>86</sup>, Descartes donne, dans la *Méditation seconde*, comme on sait, deux réponses. « Je ne suis donc, dit-il d'abord, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue »<sup>87</sup> ; puis, plus loin : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature »<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> *Généalogie de la psychanalyse* (GP), PUF p. 19 .

<sup>84</sup> « "Donc" dans "je pense donc je suis" signifie une définition phénoménologique de l'être par l'effectivité de cette révélation de l'apparaître en lui-même comme tel » (GP, p. 19)

<sup>85</sup> M. Henry, GP, p. 20.

<sup>86</sup> *Méditation seconde*, AT, IX, 19, Alquié, II, p. 416.

<sup>87</sup> AT, IX, 21, Alquié, II, p. 419

<sup>88</sup> AT IX, 22, Alquié, II, p. 421. Le passage continue ainsi : « Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas ? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps ? Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis et que j'existe [...] Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même ? [...] Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois à tout le moins il

Selon M. Guérout, la définition de la substance pensante par l'énumération des modes est *nominale* tant qu'elle est détachée de la définition par l'essence. Elle ne reçoit un caractère rationnel (et non simplement empirique) que quand elle est liée à la définition par l'essence, c'est-à-dire au moment où l'essence fonde « l'attribution légitime des divers modes à la substance qu'ils manifestent »<sup>89</sup>. Dès lors l'objet de la seconde définition n'est que de réaffirmer la présence d'une seule et même *cogitatio* « séparée », c'est-à-dire relevant de l'entendement pur, dans tous les modes de la pensée<sup>90</sup>.

M. Henry montre au contraire que cette seconde définition est philosophiquement décisive. « La première, observe-t-il, devrait suffire au point de rendre la seconde superflue »<sup>91</sup>, puisque ce que vise Descartes, c'est la constitution éidétique de la phénoménalité. Mais elle ne le peut pas, pour la raison suivante : 'esprit', 'entendement', 'raison' désignent la lumière naturelle - la structure ek-statique de la vérité - comme fondement de toute connaissance possible ; or le doute métaphysique fait vaciller la lumière naturelle elle-même ; donc si un fondement absolu de la vérité peut être établi, celui-ci - et la définition de l'âme - ne peuvent se réduire à l'*intueri* de l'intellectus : « sens et imagination ne nous donnent-ils pas du moins ce qu'ils sentent et imaginent dans l'espace d'un voir et dans sa lumière, par la médiation donc de cette essence que la première définition appelle *intellectus sive ratio* ? » Non, répond M. Henry : « le voir lui-même est tombé sous le coup de la réduction et ce n'est pas en tant que fondés par lui, en tant que trouvant en lui ce qui ferait d'eux des modes de la pensée, que le sens et l'imagination peuvent être recueillis dans la deuxième définition comme des modes absolument certains et échappant à ladite réduction, pas plus d'ailleurs que ne le pourrait l'*intellectus* lui-même s'il n'était soutenu en son fond par le pouvoir d'un mode plus originel d'apparaître, à lui irréductible et d'ailleurs irrécusable »<sup>92</sup>.

Ainsi *videre videor* n'exprime pas une réflexion, il ne s'agit pas de mettre en position de noème (pour la réflexion) ce qui était d'abord noèse (dans la conscience irréfléchie) : « Aussi bien lorsque Descartes déclare qu' "à tout le moins il me semble que je vois" ne veut-il pas dire "je pense que je vois", comme si *videre* était le *cogitatum* dont *videor* serait le *cogito*. Tel devrait être pourtant le sens de la proposition si *videor* était homogène à *videre* [...] Il ne s'agit pas d'une réflexion, mais du retour à la phénoménalité originaire, non ek-statique, et s'exprimant par la même comme sentir ». Tel est le sens philosophique de la seconde définition, énumérative, de l'âme : elle situe dans le sentir l'essence originelle de l'apparaître<sup>93</sup> : « *videor*, dans *videre videor* désigne ce sentir immanent au voir et qui fait de lui un voir effectif, un voir qui se sent voir »<sup>94</sup>.

---

est très certain qu'il me semble que je vois [*videre videor*], que j'ouïs et que je m'échauffe et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien d'autre que penser ».

<sup>89</sup> M. Guérout, DOR, p. 78.

<sup>90</sup> Guérout, DOR, p. 66. La connaissance que j'ai de moi-même ne dépendant pas des choses qui me sont inconnues, « je comprends que si je veux me connaître moi-même selon l'ordre des raisons, je dois me connaître par l'entendement pur et non par l'imagination qui ne me parle que du corps et d'autre part que je dois me connaître comme étant simplement et uniquement, c'est-à-dire essentiellement, pensée pure ». Ainsi « je dois conclure que l'imagination et le sens sont étrangers à la nature de l'esprit, tandis que l'intelligence, seule requise pour le comprendre, lui appartient seule ».

<sup>91</sup> M. Henry, *op. cit.*, p. 42.

<sup>92</sup> Id. p. 48.

<sup>93</sup> M. Henry, *op. cit.* p. 28.

<sup>94</sup> Id. p. 29. M. Henry se réfère à plusieurs textes cartésiens, particulièrement à la lettre à Plempius du 3 octobre 1637 (« *dum sentimus nos videre* »), à la première définition de l'exposé géométrique faisant suite aux *Réponses aux Seconde objections* (AT, IX, 124, Alquié, II, 586), aux *Principes*, I, 9 et surtout aux *Passions*, I, 26, qu'il commente ainsi : « Telle est l'affirmation inouïe, inébranlable, en effet. Si je rêve, tout ce que je vois dans ce rêve n'est qu'illusion. Mais si dans ce rêve j'éprouve une tristesse, ou tout autre sentiment, ou "quelque autre passion" dit le

L'originel apparaître à soi de l'apparaître est une intériorité radicale, une passion primordiale. L'ambiguïté de l'apparaître se résout en faveur de l'immanence.

Chez Merleau-Ponty, la question de l'apparaître est retravaillée dans une tout autre direction : il s'agit de récuser la scission de l'être entre immanence et transcendance, c'est-à-dire les prémisses que faisait siennes encore, pour tenter de les dépasser, la *Phénoménologie de la perception*. Le principe selon lequel immanence et transcendance sont réinterprétés, dans cette nouvelle lecture de Descartes, est donc beaucoup plus radical qu'en 1945 : il n'y a plus à dépasser leur scission ou leur opposition, mais à comprendre qu'il n'y a ni scission ni opposition : immanence et transcendance sont deux noms pour une seule et même structure de la phénoménalité que les notes de travail appellent chiasme ou réversibilité : le *cogito* vertical nommé comme transcendance ce que le *cogito* horizontal nommé comme immanence. Et s'il y bien une diplopie de la philosophie, il s'agit moins de la dépasser (car la pensée, comme le montre à son corps défendant la *Phénoménologie de la perception*, est engagée dans un jeu de bascule en tentant de la dépasser), que de « l'avouer » et de la « penser » (RC 127)

Revenons à la seconde définition, dite énumérative, du *cogito*. Merleau-Ponty ne pense pas non plus – sur ce point il est proche de M. Henry – que le sentir et l'imaginer soient simplement une répétition du *cogitare* à travers telle ou telle de ses variations factuelles. Descartes, il est vrai, cherche à retrouver dans les modes sensibles du *cogitare*, comme dans la vision du morceau de cire, la pure inspection de l'esprit. Il y a donc bien, en ce sens, une réduction à la *cogitatio*. Mais cette réduction est ambiguë, elle est réversible et se retourne : si ma vision de la cire a toujours été une pure inspection de l'esprit s'ignorant elle-même, alors on doit aussi admettre à l'inverse que, au moment où je vois, « le regard de l'esprit passe "*tanquam oculis*" » ; si la vue sensible est en vérité une pensée, alors la pensée est aussi en vérité, dans la vision, une vue sensible<sup>95</sup>. Ce que la distinction entre la pure *cogitatio* et les différents modes sensibles de son opération fait voir, ce n'est pas seulement une séparation, c'est aussi *a contrario*, une cohésion. Le doute méthodique est bien en un sens un « reflux » vers la *cogitatio* ou une réduction à la *cogitatio* ; mais le contrepoint de cette réduction est le mélange de la *cogitatio* avec toutes les modalités de son opération ; il n'y a pas de *cogitatio* en arrière de la vue sensible, elle est vue sensible : « Tout est *cogitatio*, mais la *cogitatio* est tout »<sup>96</sup>.

La même analyse est reprise dans un autre passage<sup>97</sup> des *Notes de cours* : « le *cogito* ne sépare pas de moi le sentir, la pensée est entière dans le sentir. La cire a toujours été vue par l'esprit quand elle était vue par les yeux : ceci ne veut pas dire que l'*ego* impur est fondé sur l'*ego* pur (au sens kantien) comme sa condition de possibilité [...] la cire a toujours été devant inspection de l'esprit, cela veut dire aussi : j'ai des yeux, il y a sens à dire que je vois par les yeux ». Et ainsi la réflexion cartésienne serait « aussi consciente de l'union et du mélange que de la pureté intellectuelle »<sup>98</sup>, la

---

texte, alors, bien qu'il s'agisse d'un rêve, cette tristesse est vraie, elle existe absolument et telle que je l'éprouve » (*Incarnation, Une Philosophie de la chair*, Seuil, 2000, p. 97).

<sup>95</sup> NC 255. « Ambiguïté chez Descartes : la cire est pour montrer que je vois par le regard de l'esprit ce que je croyais voir de mes yeux – mais à le lire : la cire a toujours été ce que je trouve réflexivement – i.e : le regard de l'esprit passe « *tanquam oculis* » - Tout est *cogitatio*, mais la *cogitatio* est tout ». Descartes écrit en VII, 29, 12 : « *tanquam per sensus* » [« Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens »]. Merleau-Ponty retrouve et radicalise une intuition esquissée par la *Phénoménologie de la perception* : l'analyse du morceau de cire montre « non pas qu'une raison est cachée derrière la nature, mais que la raison est enracinée dans la nature » (PP 52).

