OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	Que vent dire le Cogito? : La définition du Cogito chez Merleau-Ponty et Henry
Author(s)	Kawase, Masaya
Citation	メタフュシカ. 2001, 32, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66654
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Que veut dire le Cogito?
—La définition du Cogito chez Merleau-Ponty et Henry—[1]

KAWASE Masaya

Comment définir le Cogito, c'était, pour Merleau-Ponty ainsi que pour Michel Henry, un problème se situant à la base de leur philosophie. Chez Merleau-Ponty, ce problème a été étudié, en prenant de multiples formes, jusqu'à son œuvre posthume *Le visible et l'invisible* et, chez Henry, il se rattache directement au concept capital de sa philosophie: l'«immanence». Mais il est impossible de parcourir tous ces problèmes dans le présent travail. Il s'agit ici de traiter de *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty et de *Généalogie de la psychanalyse* de Henry, et nous allons voir dans ces ouvrages comment ils interprètent le Cogito cartésien et présentent leur propre définition du Cogito. Ce qui attire notre attention dans cette réflexion, c'est que, en dépit de la différence entre leurs interprétations du Cogito cartésien, il y a une certaine affinité entre leur propre définition du Cogito[2]. Mais, malgré cette affinité, ou plutôt sous cette affinité superficielle, nous pouvons entrevoir la différence essentielle entre leurs problématiques. En faisant ressortir cette différence essentielle, nous allons ici rechercher, dans l'argumentation henryenne, la profondeur de la définition de l'essence du Cogito et de la subjectivité.

1 Cogito cartésien selon Merleau-Ponty et sa définition du Cogito

Pour examiner ces problèmes, envisageons tout d'abord la définition du Cogito chez Merleau-Ponty. Nous voulons clarifier, en considérant sa critique du Cogito cartésien, la façon dont il comprend le Cogito et la dimension de la subjectivité

1 Ce texte est la version française un peu modifiée d'une partie de ma thèse présentée à l'Université Ritsumeikan à Kyoto Japon en 1998.

2 Cf. Jean-Luc Marion, "Générosité et phénoménologie, Remarque sur l'interprétation du cogito cartésien par Michel Henry" in *Etudes philosophiques* 1, P.U.F. 1988

dans laquelle il situe la certitude. Nous pourrions trouver la caractéristique de l'interprétation du Cogito cartésien par Merleau-Ponty dans sa phrase suivante: «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» (PP429). Selon Merleau-Ponty, Descartes pense que «l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision, considérée comme simple pensée de voir, ne l'est pas» (PP430), et il voit la certitude du Cogito dans cette «pensée de voir». C'est justement sur ce point que Merleau-Ponty dirige sa critique. C'est-à-dire que Merleau-Ponty critique la définition du Cogito comme «pensée de voir» et conteste le fait que l'expérience de la certitude puisse être fondée sur ce Cogito. Selon Merleau-Ponty, la pensée de voir peut avoir deux sens. Il est possible de l'entendre, d'une part, comme «impression de voir», et d'autre part, comme «conscience que nous aurions de notre pouvoir constituant» (ibid). Mais si la pensée de voir était comprise comme impression de voir, la certitude ne serait que celle qui s'appuie sur la certitude de la vision en réalité. Car, pour avoir l'impression de voir, il faut que nous fassions l'expérience de la vision en réalité avant cette impression, et que, sur la base de cette expérience, nous prenions les impressions données par cette expérience pour l'impression de voir. Il pense que la certitude de l'impression de voir n'est que la certitude de la possibilité que cette impression ressemble à la vision en réalité, et que, après tout, cette certitude d'une telle possibilité n'est que la possibilité d'une certitude dans la vision en réalité (ibid). Par contre, si l'on entend la pensée de voir comme l'acte d'un esprit qui habite et constitue le monde, on ne peut pas signifier par là l'incertitude de l'existence du monde. Il serait effectivement contradictoire d'affirmer que c'est l'esprit qui constitue le monde, mais qu'il ne peut le savoir qu'incertainement. En effet, «la certitude que j'ai des prémisses transcendantales du monde doit s'étendre jusqu'au monde lui-même» (ibid). «Ainsi, en quelque sens qu'on la prenne, la "pensée de voir" n'est certaine que si la vision effective l'est aussi» (PP431), et par conséquent, Merleau-Ponty affirme que la certitude de la pensée de voir se réduit à la certitude de la vision effective et s'appuie sur celle-ci.

Mais il reste encore une chose discutable, si nous nous demandons maintenant comment Merleau-Ponty comprend la vision ainsi définie et où il trouve le

fondement de sa certitude. Selon Merleau-Ponty, «la conscience que j'ai de voir ou de sentir, ce n'est pas la notation passive d'un événement psychique fermé sur lui-même et qui me laisse incertain en ce qui concerne la réalité de la chose vue ou sentie; ce n'est pas davantage le déploiement d'une puissance constituante qui contiendrait éminemment et éternellement en elle-même toute vision ou sensation possible et rejoindrait l'objet sans avoir à se quitter, c'est l'effectuation même de la vision» (PP431-432), c'est-à-dire l'acte de voir lui-même. La «pensée de voir» n'est pas autre chose que l'«acte de voir» et «je m'assure de voir en voyant ceci et cela» (PP432). Mais le fait que la pensée de voir ne fasse qu'un avec l'acte de voir signifie qu'elle est prise pour un mouvement de transcendance. Autrement dit, la vision, contenant en elle-même la certitude que j'ai de voir, est comprise comme «mon ouverture primordiale à un champ de transcendances», c'est-à-dire comme «extase» (ibid). Voir signifie transcender hors de soi, dans la chose vue. Il ne saurait donc être question de mettre à part l'acte de voir et le terme sur lequel il porte, ils ont nécessairement la même modalité existentielle (PP429). Mais si la pensée de voir est assimilée à l'acte de voir, on ne peut pas la comprendre comme mouvement de s'échapper complètement dans la chose vue. Car cette idée que la vision ne fait qu'un avec la pensée de voir a sa signification positive dans cette affirmation qu' «il lui est bien essentiel de se saisir» (PP432), et on ne peut donc pas la prendre comme s'échappant toujours et ne se possédant jamais. C'est pourquoi Merleau-Ponty dit qu' «il lui est essentiel de se saisir dans une sorte d'ambiguïté et d'obscurité» (ibid). En d'autres termes, il voit l'essence de la perception dans le fait qu'elle se saisisse en s'échappant, et c'est dans cette perception ainsi définie qu'il constate le Cogito. C'est-à-dire que Merleau-Ponty ne le retrouve pas dans la conscience thétique de l'acte, mais dans l'acte lui-même. Chez Merleau-Ponty, le Cogito en tant qu'acte même est compris à la fois comme se possédant et comme s'échappant dans l'objet; il est pris pour «le mouvement profond de transcendance» qui a «le contact simultané avec mon être et l'être du monde» (ibid). On ne peut donc plus tenir le Cogito pour «la possession de la pensée claire par elle-même» (ibid). Le Cogito n'est pas l'acte transcendantal de l'esprit qui possède complètement sa propre expérience dans la transparence, mais plutôt le phénomène dans lequel le sujet enraciné dans l'empirique possède

à la fois lui-même et les objets du monde. Le Cogito est pour ainsi dire le mode du sujet qui ne possède lui-même et le monde qu'insuffisamment. Merleau-Ponty refuse l'idée selon laquelle le Cogito est la pleine possession de soi-même (ibid) et l'«absolue coïncidence de moi avec moi» (PP439); il le comprend plutôt comme expérience où «je ne me touche qu'en me fuyant», comme expression de l'«unité ouverte» (PP465) de la subjectivité et de sa «faiblesse interne» (PPVII,489), et ainsi il en retrouve l'essence dans le mode du sujet qui ne coïncide jamais complètement avec lui-même.