<sup>96</sup> Id.

<sup>97</sup> NC 266. Voir également NC 261 : « deux textes disent que, comme *cogitatio*, je suis aussi celui qui sent et imagine les choses "comme venant du corps" - *videor videre* – *videre* précisément pris comme pensée de voir ».

<sup>98</sup> NC 255. Voir aussi NC 262 : « la découverte de la *cogitatio* [...] est celle d'un ordre où le critère de distinction ne suffit plus [(en marge) Séparer, désormais, c'est aussi voir comme inséparable dans un tissu d'Être, dans un Être à dimensionnalité supérieure] » et NC 265 : « la

pureté intellectuelle ferait apparaître l'union et le mélange, la distinction, l'indivision. Le *cogito* vertical n'est pas « séparable » : « rien ne peut être séparé de lui »<sup>99</sup>.

On voit par là ce qui sépare la lecture de M. Guérout et celle de Merleau-Ponty. M. Guérout reconnaît bien, au delà de la sphère réduite de la *Méditation seconde* (où les divers modes du penser sont des variations factuelles de la *cogitatio*, inséparables d'elle dès le moment qu'elle les constate en elle<sup>100</sup>), une vérité du mélange de la *cogitatio* avec l'imagination ou la perception, mais ce n'est pas la vérité de la lumière naturelle, c'est celle du sentiment, qui reçoit une légitimation limitée dans la *Méditation sixième*. M. Guérout attribue à Descartes un « rationalisme non dogmatique, qui reconnaît mais mesure l'ordre du sentiment, qui admet d'autres vérités, mais non que ce qui est d'entendement soit faux » (NC 166). Ainsi, la philosophie n'est pas coupée en deux : il y a dans notre pensée, outre le noyau de certitude du clair et du distinct, un surplus qui, sans être une attestation positive de la vérité, n'en fonde pas moins un discours recevable pour l'entendement<sup>101</sup>. Ce n'est plus le domaine du vrai absolu, c'est celui du vrai par négation de la négation. L'ordre des raisons n'est pas interrompu : le rationalisme reste rigoureux, même s'il n'est pas absolu<sup>102</sup>. Mais quelque vérité que l'on doive accorder au sentiment et à la notion primitive de l'union de l'âme et du corps, il demeure que la lumière naturelle exige la distinction de l'âme et du corps, pour autant qu'ils sont, comme le rappellent les *Réponses aux troisièmes objections*, d'une nature entièrement différente<sup>103</sup>. Penser la *cogitatio* selon la lumière naturelle, c'est donc la penser comme pure *cogitatio*, c'est-à-dire *ratio*, *intellectus*.

Merleau-Ponty, en revanche, souligne la *concurrence* entre lumière naturelle et sentiment naturel, entre la distinction et l'union de l'âme et du corps : la concurrence est inévitable, dès lors que la lumière naturelle valide le sentiment naturel qui lui-même contredit la lumière naturelle (on peut donc dire que l'union est à la fois état vécu et *connaissance*<sup>104</sup>) ; en outre il fait valoir que la distinction de la *cogitatio* pure selon la lumière naturelle « n'est pas but, mais moyen, moyen de faire apparaître des

---

méthode de distinction ne sert plus tant à discerner ce qui peut exister séparément (variation eidétique) qu'à déceler au contraire les liens naturels, pré-réflexifs, qui font que c'est moi qui sens et vois, -à discerner le mélange ».

<sup>99</sup> NC 265 : « Ce n'est pas que l'entendement ne soit pas pur, c'est qu'on ne voit pas comment il y aurait quelque chose qui ne soit pas d'entendement ».

<sup>100</sup> « S'il est très certain que ce dont je doute, ce que j'imagine, sens, veux, etc. peut être annulé par le doute, il est non moins certain que je ne puis douter que je doute, imagine, sens, veux et qu'aucune de ces facultés ne peut être annulée, puisque, du moment qu'elles sont, elles sont inséparables de l'être du moi pensant ». « Le principe de ségrégation entièrement négatif à l'égard du corps se lie à un principe positif à l'égard des facultés non intellectuelles de mon esprit, puisqu'il contraint de les lui rapporter nécessairement en tant que, s'il les révèle comme contingentes par rapport à lui, il les révèle en même temps comme inséparables de lui, dès que je constate qu'en fait elles existent en lui » (DOR, p. 69).

<sup>101</sup> Ainsi nous ne pouvons pas décider si le monde est fini ou infini par idées claires et distinctes. Car si nous n'avons pas de raison qui nous le fasse connaître infini (« ce que nous ne pouvons avoir que de Dieu seul »), nous n'avons pas non plus de raison par laquelle on puisse prouver qu'il ait des bornes et même nous ne pouvons « concevoir que le monde ait des bornes ». C'est pourquoi, précise Descartes, « je ne dis pas que le monde soit infini, mais indéfini seulement » [A Chanut, 6 juin 1647, Alquié, III, p. 737-738].

<sup>102</sup> M. Guérout, DOR, II, p. 299.

<sup>103</sup> AT, IX, 137, Alquié, II, p. 605-606 : « ...d'autant que les actes intellectuels n'ont aucune affinité avec les actes corporels, et que la pensée, qui est la raison commune en laquelle ils conviennent, diffère totalement de l'extension, qui est la raison commune des autres ».

<sup>104</sup> NC 280 note : « Il y a une 'institution de la nature' pour nous faire avoir brièvement ce que Dieu seul comme infini peut savoir. Mais si cela est institué, il se passe quelque chose entre le monde et moi quand je perçois, et l'ordre du composé d'âme et de corps n'est pas seulement à vivre comme les illusions sont à vivre pour être connues (i.e. parce qu'elles ne sont rien de solide), il est vrai autant que l'ordre de l'entendement pur ».

cohésions »<sup>105</sup>. Il y a donc une vérité de la distinction, mais aussi et surtout une vérité du mélange et de la cohésion : « la lumière naturelle s'inscrit non dans une philosophie de l'idée, mais dans une philosophie de l'expérience »<sup>106</sup>.

On mesure également l'écart entre M. Henry et Merleau-Ponty dans la lecture de la seconde définition de l'âme (à laquelle ils accordent une égale attention), où se décide la teneur phénoménologique de l'apparaître, en tant qu'apparaître indubitable.

M. Henry pense que le doute méthodique frappe la lumière naturelle au sens de la dimension ek-statique de l'apparaître, l'ouverture de l'apparaître dans le milieu de l'extériorité. Par conséquent l'apparaître indubitable auquel le doute méthodique conduit ne peut être ek-statique : il n'est rien d'autre que l'auto-affection du sentir.

Merleau-Ponty pense lui aussi que le doute méthodique frappe la lumière naturelle au sens des *Regulae*, celle qui saisit dans le milieu de l'extériorité l'être compris comme pur *quelque chose* ou pur grain d'être, « être en tout ou rien, qui est ou n'est pas pour moi » (NC 233) ; en ce sens le doute méthodique peut être considéré comme une mise hors jeu de l'extériorité de l'*ek-stasis*, précision faite, cependant, que cette mise hors jeu ne reconduit pas vers une pure intériorité : l'intériorité pure, l'immanence, est mise hors jeu par la mise hors jeu de l'extériorité. Le *cogito -videre videor* - n'est pas une intériorité : compris comme *cogito* vertical, il ne peut être séparé de rien, il est, si l'on veut transcendance, puisqu'il est « il y a », l'être même révélé à soi ; mais il est aussi et surtout la cohésion entre intériorité et extériorité, la découverte d'une dimension ontologique qui réfuse le partage entre intériorité et extériorité. Ce domaine ontologique originaire est ouvert par le pur apparaître, c'est-à-dire cette « monstration » qui, « *parce qu'elle* renonce à être immédiatement vérité (distinction), parce qu'elle accueille tout (sommeil, rêve, sentir, imaginer) sans rien refouler au nom de la distinction, n'est plus seulement ma nature comme fait contingent, mais ma nature comme témoin ultime (*Méditation troisième*, AT, VII, p. 38-39), après quoi il n'y a plus rien » (NC 267).

Merleau-Ponty fait donc apparaître, chez Descartes, deux figures de la vérité : l'une est la vérité selon les *Regulae*, la vérité de la *clara et distincta perceptio*, c'est-à-dire la vérité selon la distinction et selon la première de toutes les distinctions qui est la distinction du sujet et de l'objet, séparés autant que liés par l'intentionnalité. Ce premier régime de la vérité, la vérité selon la certitude de la représentation, est brisé par le doute méthodique. Celui-ci renverse la lumière naturelle en nature contingente - qui peut avoir été créée telle qu'elle se trompe toujours, il abolit la structure transcendantale de la pensée et la pensée devient alors l'immanence aveugle d'un fait opaque à soi-même - et qui serait *fait* « au même titre que la forme de notre visage ou le nombre de nos dents » (PP 455). Le second régime de la vérité, la vérité du *cogito*, la vérité originaire, ne consiste pas à réaffirmer arbitrairement le pouvoir transcendantal de la pensée contre la possibilité d'une immanence aveugle de ma nature, mais à désarmer la possibilité d'opposer ma pensée comme pouvoir transcendantal et ma pensée comme immanence aveugle. Cette opposition est désarmée au moment où la vérité, au sens de la distinction, de l'ek-stase ou de la transcendance, se découvre, à la faveur –paradoxale – de sa réduction à l'immanence aveugle d'un fait, comme *seconde* et dérivée : elle prend naissance dans une vérité plus ancienne et plus profonde : la vérité intrinsèque de l'apparaître, tel qu'il se donne au soi comme témoin ultime. En vertu de cette distinction des deux régimes de la vérité, le *cogito* peut être à la fois, sans contradiction, une « *epochè* qui renonce à la distinction immédiate du vrai et du faux », et une « ostension du vrai par soi, de la 'chose vraie' par elle-même » (NC 267). Qui plus est, ainsi interprété, le *cogito* n'est plus seulement le moment d'une procédure dont la conclusion serait le rétablissement définitif de la vérité au sens de l'ek-stase ou de la transcendance. Il détermine une fois pour toutes notre intelligence de la phénoménalité et de la vérité.

On mesure l'avancée de cette lecture sur celle de la *Phénoménologie de la perception*. Merleau-ponty y écrivait : « ... chez Descartes le doute méthodique ne nous

---

<sup>105</sup> Voir aussi NC 255.

<sup>106</sup> NC 255.

fait rien perdre puisque le monde entier, au moins à titre d'expérience nôtre, est réintégré au Cogito, certain avec lui, et affecté seulement de l'indice "pensée de...". Mais 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*... » (PP III). La lecture merleau-pontienne de Descartes est encore prise dans le jeu de bascule caractérisant la diplopie de l'ontologie : le *cogito* est compris comme « expérience » ; mais dans la mesure où une expérience est une ek-stase ou une transcendance (et réitère à ce titre, la structure de la perception que le doute méthodique frappe de nullité), il faut tenter d'effacer cette transcendance, la réduire à l'immanence, la qualifier comme *nôtre*, au risque d'ailleurs de tomber dans la contradiction : on ne voit pas (même en distinguant la simple représentation et le jugement) comment une ouverture sur l'extériorité pourrait être en même temps une fermeture sur l'intériorité. Si le *cogito* doit se lire comme le demande l'Avant-propos, c'est-à-dire comme une *expérience nôtre*, alors de deux choses l'une : ou bien il s'agit vraiment d'une expérience et la solidarité entre la certitude de la perception et la certitude du perçu oblige à concéder que l'attitude naturelle n'a pas été vraiment désavouée et que l'*epochè* reste nominale ; ou bien cette expérience vaut non en tant qu'*expérience*, mais en tant que *nôtre*, il faut renoncer à l'ek-stase de l'expérience et la lecture de M. Henry est la seule possible : la phénoménalité reflue vers l'auto-affection du sentir. Merleau-Ponty échappe à cette alternative en pratiquant avec Descartes une *epochè* plus radicale que la suspension de la transcendance et le retour à l'immanence : la mise hors-jeu de l'opposition entre intériorité et transcendance. Tel est, dans les *Notes*, le sens de la distinction entre *cogito* vertical et *cogito* horizontal, qui sont les deux figures inversées de la non-division de l'intériorité et de l'extériorité.

Et c'est pourquoi cette non-division ne doit pas se lire seulement dans la « connaissance intérieure » ou le *cogito* vertical ou opérant ; elle doit se lire aussi dans le concept réflexif du *cogito*, c'est-à-dire le *cogito* horizontal. Il est vrai que le *cogito* se pense comme pur ou séparé là où il se réfléchit. Mais si le concept réflexif du *cogito* n'est pas arbitraire, il doit conserver, au moment, où il se sépare pour s'exprimer conceptuellement, une trace de cette non-séparation, qui est le seul mode effectif de l'*epochè* et le sens vrai du *cogito*. Tel est bien, selon Merleau-Ponty, ce que montrent les textes cartésiens. Quand la flamme du *cogito* opérant se saisit objectivement, il devient pour lui-même ou devant lui-même une « *facultas cogitandi* comme spontanéité (*virtus nativa*) et comme passivité », « une essence active, une essence qui me destine, dispose à penser, à avoir des pensées [...] ». Un autre passage des notes parle d'« une essence où s'exerce une *vis nativa* par laquelle l'âme tire ses idées de son propre fond »<sup>107</sup>, « *virtus nativa, facultas cogitandi*, esprit ouvrier et ouvrant et non plus grain de visible – mais pas davantage spontanéité, i.e. autoproductio – Elle pense par état et parce qu'elle est une pensée et cesserait plutôt d'être que de penser »<sup>108</sup>. Là où le *cogito* vertical est « unité de ce qu'on voit et de ce qui voit », le *cogito* horizontal qui rompt l'unité du voyant et du visible pour former un concept séparé du voyant, retrouve pourtant l'unité initiale. Il fait en effet du voyant une *puissance* qui n'est ni une intériorité construisant ou absorbant en elle toute extériorité (une spontanéité pensante, un acte pur), ni une intériorité affectée par l'extériorité (une pure passivité, qui n'aurait alors d'intériorité que le nom), mais *une*

<sup>107</sup> Merleau-Ponty pense aux *Notae in programma*, AT VIII, 358-359, Alquié, III, 808 : « ...il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser [...] D'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous : et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de quelques mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter » ; 811 : « Si bien que tout ce que nous concevons de plus que ces paroles et ces peintures, comme les choses signifiées par ces signes, doit nécessairement nous être représenté par des idées, qui ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser, et qui par conséquent sont naturellement en elle, c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance ; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement... »

<sup>108</sup> NC 263.



*intériorité qui est en passion sous la loi du visible comme sous sa propre loi : à la cogitatio comme essence active, rien n'est vraiment intérieur, rien n'est vraiment extérieur, dans la mesure où elle est la passion de sa propre puissance, la puissance de tirer toutes les idées de son propre fond.*

#### **§ 4. Les figures de l'indivision de l'intériorité et de l'extériorité**

Cette cohésion, cette non-division de l'intériorité et de l'extériorité qui peut se lire dans le *cogito* horizontal comme dans le *cogito* vertical, se module selon plusieurs figures complémentaires.

1/ La première serait la cohésion ou non-séparation, dans l'apparaître, de la pensée et de l'être. La distinction et l'articulation, établies dans la réflexion, entre l'être (*ergo sum*) et la pensée ou la nature pensante (*cogito*) sont destinées, souligne Merleau-Ponty, à en manifester la cohésion. La *cogitatio* est donc le dévoilement d'une co-appartenance fondamentale entre être et pensée. Cette co-appartenance signifie que le « je pense » est le vrai centre du « je suis », sa « vie toute nue et pure » (NC 253), que « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense »<sup>109</sup> : le sens d'être de mon propre être est de s'apparaître. Mais cette co-appartenance signifie aussi et surtout que le *cogito* unit indivisiblement un « s'apparaître » et un « apparaître » et qu'« étant je pense, je suis tout, tout ce que je pense voir, imaginer » (NC 253), ou que si tout est cogitatio, la cogitatio est tout. Le *cogito* signifie donc une cohésion, une non-division du voyant et du visible : « connaître, c'est voir, mais ici ce qu'on voit et ce qui voit ne font qu'un, c'est la lumière se dévoilant elle-même en même temps que les objets » (NC 235). Cette non-division est une « folie »<sup>110</sup> au regard de la vérité comprise comme distinction, *clara et distincta perceptio* ; mais cette folie ne soustrait pas la raison à elle-même, elle n'est pas une aliénation. Au contraire, elle délivre la raison à elle-même, en tant qu'elle est le mode le plus originaire de la vérité

La réflexion falsifierait le sens originaire de cette co-appartenance entre être et pensée si elle la réduisait à « la constatation de l'identité entre mon être et ma pensée ». En revanche, la réflexion reste fidèle à l'expérience originaire, alors même qu'elle traduit « du dehors dans l'ordre des idées » ce qui, dans l'expérience même, est « du dedans [intraontologie] par coïncidence » (et replie cette expérience sur le plan de la nature pensante), quand elle montre que la nature pensante, même si elle est une ouverture, une béance ou une liberté, est remplie d'être : elle « n'est liberté qu'à l'égard de telle ou telle pensée, elle n'est pas libre envers soi, elle est nécessairement remplie, ne serait-ce que par la conscience de la négation ou du doute, qui n'est pas rien » (NC 259)<sup>111</sup>. Si le *je* pensant, en son centre, n'est *rien*, il sera plus justement désigné comme *quelque chose, etwas*, c'est-à-dire, précise Merleau-Ponty, « pas rien ».

2/ C'est pourquoi la cohésion ou la non-division que le *cogito* fait apparaître est aussi bien celle de l'être et du non-être. L'*ego* pensant est être et non-être indivis : « le moi existant, actuel, formel, celui *pour* qui..., *devant* qui... - Le témoin (témoignage intérieur) 1/ on ne peut pas le désigner positivement [(en marge) le constituer], puisqu'il est l'être du non-être. Et il faut qu'il soit non-être ou pré-être pour être témoin dernier, derrière lequel il n'y en a plus d'autre » (NC 259). Ce témoin ultime est appelé dans les notes de travail l'Anonyme ou « quelqu'un qui ne soit rien ».

---

<sup>109</sup> AT, IX, 21, Alquié, II, p. 419.

<sup>110</sup> « Cette sorte de folie de la raison, qui fait qu'elle se croit capable de tout penser, qu'elle se voit en possession d'une sphère illimitée de vérité, dès qu'elle s'est avisée que nous ne pourrions jamais avoir affaire qu'à des pensées, que nous savons tout virtuellement » (NC 252).

<sup>111</sup> La *Phénoménologie de la perception* disait déjà que « nous ne demeurons jamais en suspens dans la néant » (PP 516)

3/ Le *cogito* est également cohésion, dans la vérité originaire ou « l'ouverture initiale au monde » (VI 49)<sup>112</sup>, de la vérité et de la non-vérité. Cette co-appartenance s'annonce dans le « miroitement de doute et de certitude » qui est le propre du *cogito*<sup>113</sup>. L'indubitable, il est vrai, surgit du doute comme son résultat, mais il ne l'efface pas, il le contient, ce qui veut dire que « la réflexion cartésienne n'est pas simple élimination de l'ombre faisant place à la lumière, oubliant son propre chemin... ». Elle est « *Aufhebung* qui conserve » (NC 241). « Le positif est enveloppé par le doute et à jamais » (NC 258). Si « la première vérité n'est que l'envers du doute », alors « la première vérité aura des fils de non-être » (NC 258)<sup>114</sup>. On peut donc parler d'une « modification profonde de la lumière naturelle » : on décèle « obscurité en elle comme dans la flamme : elle sort d'un foyer qu'elle en connaît pas » (NC 242).

En présentant la lumière naturelle comme une flamme<sup>115</sup>, Merleau-Ponty paraît s'inscrire contre l'intention de Descartes qui, dans la *Méditation seconde*, refuse la tentative ou à la tentation d'imaginer l'âme, comme « quelque chose extrêmement rare et subtile, comme un vent, une flamme ou un air très délié [...] insinué et répandu dans mes plus grossières parties »<sup>116</sup>. Cette opposition délibérée à la lettre du texte cartésien rappelle d'abord qu'il n'y a pas d'intellection absolument pure, du moins « pour l'homme composé d'âme et de corps et dont toute l'âme doit être unie au corps » (NC 228) : comme Descartes le montre dans ses *Olympiques*<sup>117</sup>, « même pour les choses spirituelles, métaphysiques, il faut peut-être pour en parler, de l'imaginatif [...] (lumière) » (NC 185).

<sup>112</sup> « Si la philosophie doit s'approprier et comprendre cette ouverture initiale au monde qui n'exclut pas une occultation possible, elle ne peut se contenter de la décrire, il faut qu'elle nous dise comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue, comment elle reste à chaque instant possible, bien que nous soyons naturellement doués de lumière » (VI 49). Vérité et non-vérité sont les deux modalités de la vérité originaire.

<sup>113</sup> AT, IX, 114, Alquié, II, 570 : « car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles [« que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites et autres choses semblables »] ; mais nous n'y pouvons jamais penser sans croire qu'elles sont vraies, comme je viens de dire ; donc nous n'en pouvons douter, que nous ne les croyons être vraies, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter ». Voir aussi *Recherche de la vérité*, AT, X, 515, Alquié, II, 1122-1123 : « Vous voyez, il est vrai, que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne nous vient que par le secours des sens, mais pouvez-vous douter de votre doute et rester incertain si vous doutez ou non ? [...] Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutez, et qu'au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez, et cela est si vrai que vous n'en pouvez douter davantage. [...] Vous existez donc, et vous savez que vous existez, et vous le savez parce que vous doutez ».

<sup>114</sup> J.L. Marion est lui aussi attentif à l'enveloppement de la négativité du doute dans la première certitude. Mais les conséquences qu'il en tire sont plus classiquement cartésiennes que celles de Merleau-Ponty. Il écrit : « Que signifie cet approfondissement qui ne paraît que dans des textes tardifs ? Il ne peut s'agir d'une découverte théorique : depuis les premiers textes, il va de soi que le doute compte au nombre des *cogitationes* ; pourquoi donc préférer à la pensée pensante (*cogito*) l'une des pensées pensées ? Pour un motif qui échappe à la pure dimension théorique du fondement : la mention du doute plutôt que de la *cogitatio* introduit la finitude ontique du fondement au sein même de son argument théorique. D'où, plus qu'un paradoxe, une contradiction, celle même de l'*ego* : je suis et j'assume ainsi le fondement de la théorie ; mais la voie par où j'accède à cette existence marque d'imperfection le versant ontique du fondement. Si c'est en doutant que je mets en œuvre le fondement (théorique), je ne suis donc pas absolument le fondement (ontique) : l'horizon d'un infini (ontique) précède cette finitude et la dégage. [...] En se découvrant lui-même l'*ego* s'ouvre immédiatement sur l'infini comme un chemin s'ouvre sur un abîme » (*La Théologie blanche de Descartes*, PUF, p. 393).

<sup>115</sup> « ... Elle *west* comme la flamme » (NC 263).

<sup>116</sup> AT, IX, 21, Alquié, II, p. 417.

<sup>117</sup> *Olympiques*, Alquié, I, p. 64 : « De même que l'imagination se sert de figures pour concevoir les corps, de même l'intelligence, pour figurer les choses spirituelles, se sert de certains corps sensibles, comme le vent, la lumière. D'où il suit que, philosophant de façon plus élevée, nous pouvons conduire l'esprit, par la connaissance, vers les hauteurs ».

Ensuite, elle souligne que le voyant est visible et partage l'opacité, la transcendance, le retrait, de tout visible. Ainsi la lumière naturelle, qui n'éclaire rien sans s'éclairer d'abord elle-même, qui est « illuminante-illuminée » n'est pourtant jamais transparente à soi : la lumière s'illumine et « je ne suis pas ténèbres pour moi-même », mais la lumière ne peut rendre visible le plus intime de son pouvoir de rendre visible. Le témoin ultime est pour ainsi dire caché à lui-même : « Ténèbres à nous-mêmes ... » (NC 257)<sup>118</sup>.

Ce foyer se désigne lui-même comme *ego* pensant : le *cogito* vertical est une première personne, *cogito*, non *cogitatur*. La difficulté d'interpréter cette première personne a souvent été relevée. Rappelant que le *cogito* est le double renvoi du penser à l'être pensant et de l'être pensant au moi pensant, F. Alquié souligne que « le dépassement vers le moi est encore plus malaisé à comprendre que le dépassement vers l'être, le principe de substance ne semblant pas suffire à le fonder : car s'il est évident qu'il y a de la pensée et donc une chose qui pense, est-il aussi clair que cette pensée soit la mienne, et que la chose qui pense soit un moi ? »<sup>119</sup>

Une première interprétation, traditionnelle, comprend le *Je* comme l'expression de la personnalité, de la spontanéité, de la liberté de l'être pensant, au sens du sujet de la représentation. Elle reçoit sa première élaboration rigoureuse dans l'idéalisme

---

<sup>118</sup> Descartes dit : *sum res cogitans*, non *sum cogitatio* ; le *cogito* n'est pas une pensée transparente à soi. Descartes accorde au Père Gibieuf qu'il y a dans l'âme de l'inconnaissable : « Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité » (à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III, 478). Ainsi, commente F. Alquié, « l'être du *cogito*, comme le sera plus tard Dieu, est "conçu et non compris" et [...] le *cogito* est métaphysique et non objectif, en ce qu'il renvoie à l'incompréhensible » (DMHD p. 183). « Comprendre est toujours objectiver, c'est-à-dire cerner et dépasser, et si l'esprit peut, en ce sens comprendre la matière, il est clair qu'il ne peut s'objectiver lui-même : c'est du reste pour cela que, pouvant douter de la matière, il ne peut douter de soi [...] le *cogito*, considéré en sa totalité, renvoie à ce qu'il ne livre pas : et en effet, obtenu par la mise en doute de l'être de l'objet, il ne saurait présenter lui-même l'évidence d'un être objectif. Né de cette relation à l'être qu'est le doute, il ne peut être lui-même que renvoi à l'être, et c'est par là que son être n'est point nature, mais être métaphysique et fondement » (DMHD, p. 184). En disant que nous sommes ténèbres à nous-mêmes, Merleau-Ponty pense aux textes de Descartes qui viennent d'être mentionnés, mais aussi à Malebranche. Voir *Recherche de la vérité*, Eclaircissement XI, *Œuvres*, Vrin III, p. 163 et sv. et *Entretiens sur la métaphysique*, III, VII : « Le sentiment que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc. mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles : parce que, encore un coup, n'ayant point l'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le verbe divin, je ne puis découvrir en la contemplant ni ce qu'elle est, ni les modalités dont elle est capable ; rapports que je sens vivement sans les connaître : mais rapports que Dieu connaît clairement sans les sentir. Tout cela, mon cher Ariste, parce que, comme je vous l'ai dit, je ne suis point ma lumière à moi-même, que ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres, et que Dieu n'a pas trouvé à propos, pour bien des raisons, de me découvrir l'idée ou l'archétype qui représente la nature des êtres spirituels ». On voit que Malebranche renverse la position cartésienne selon laquelle l'âme serait plus aisée à connaître que le corps. Ou plus exactement chacun appréhende l'existence de son âme par sentiment intérieur, mais sans en connaître la nature. On se reportera sur ce point à l'analyse de F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, 1974, p. 91-101.

<sup>119</sup> F. Alquié, DMHD, p. 184. Il n'est pas sûr que F. Alquié donne une solution à la difficulté qu'il signale. Ou plutôt sa "solution" consiste à soutenir qu'il n'y a pas à questionner. Descartes dit-il donne à l'*ego* « tout nu » une préséance sur la pensée qui n'en est que le premier « vêtement » ; la pensée est première *pour nous* ou dans l'ordre de la connaissance, mais l'*ego* est premier *en soi*, dans l'ordre de l'être ou de l'existence. Si donc la pensée est en première personne, c'est en tant qu'acte d'un sujet fondamentalement personnel ; « je suis assuré que je pense parce que la pensée ne peut être séparée d'un moi dont l'existence a d'abord été affirmée. Cela rend vaines les tentatives faites pour ramener le *cogito* à des vérités comme "on pense", "il est pensé", "il y a de la pensée" » (*Œuvres philosophiques de Descartes*, t. II, p. 418, note 4). Il existe une âme personnelle, donc son acte propre, la pensée ne peut être qu'en première personne.

transcendental, et Heidegger la reprend dans son *Nietzsche*<sup>120</sup> au moment où il analyse la structure du *cogito* cartésien qu'il comprend comme *cogito me cogitare* : dans le *cogitare* cartésien, le sujet pensant s'ob-jecte librement le champ où un objet peut apparaître comme lui faisant face et la première personne n'est finalement qu'un autre nom de la liberté de cette libre ob-jection<sup>121</sup>. Là serait la raison ou une des raisons de la mise hors jeu du *cogito* dans *Etre et temps*. Merleau-Ponty écrit dans le cours sur « la philosophie aujourd'hui » qu'il y a, chez Heidegger, un « refus de dire “je”, “sujet”, “conscience” – même purifiés de toute *Verdinglichung* [chosification]... », c'est-à-dire après le passage de Kant ; car même là où le Moi n'est plus compris comme *res* (comme chez Husserl), il demeure selon Heidegger « ... *Aktzentrum* et *Erlebnisse* » et « l'Etre devient non-je, “objet”, lié – l'ipséité devient première par rapport à l'Etre, alors que l'ipséité est indirecte, ne se saisit qu'à partir du monde, comme lieu X d'où le monde est vu... » (NC 96). Merleau-Ponty ne peut pas accepter entièrement cette lecture : si l'*ego* n'est pas *nécessairement* un centre d'actes, il n'est pas *nécessaire* de l'exclure en même temps que la philosophie des *Erlebnisse*.

Une seconde interprétation souligne que la pensée, avant toute réflexion, est présence à soi, qu'elle enveloppe en elle une ipséité et que cette ipséité reçoit son nom de première personne au moment où, avec la première proposition de science (*cogito ergo sum*) surgit l'ordre du discours et le *Je* comme instance de reprise : « Si la formule dans laquelle se recueille l'expérience d'un individu singulier peut être proposée à n'importe qui, c'est qu'avec le *je* elle a dépassé la généralité d'un concept comme le concept d'homme pour aller au fondement linguistique de toute reprise. En se désignant comme *je*, chaque penseur peut proférer sa pensée et chaque locuteur peut se réapproprier le discours tout entier »<sup>122</sup>. La première personne du *cogito*, en son sens complet, serait donc le passage de la présence à soi de la pensée au partage universel de l'intelligible dans une communauté des sujets parlants, où chacun puisse reprendre en son nom propre le discours vrai des autres.

La troisième grande interprétation, celle de Michel Henry, souligne que le *cogitare*, nommant l'apparaître originaire et purement immanent, ne peut pas être d'essence représentative : « *Ego cogito* veut dire que dans le surgissement originel de l'apparaître l'ipséité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure »<sup>123</sup>. Comment l'ego tient-il à l'essence de la phénoménalité originaire ?<sup>124</sup> « La phénoménalisation originelle de la phénoménalité s'accomplit comme ipséité pour autant que l'apparaître s'apparaît à lui-même dans une auto-affection immédiate et sans distance [...] de telle sorte que ce qui l'affecte et se montre à lui, c'est lui-même et non quelque chose d'autre, c'est sa propre réalité et non quelque chose d'irréel »<sup>125</sup>. Le Soi ne peut pas appartenir originellement à la représentation, car la structure de l'opposition, propre à la

<sup>120</sup> Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, II, p. 120 et sv.

<sup>121</sup> L'ouvrage de J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, souvent cité par Merleau-Ponty, relève de cette première interprétation ; la première personne exprime le caractère fondamentalement nôtre, personnel, de l'exercice de la liberté : « La “chose qui pense” se saisit immédiatement comme une individualité, parce qu'elle se saisit immédiatement comme une personne » et en note : « N'oublions pas d'ailleurs que le *cogito* sort du doute [...] et que le doute est l'expression de notre libre arbitre [...] c'est-à-dire de ce qui est en nous le plus proprement nôtre (*lettre à Christine* 20 novembre 1647) donc de plus personnel » (p. 186.)

<sup>122</sup> J.M. Beyssade, PPD, p. 250.

<sup>123</sup> M. Henry, GP, p. 90.

<sup>124</sup> Cette question, montre M. Henry, n'est pas élaborée par Descartes qui « se contente d'un simple constat, aussi insuffisant qu'improprement formulé : “Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer”. Quelle que soit l'importance d'une telle affirmation, l'absence de toute problématique visant à la légitimer, à fonder la co-appartenance à l'auto-apparaître primordial d'un “je” co-apparaissant en lui et lié à lui par quelque raison d'essence, trahit une lacune dont les conséquences se révéleront catastrophiques dans la pensée moderne » (*Incarnation*, p. 95 ).

<sup>125</sup> Id, p. 96.

représentation, est celle de l'altérité. Or la structure de l'altérité ne peut ménager en elle cette auto-affection constitutive du Soi. M. Henry établit donc que « le Soi est un phénomène de la vie, surgissant dans l'intériorité radicale de son auto-affection, en même temps qu'elle, identique à elle ». Le soi, la personne surgit à même l'apparaître originaire, qui est l'auto-affection de la vie.

La lecture de Merleau-Ponty, qui reste sur ce point en esquisse, s'écarte de celles qui viennent d'être rappelées : la première personne du *cogito* n'exprime ni la souveraine liberté de la volonté, ni le sujet de la reprise universelle du discours vrai, ni l'immanence d'une auto-affection primordiale. Elle est cependant consonante à celle de J.M. Beyssade, au sens où seule une première personne, en tant que sujet du discours vrai, peut être *outis*, personne, « quelqu'un qui ne soit rien ».

*Ego sum, ego existo* signifie : « il m'apparaît que... Il y a apparition de quelque chose à moi » : l'*ego* primordial (NC 248) est donc inscrit dans la structure fondamentale de l'apparaître comme tel, il est « être d'apparition, d'*Erscheinung*, à qui il est manifeste que..., ou du moins qui est manifeste à soi, qui n'est pas caché à soi » (NC 257) ; l'*ego* désigne donc la lumière comme « non-dissimulation » (NC 247). Merleau-Ponty ajoute : « ... Ne pas prendre ceci comme *ego* au sens empirique et vague et *sum* aussi. Ces mots sont questions, indices. Il y a moi et il y a *se esse*, et il s'agit de fonder à nouveau ces notions [...] Non-dissimulation, on ne peut pas dire plus : car *ego existo, ego sum*, je ne sais pas *quel* je suis – je sais seulement que ce *reines Für* (Fichte) n'est pas néant et n'est pas être-objet, simple visible » (NC 245). L'*ego* n'est pensable que par une série de négations : il n'est pas ce que nous nous représentons communément sous ce terme : notre identité empirique, la personne psychologique, il n'est pas non plus le pur néant du pour soi (même si il a pour centre un "rien"), il n'est pas non plus 'quelque chose' au sens d'une chose, *res*, ou d'un « en soi opaque » (NC 251) ; s'il est 'quelque chose' c'est au sens plutôt où l'être d'apparition est « pas rien », non pas un être qui repousse le rien hors de lui-même, mais un être qui inclut le rien en son être et qui est, comme le dit aussi Merleau-Ponty, « une « chose vraie, i.e. une vraie chose et une chose de vérité » (NC 251). En outre, « il ne faut pas se figurer cet Ego comme contenant par avance les réponses aux questions réflexives » (NC 248) : il ne doit pas être identifié sans plus avec la première personne linguistique du *cogito* mis en mots dans la réflexion : avant toute parole, la nature pensante n'est *pensante* qu'en qualité d'essence active en première personne, et cette première personne n'est pas simplement de style : « La "nature pensante" que j'aperçois et dégage réflexivement n'est activement pensante que parce qu'elle est mienne, parce qu'elle est prise à l'état naissant, parce que je la suis ou qu'elle est moi ». Ou bien « ... la "vraie signification" de *cogitatio*, la connaissance "innée" que j'en ai, n'est pas par idée, mais parce que "je suis seul à être moi" [...] La *cogitatio* est ce que je comprends en moi, et qui n'est pas faux, mais qui est dérivé de cette constatation ou expérience que je suis inaliénable pour moi » (NC 249). « Je suis seul à être moi », « je suis inaliénable pour moi » : ces propositions désignent le foyer de la flamme comme témoin ultime (NC 267)<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup> Y a-t-il vraiment chez Heidegger « un refus de dire "je" » ? Heidegger établit, dès le § 9 de *Etre et temps*, que le *Dasein* est *je meines*, à chaque fois mien ; il précise au § 25 que « le *Dasein* dans son interpellation première de lui-même dit toujours "c'est moi" », que cette donation évidente du moi à lui-même donne accès à une « phénoménologie formelle de la conscience » qui « possède sa signification architectonique fondamentale » (on peut supposer que cette phénoménologie de la conscience est, en partie au moins, celle dont traitent les analyses du *cogito* dans *Nietzsche II*). Mais Heidegger ajoute que « le "Moi" ne peut être compris qu'au sens d'une *indication formelle* non contraignante de quelque chose qui [...] est peut-être appelé à se dévoiler comme son "contraire" » et que le *Dasein*, bien qu'il soit ou plutôt parce qu'il est « à chaque fois mien » peut ne pas être « lui-même » et n'est le plus souvent pas « lui-même » (*es selbst*). La première personne ne se révèle à elle-même que dans l'être-pour-la mort. Dans les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger écrit : « Le *Dasein* que je suis à chaque fois moi-même est en son être déterminé par ceci que je peux dire de lui : *je suis*, c'est-à-dire je peux mourir » (GA 20, 403). La certitude d'être *moi-même* n'est qu'apparente dans le *cogito* et

4/ Si la *cogitatio* opérante ne peut être séparée de rien, elle ne peut pas être séparée du corps. La seconde définition de l'âme, qui éclaire la *cogitatio* sous l'angle de modes ou d'attributs, tels que le sentir ou l'imaginer, qui ne sont ontologiquement possibles que dans l'union de l'âme et du corps, établit que si le sentir est *cogitatio*, la *cogitatio* est aussi sentir, passe par les yeux : ce sont les yeux, c'est le corps visible qui voit.

Merleau-Ponty montre dans le cours sur *La Nature* que le corps humain présente, chez Descartes, un double statut. Le corps humain est en effet divisible comme les autres modes de l'étendue, et indivisible au double sens où 1/ il est *idem numero* tant qu'il demeure uni à la même âme<sup>127</sup>, 2/ et participe de l'indivisibilité de l'âme qui s'étend à travers tout le corps *vécu*, comme si elle était dans l'espace. Cette extension de l'âme à tout le corps rend bien le corps indivisible, mais au sens seulement du corps vécu par l'âme (CN 38)<sup>128</sup>. Le corps vécu par l'âme n'est pas la vérité de l'union de l'âme et du corps. Selon la vérité, « l'indivisible union de l'âme et du corps ne s'étend plus à tout le corps, mais à un seul point : la glande pinéale » (CN 38), en d'autres termes « il n'y a pas de véritable extension de l'âme dans l'espace », car « l'esprit n'a pas besoin d'avoir des parties pour concevoir les parties du corps »<sup>129</sup>. Ainsi, « le mélange ne va pas très loin » (CN 39). Pour qu'il y ait vraiment mélange, « il faudrait ... non seulement que l'âme se figurât qu'elle descend dans le corps, mais il faudrait aussi que le corps entre dans l'âme. Or cela est impossible pour Descartes » (CN 39).

Ce que Merleau-Ponty soutenait dans le cours sur *La Nature* de 1956-1957 est manifestement nuancé au moment où, trois ans plus tard, il commente les *Méditations* : si vraiment les yeux voient, non l'âme seulement, alors on peut admettre qu'à la faveur de l'espace d'indivision entre immanence et transcendance ouvert par la *Méditation seconde*, le corps entre dans l'âme, âme et corps devenant ainsi indivisibles. Et c'est pourquoi une note de travail du 1<sup>er</sup> février 60 rend hommage à la profondeur de la problématique cartésienne de l'union de l'âme et du corps : « L'idée cartésienne du corps humain en tant qu'humain, non *fermé*, ouvert, en tant que gouverné par la pensée, - est peut-être la plus profonde idée de l'union de l'âme et du corps. C'est l'âme intervenant dans un corps qui n'est pas de l'*en soi* (s'il l'était, il serait fermé comme un corps animal), qui ne peut être corps et vivant – humain qu'en s'achevant dans une vue de soi qui est la pensée » (VI 288)<sup>130</sup>.

---

ne s'établit en sa vérité qu'en tant que je suis mortel : *sum moribundus*. Pour Merleau-Ponty, cependant (en dépit de l'analyse de l'être-pour-la-mort), la *Jemeinigkeit* de *Etre et temps* ne s'élève jamais au rang d'une essence active et d'une véritable première personne : alors que je suis seul à être moi, la *Jemeinigkeit* est « essence participable par les autres *Dasein* » (NC 95). Et Merleau-Ponty précise dans une note de février 1959 (BNF, VIII, 2, 257) : [pour Heidegger] « ma *Jemeinigkeit* est un caractère de mon *Dasein* qui s'exprime aussi bien par le *Tu* que par le *Je* ; c'est une structure indivise entre tel et tel "moi". Mais alors qu'est-ce que cette *Jemeinigkeit*, sinon une essence ? or Heidegger a dit que l'essence du *Dasein* ne se comprend que par son existence. Je suis d'accord pour dire qu'il n'y a pas des monades, qu'il y a une appartenance au même monde etc. - Mais cela même est à connaître par un effort de réflexion qui dévoile l'irréfléchi, comme tension et arrachement, ce qui revient à dire qu'il y a une inhérence à moi de la *Jemeinigkeit* ; sinon ce n'en est pas une ». Ce n'est donc pas dans l'anticipation de la mort mais dans un certain arrachement réflexif au monde que se découvre, selon Merleau-Ponty, une « première personne ». Si le *cogito* est nécessaire à la philosophie, c'est bien parce qu'il est l'expression philosophique de cette « première personne ».

<sup>127</sup> Lettre à Mesland, 9 fév. 1645.

<sup>128</sup> « Le corps unifié n'est pas le corps lui-même, mais mon corps pensé par l'âme ».

<sup>129</sup> M. Guérault, DOR, II, p. 188

<sup>130</sup> Voir aussi VI p. 313 : l'esprit est l'autre côté du corps ; « l'autre côté » veut dire que le corps, en tant qu'il a cet autre côté, n'est pas descriptibles en termes *objectifs*, en termes d'*en soi*, - que cet autre côté est vraiment l'autre côté *du corps*, *déborde* en lui (*überschreiten*), empiète sur lui, est caché en lui, - et en même temps a besoin de lui, se termine en lui, *s'ancre* en lui. Il y a un corps de l'esprit et un esprit du corps et un chiasme entre eux. L'autre côté est à comprendre, non pas comme dans la pensée objective, au sens d'autre projection du même géométral, mais au sens

5/ Enfin cette co-appartenance, dans l'apparaître, de la pensée et de l'être appelle une relecture de la temporalité du *cogito*.

M. Guérault considère que l'inscription de la pensée dans le temps est étrangère à l'essence même du penser : « se concentrant sur elle-même par l'attention et l'abstraction, ma pensée s'aperçoit comme intelligence, pure lumière qui se saisit par une intuition instantanée, indivisible, intemporelle [...] mon existence engendre par la continuelle répétition de ces actes créateurs indivisibles cette durée de mon existence que je me représente d'autre part comme longueur, quantité indéfiniment divisible [...] ma pensée dans le temps est sommation d'intuitions instantanées indivisibles, intemporelles »<sup>131</sup>. Je puis lier la conscience antécédente (irréfléchie) et le *cogito*, mais le *cogito* et sa lumière sont en eux-mêmes étrangers à cette liaison, qui relève de la mémoire.

En revanche, si le *cogito opérant*, comme le pense Merleau-Ponty, n'est ni un fait, ni une essence ou une nature simple absolue, il n'est ni intra-temporel comme un fait, ni intemporel comme une essence, ni même instantané (au sens où l'instantané est l'inscription dans le temps du fait ou dans le temps psychologique de l'intemporalité de l'essence) ; il relève d'une « temporalité épaisse », d'une « liaison intérieure de mon temps, avant l'idée »<sup>132</sup>, il déploie « une simultanéité par l'infrastructure du temps, par *cogitatio* continuée » (NC 256), qui dépasse l'alternative de l'intra-temporel et du « hors du temps ou éternel ». On dira donc plutôt que le *cogito* est une « déchirure du temps qui n'est pas dépassement du temps » (NC 254), « ouverture toujours à refaire (*Einströmung* [flux]) et saisie de mon être comme *cogitatio* continuée » (NC 260) ; le *cogito* est une « permanence de la pensée antérieure dans la pensée suivante », faisant, comme le montre l'Entretien avec Burman, « que je pense penser et que je ne pense pas seulement avoir pensé » (NC 261). Cette temporalité donne à la pensée « d'être accessible à soi, de pouvoir se réitérer, se réfléchir, se contempler, bref d'être pensée » (NC 262), elle lui donne d'être lumière naturelle<sup>133</sup>. Ainsi, dans les *Méditations*, « l'immuable, la conservation devient problème ontologique, au lieu d'être, comme dans les *Regulae*, simple psychologie », l'immuable n'inscrit pas la pensée dans la dimension psychologique de la mémoire, elle l'inscrit dans le registre de l'être ou du monde<sup>134</sup>, et c'est pourquoi il n'est pas pensable en dehors de la cohésion de la pensée et de l'être.

---

d'*Überstieg* [transcendance active] du corps vers une profondeur, une dimensionnalité qui n'est pas celle de l'étendue, et de la transcendance du négatif vers le sensible »

<sup>131</sup> M. Guérault, DOR, I, p. 103.

<sup>132</sup> « ... une pensée traverse le temps du dedans et ne le survole pas » (NC 256).

<sup>133</sup> « La conservation, la pensée continuée devient caractère essentiel de la lumière naturelle, qui n'est plus nature toute donnée, mais nature qui se produit et se reproduit, *vis nativa*, ce que je touche dans mon présent, dans ma présence à moi, c'est cette nature et cette lumière là, cette causalité *in esse*. Le nu n'est qu'habillé, la *cogitatio* qu'en opération » (NC 264)

<sup>134</sup> La notion d'enregistrement dont parle J.M. Beyssade pointe très précisément la difficulté à laquelle se mesure Merleau-Ponty quand il cherche à construire un concept ontologique de la mémoire

## *Conclusion*

Le *cogito* n'a jamais cessé d'être, pour Merleau-Ponty, ce moment où, la lumière naturelle s'éclaire elle-même, c'est-à-dire le passage de l'évidence du monde à la vérité, de l'irréfléchi à la dimension de la réflexion et du concept. Cette situation de passage rend compte du paradoxal dédoublement du *cogito* : *cogito* tacite et *cogito* mis en mots, selon la *Phénoménologie de la perception*, puis *cogito* vertical et *cogito* horizontal, dans les cours du Collège de France.

Le *cogito* n'est donc pas enfermé dans les limites de la philosophie réflexive, il n'est pas inféodé aux présupposés d'une philosophie de la conscience ou de la représentation, il ne perd pas toute validité au moment où ces présupposés sont abandonnés : le mouvement réflexif qui reconduit de la foi perceptive (« il y a ») vers l'apparaître (« il m'apparaît que ») demeure, pour Merleau-Ponty, par-delà les philosophies de la conscience, intrinsèque à l'interrogation philosophique.

Cependant le *cogito* n'a pas exactement le même sens dans l'ouvrage de 1945 et dans les derniers travaux : le *cogito* vertical de 1961 n'est pas identifiable au *cogito* tacite de 1945, comme le *cogito* horizontal n'est pas identifiable au *cogito* parlé. La césure qui les sépare, c'est l'écart entre une phénoménologie de la perception et une ontologie de l'Être vertical.

Toute la problématique de la réflexion et du *cogito* est métamorphosée, à la fin des années 50, par l'émergence du concept de « réflexion charnelle ». L'originalité de la réflexion charnelle se découvre en pleine lumière dans le lien paradoxal des deux formules : « le même en moi est vu et voyant » et « je ne me vois pas même voyant » ; le concept cartésien de la réflexion repose sur l'égalité des deux formules : si le même en moi est vu et voyant, je me vois voyant, le vu et le voyant coïncident dans l'immanence ; à l'inverse le concept merleau-pontien de réflexion les sépare : la première formule n'implique plus la seconde. Et si la réflexion est « épaisse », si vu et voyant ne peuvent coïncider dans l'immanence, si je ne me vois pas voyant, alors la vérité ou la lumière naturelle n'est plus une pure clarté sans aucune ombre, milieu diaphane et transparent ; on décèle obscurité en elle comme dans une flamme : la vérité n'est pas séparable de la non-vérité, sans que le lien indéchirable de la vérité et de la non-vérité nous sépare de la vérité.

Au moment où la réflexion charnelle (la réversibilité de la chair) se précise comme constitution ultime de l'être, la réflexion philosophique est elle-même profondément transformée : elle partage avec la réflexion charnelle ce caractère fondamental d'être une non-coïncidence du réfléchissant et du réfléchi, ou plutôt d'être une coïncidence (à vrai dire toujours inchoative, jamais achevée) dans une autre dimension. Cette autre dimension est l'eidos ou l'essence active, la membrure invisible du visible. Dans la réflexion charnelle de la perception, la membrure reste *ensevelie* dans le visible dont elle régit secrètement la manifestation. Par le travail d'expression, l'eidos monte à la lumière en devenant la loi invisible du tableau, du poème ou de l'œuvre philosophique.

Que devient le *cogito*, en régime de réflexion charnelle ?

Affranchi de substance pensante (et de la prétention à l'immanence qu'elle désigne), le *cogito* désigne le phénomène originaire du monde, c'est-à-dire le monde même, en tant qu'il se phénoménalise et se pense en moi. Le *cogito* n'est donc pas *ma* réflexion, *mon* acte, il est l'Être comme réflexion (ou *Selbstung*) ou la réflexion comme Être, ou plutôt il est une saisie conceptuelle de cette réflexion intérieure à la texture charnelle de tout ce qui est.

Cette saisie conceptuelle pas séparable d'une certaine suspension de l'attitude naturelle, que l'on peut appeler à la suite de Husserl, réduction. Que le *cogito* vertical désigne le phénomène originaire du monde ne veut pas dire qu'il serait d'emblée révélé à lui-même ; au contraire, il demeure étranger à l'attitude naturelle, qui est naturellement objectivante et réaliste, et ne se révèle qu'en régime de réduction ; la réduction qui révèle



le *cogito* ou l'ouverture au monde est certes une opération philosophique ; mais elle est aussi présente et opérante en tout mouvement vers l'expression. Le peintre formule la réduction qui le conduit vers les membrures invisibles de son ouverture à l'Être au moment où il dit : « le paysage se pense en moi et je suis sa conscience ».

Accompagnant la réduction en laquelle il se révèle, le *cogito* accompagne les multiples feuillets de l'être que la réduction met à jour. Il désigne alors le champ entier de l'expérience, différenciée et articulée par les « existentiels »<sup>135</sup> de notre ouverture à l'Être ou bien par les essences actives de l'Être perçu, exprimé et pensé.

Par suite le *cogito* peut aussi désigner la « pensée fondamentale », le *je* pensant institué sur le *je percevant* et le *je* parlant, comme l'ouverture au monde du plus haut degré, celle qui se découvre au moment où la réduction ultime reconduit en boucle au phénomène originaire, à la thèse du monde, non plus seulement vécue comme monde, mais pensée comme Être ; le *cogito*, cette première personne qui n'est personne, mais qui ne peut être personne que dans le milieu intersubjectif le plus délié et le plus différencié, se confond alors avec l'ouverture intersubjective à l'universel et à la vérité.

Tel est le concept du *cogito* que Merleau-Ponty retrouve et approfondit dans sa lecture des *Méditations* de Descartes.

Toute la force de cette lecture est de montrer comment se distinguent et s'opposent, dans les *Méditations*, deux figures de la vérité : l'une est la vérité selon les *Regulae*, la vérité selon la distinction et selon la première des distinctions, celle qui régit toutes les autres : la distinction du sujet et de l'objet, séparés autant que liés par l'intentionnalité. Ce premier régime de la vérité, la vérité en tant que certitude de la représentation, est brisé par le doute méthodique. Celui-ci renverse la lumière naturelle en nature contingente, abolit la structure transcendantale de la pensée qui s'effondre alors en un pur fait opaque à soi-même, cette nature mienne qui peut avoir été créée telle que je me trompe toujours. Le second régime de la vérité, la vérité du *cogito*, la vérité originaire, surgit de l'ébranlement de la vérité selon la représentation ou la distinction du sujet et de l'objet. Le *cogito* surgit au moment où le sujet philosophant comprend que les deux termes de l'alternative entre lesquels il doit choisir : ou bien la pensée comme pensée naturante, transcendance et vérité, ou bien la pensée comme pensée naturée, fait opaque et immanence aveugle, sont comme avers et revers, de telle sorte que chaque terme implique l'autre et y renvoie, dans un balancement sans fin qui est la diplopie de l'ontologie. Le *cogito* neutralise ce balancement en désarmant la source, qui est l'opposition (en vérité la fausse opposition) de l'immanence et de la transcendance, ou de l'intériorité et de l'extériorité ou de l'essence et du fait. Cette opposition est neutralisée au moment où l'annulation réciproque de l'immanence par la transcendance et de la transcendance par l'immanence découvre la figure initiale de la vérité : la vérité intrinsèque de l'apparaître, tel qu'il se donne au soi comme témoin ultime. Le *cogito* est une « épochè qui renonce à la distinction immédiate du vrai et du faux », à la vérité selon la représentation claire et distincte, il devient ainsi une « ostension du vrai par soi, de la "chose vraie" par elle-même » (*NC* 267) ; il accède ainsi pour la première fois au phénomène originaire, l'ouverture du monde (*l'Offenheit*), toujours déjà donnée, toujours déjà dissimulée. Ainsi compris, le *cogito* n'est plus seulement un moment dans l'ordre des raisons, une phase dans une procédure dont la conclusion serait le rétablissement définitif de la vérité au sens de la représentation claire et distincte ; il détermine une fois pour toutes notre intelligence de la phénoménalité et de la vérité : le *cogito* vertical ne peut être séparé de rien, il est le monde qui se pense à travers mes yeux qui le voient ou mes mains qui le touchent, il est une nomination de ce phénomène originaire qui unit indivisiblement l'« être spontané » et l'« être-soi » (*VI* 247). Le *cogito* nous apprend qu'il n'y a rien au-delà du tissu indéchirable de l'être et du néant, de l'être et de la pensée, des choses et du soi.

Mais ce *cogito* vertical est une figure paradoxale et labile de notre être au monde. Il est la lumière originaire, qui délivre toute compréhension, mais il ne se comprend pas lui-

---

<sup>135</sup> *VI* 225, 245 285, 287

même, il ne peut se comprendre et se concevoir qu'en exerçant sur soi une reprise réflexive ; cherchant à se comprendre, à se dire, à s'établir en thèse ou en énoncé, il « cristallise » en une « nature pensante » que Merleau-Ponty appelle *cogito* horizontal ; l'« être-soi » sort dès lors de son indivision avec l'« être spontané ». L'idée d'une immanence à soi de l'être pensant vient au jour. Cette immanence est moins fautive que seconde et abstraite. Ou plus précisément, elle est vraie tant qu'elle ne prétend pas se délier du monde ; le *cogito* horizontal n'est pas détaché du monde ; il ne l'est pas davantage que le *cogito* vertical : le *cogito* horizontal aussi *est* son ouverture au monde, mais il l'est d'une autre façon que le *cogito* vertical : son ouverture au monde peut être décrite, en langage cartésien, comme une *vis nativa* de produire toutes les idées à partir de son propre fond ; elle peut être décrite, en langage leibnizien comme la situation d'une monade qui serait sans porte ni fenêtre mais qui serait pourtant « grosse » du monde en contractant dans l'unité simple de sa représentation l'univers entier. Enfin elle pourrait être décrite en termes d'intentionnalité, d'ek-stase ou de transcendance active, mais à la condition que nous gardions conscience qu'il s'agit d'une expression seconde du phénomène originaire et que cette reprise devient illusoire au moment où elle oublie sa secondarité. En ce sens on pourrait soutenir que la subjectivité n'est ni une clé de voûte, ni une illusion : elle n'est rien de plus ni rien de moins qu'un mode historial de reprise du phénomène originaire, inséparable du travail d'expression.

Le *cogito* vertical n'est donc pas la vérité du *cogito* horizontal ni, à l'inverse, le second la vérité du premier. La vérité originaire serait plutôt le passage constant du *cogito* vertical en *cogito* horizontal, dans l'essai de se comprendre et de se dire, et la rectification constante du *cogito* horizontal par le *cogito* vertical. Le *logos endiathetos* appelle et rectifie sans cesse le *logos prophorikos*. La réversibilité du *cogito* vertical et du *cogito* horizontal est donc inséparable du travail d'expression.

Quel est le sens philosophique du retour au phénomène originaire, que seul peut recueillir le travail d'expression ?

Les analyses précédentes ont montré d'abord toute la difficulté de ce retour, c'est-à-dire de la réduction qui en est le vecteur.

La véritable réduction, telle que Merleau-Ponty l'a comprise (et telle qu'il la voit se pratiquer par exemple dans le travail du peintre) suspend, en même temps que le réalisme de l'attitude naturelle, les deux « positions » qui l'accompagnent dans la réflexion philosophique (là même où la philosophie se présente comme le refus de l'attitude naturelle) et qui sont chacune l'envers et le contrepoint de l'autre : la première affirme que le sujet est l'immanence à soi de la *res cogitans*, la seconde qu'il est une transcendance active portant l'ouverture et la transcendance du monde. Ces deux conceptions du sujet s'opposent, mais comme elles sont chacune l'envers de l'autre, elles sont profondément solidaires. Ainsi la critique de la première par la seconde ne fait que réaffirmer leur présupposé commun : plus la pensée est radicale dans sa critique de l'immanence, plus elle s'affirme comme transcendance active, en soutenant qu'il n'y a pas d'autre immanence que la transcendance ou les procédures transcendantales de l'ouverture du monde, plus elle fixe le sujet dans sa crampe réflexive. Le criticisme qui refuse toute immanence au sens de la réification de l'âme fonde la problématique de la constitution transcendantale du monde. Husserl reconnaît en Kant la perpétuation de l'attitude naturelle (en particulier dans la compréhension kantienne non transcendantale de la passivité), il radicalise donc la fonction transcendantale de la subjectivité et amenuise par là ce qui pouvait subsister, chez Kant, d'immanence non critiquée. Sartre reproche à Husserl son idéalisme et entend achever une fois pour toutes la suppression de l'immanence en pensant le pour soi comme néant c'est-à-dire comme strictement égal à son ouverture au monde. Heidegger, dans *Être et temps*, fait valoir que la subjectivité des modernes est un avatar de l'*ousia* des Grecs et que la subjectivité, pensée en sa vérité, c'est-à-dire au-delà de son concept moderne, est le *Dasein* qui existe comme être au monde par le jeu concertant des trois ek-stases du temps. La transcendance active du sujet se radicalise, l'immanence s'amenuise jusqu'à l'exténuation. Avec la pensée de Merleau-Ponty se dessine alors une sorte de tournant : lorsque la transcendance a épuisé son

contrepoint d'immanence, le Soi ne peut plus se comprendre comme transcendance active, il retrouve, dans la plus simple perception, une transcendance dont il n'est pas l'auteur, une transcendance intraontologique qui se confond avec son ouverture et son appartenance au monde. On passe de ce que Merleau-Ponty appelle parfois « pseudo-transcendance ou Ek-stase » (NC 104) au sens vrai de la transcendance qui désigne l'ouverture comme réflexion charnelle, réversibilité, recouvrement dans l'écart du voyant et du visible.

Telle est la situation qui grève la *Phénoménologie de la perception*. Elle est déchirée entre le projet moderne d'épuisement de l'immanence au profit d'une transcendance active (qu'elle voit se déployer magistralement chez Husserl, Sartre et celui que Merleau-Ponty appelle à la fin des années 50 « le premier Heidegger ») et un sens très aigu du « tournant » auquel peut conduire cet amenuisement, un tournant qui, à vrai dire, n'est pas un événement philosophique à venir, mais qui est déjà là, déjà accompli dans la plus simple perception, si du moins nous savons en accompagner ou en recueillir le logos immanent. L'ouvrage de 1945 est déchiré entre la mise au jour du phénomène originaire (pensé comme l'accouplement du percevant et du perçu) et la réflexion conceptuelle du phénomène originaire en termes de transcendance active. De là vient un certain embarras du chapitre sur la temporalité, qui reproche à Heidegger d'avoir subordonné la temporalité à la « spontanéité » de la « décision résolue », mais qui ne donne pas un concept articulé de cette 'passivité' qui affecte le temps et le sépare de toute spontanéité.

La méditation des derniers travaux de Husserl et du second Heidegger a sans doute permis à Merleau-Ponty de mûrir ce que la *Phénoménologie de la perception* annonçait et d'accomplir le tournant au delà de la transcendance active. Mais on ne saurait surestimer l'importance de la lecture de Descartes. Son concept ultime de la réduction et du *cogito*, Merleau-Ponty le construit dans le commentaire des *Méditations*. Le Descartes des *Méditations* n'a pas su, sans doute, séparer le sujet transcendantal et l'homme dans le monde ou la pensée naturante et la pensée naturée. On peut comprendre cette situation comme une faiblesse, mais on peut aussi la comprendre comme une force singulière transmise à notre propre pensée. La naïveté de Descartes est heureuse, elle nous fait voir que la prétention de séparer le naturant et le naturé est peut-être l'illusion par excellence de la réflexion, l'illusion de la subjectivité.

Le retour au phénomène originaire, à l'Être vertical ou au *cogito* vertical donne à penser que la vérité n'est pas séparable de la non-vérité. La lumière naturelle émerge d'un foyer qu'elle ne connaît pas, elle n'est pas une pure lumière, mais lumière mêlée d'ombre : le voyant, engagé dans une réflexion « épaisse », ne peut être entièrement visible pour lui-même ; son être visible, hors duquel il ne serait pas voyant, est toujours d'abord un être visible pour les autres ; il ne peut pas êtreindre dans ses mains la source de sa propre lumière.

Et c'est pourquoi la cité des hommes ne peut pas connaître la *pax mathematica* dont rêvaient Descartes ou Leibniz : l'accord rationnel de tous sur un objet rationnellement constitué. Si le sujet transcendantal est identique à l'homme dans le monde, l'universel ne peut être établi devant nous, en objet, par un travail de constitution ; il ne peut être qu'institué, latéralement, pas à pas dans la patience de l'intersubjectivité, sur l'assise d'une vie généralisée qui est toujours d'abord la nôtre : « Le doute et le désaccord sont des faits, mais aussi cette étrange prétention que nous avons de penser vrai, notre pouvoir de passer en autrui pour nous juger, notre besoin de faire reconnaître par lui nos opinions et de justifier devant lui notre choix, en un mot l'expérience d'autrui comme alter ego au milieu même de la discussion ».

Ce passage de nous en autrui comme d'autrui en nous dans l'édification commune de la vérité ou de l'universel fait de nous des personnes qui ne sont « personne ». Ce terme de « personne » présente en effet trois sens chez Merleau-Ponty.

En un premier sens, issu de la *Phénoménologie de la perception*, *personne* désigne le « centre » de la subjectivité, « l'anonyme », au sens de « l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose » (VI

299). Merleau-Ponty n'a jamais renoncé à penser un centre ultime de la phénoménalité qui serait l'« l'abîme du soi », selon la formule du livre de 1945, reprise plus tard dans la Préface de *Signes* : « il n'y aurait rien s'il n'y avait cet abîme du Soi... » ; et il s'accorde avec Sartre sur ce point, bien qu'il souligne aussi constamment que « la négativité [est] insaisissable bien entendu en personne, puisqu'elle n'est rien » (VI 299).

Dans la mesure où cet abîme du soi, qui est l'invisible originaire, est insaisissable, *personne* désigne aussi et d'abord la toute première effectivité phénoménologique de l'abîme du soi : la généralité de la vie perceptive, « le soi de la perception comme "personne" au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'a pas encore tracé son sillage » (VI 254). *Personne* désigne alors l'ouverture par le corps au monde, pour autant que cette ouverture reste inarticulée dans une vie anonyme ou généralisée.

*Personne* désigne enfin et surtout un second degré de l'effectivité phénoménologique de l'abîme du soi, accompagnant le travail d'expression, les œuvres de culture et la recherche de la vérité. Et ce second degré nous fait pour ainsi dire revenir vers l'invisible primordial de l'abîme du soi. Merleau-Ponty a dit dans un cours inédit que le « passage à l'être de culture » « implique l'avènement de quelqu'un qui ne soit rien ». Ce « quelqu'un qui ne soit rien » désignerait assez bien le sujet de l'expression, et, parmi ses multiples figures, le sujet philosophe, s'il est vrai que « la philosophie comme interrogation [...] ne peut consister qu'à montrer comment le monde s'articule à partir d'un zéro d'être... ». Loin d'être une condition transcendantale toujours déjà présente et opérante, ce zéro d'être, qui est l'effectivité phénoménologique de l'abîme du soi dans l'univers de l'expression et de la vérité, est une conquête du *logos prophorikos* : « quelqu'un qui ne soit rien » n'apparaît qu'à travers une articulation fine et différenciée du champ de l'expression, là où les humains découvrent que leur accomplissement est aussi leur effacement dans l'édification commune de la vérité au sens d'un « acquis pour toujours ». Il est vrai qu'une certaine réflexion risque de figer la pensée en solipsisme et que « la vision fait ce que la réflexion ne comprendra jamais : que le combat quelquefois soit sans vainqueur, et la pensée désormais sans titulaire » (S 24). Mais il est une autre réflexion que celle de l'analyse réflexive, une réflexion qui retrouve l'esprit de la vision et qui est opérante dans l'œuvre d'art comme dans l'interrogation philosophique. Nous devenons « quelqu'un qui ne soit rien » au moment où la création ne veut être rien d'autre qu'une « structure du vide » emplie de la lumière du monde. La pensée sans titulaire et sans vainqueur n'est plus alors la confusion de la vie généralisée, mais l'empiètement des œuvres de culture et de leurs auteurs dans la vie universelle. L'abîme du soi n'est plus la condition transcendantale de la vérité, formulée de façon abstraitement universelle (l'anonyme, au double sens de la généralité absolue et de l'individualité absolue), il est devenu la création commune de la vérité et de la justice dans l'universel concret de l'œuvre de culture.