Mais une telle définition du sujet ne signifie-t-elle pas le découpage du lien entre nous et nous-même? Il semble que rejeter la pleine possession de soi-même revienne à affirmer que ma propre expérience est pour moi-même toujours douteuse et que je ne peux pas m'en assurer, et en fin de compte à rendre impossible le Cogito (PP437-438). Et pourtant, selon Merleau-Ponty, c'est plutôt la définition du Cogito comme pleine possession de soi-même qui le rend impossible. Il pense que l'interprétation du Cogito en tant que conscience thétique, telle que la pensée de voir ou la pensée de douter, remplace la certitude qui s'établit dans un acte de voir ou de douter par l'incertitude. Par exemple, prenons le cas où je donne une certitude au fait que je perçoive un cendrier par la conscience thétique de cette perception. D'après l'interprétation de Merleau-Ponty, Descartes affirme que la vision d'un cendrier n'est pas certaine, mais la pensée de le voir l'est. Mais si la perception posant un cendrier comme objet est incertaine et peut être mise en doute par la pensée réflexive, d'autant que cette dernière —à savoir le doute de la perception— pose à son tour cette perception comme objet, on pourrait encore supposer la pensée réflexive supérieure à ce doute de la perception, et celle-ci pourrait être mise en doute et déterminée comme incertaine par cette nouvelle réflexion. Même si l'on doutait de la perception d'un cendrier pour s'assurer de l'existence du sujet, ce doute serait mis en doute à son tour, et ainsi de suite, ce processus ne ferait que tomber dans une régression éternelle (PP439). Définir le Cogito comme pensée de voir ou pensée de douter, c'est le comprendre en tant que mouvement de la pensée ne pouvant jamais sortir de l'incertitude, et ainsi, contrairement à notre première supposition, c'est cette définition du Cogito qui le rend impossible. Or, à l'opposé de la définition du Cogito qu'il assigne à

Descartes, Merleau-Ponty insiste sur le Cogito dans l'acte, la certitude de l'acte lui-même. C'est-à-dire qu'il pense qu'il n'y a d'autres manières de faire cesser tout doute à l'égard de ces propositions «je perçois», «je doute» que de percevoir et douter effectivement (PP438-439). Ainsi, ce n'est pas l'acte qui n'est pas certain et la pensée de l'acte qui l'est, mais c'est la certitude de l'acte qui assure celle de la pensée de l'acte. «Mon amour, ma haine, ma volonté ne sont pas certains comme simples pensées d'aimer, de haïr ou de vouloir, mais au contraire toute la certitude de ces pensées vient de celle des actes d'amour, de haine ou de volonté dont je suis sûr parce que je les *fais*.» (PP438) Comme «celui qui doute ne peut pas, en doutant, douter qu'il doute» (PP457), il y a, dans un acte, une certitude qui n'est jamais réduite à la pensée de cet acte, et c'est dans ce caractère de l'acte que Merleau-Ponty trouve la possibilité du Cogito. Pour moi qui fais un acte, si mon existence est certaine, c'est que je suis lié avec moi-même non pas par la pensée de cet acte, mais par cet acte même (cf. PP438), et c'est dans ce lien avec moi-même dans un acte que Merleau-Ponty voit la certitude du Cogito.

Mais cette compréhension du Cogito comme lien avec soi-même non pas dans une pensée, mais dans un acte, nous obligerait à modifier le statut même du Cogito. Plus précisément, il semble que la proposition «je pense» ne subsiste plus chez Merleau-Ponty telle qu'elle a été comprise par Descartes. Selon Merleau-Ponty, «la seule proposition absolument certaine et devant laquelle le doute s'arrête parce qu'elle est impliquée par lui, est: "je pense"» (PP458). Mais, comme il l'ajoute juste après, cette proposition «je pense» n'est pas entendue dans le même sens que chez Descartes, mais dans le sens de «quelque chose m'apparaît» (ibid), ou encore, «je pense en général» (ibid, PP463). Quel que soient la perception, le sentiment, le doute, il est possible de douter qu'ils soient la perception, le sentiment, le doute de telle ou telle chose, mais il n'est pas possible de douter, en éprouvant cette perception, ce sentiment, ce doute, que la chose sur laquelle ces actes portent m'apparaisse, c'est-à-dire de douter que je pense en général. C'est dans ce «je pense en général» que Merleau-Ponty trouve la certitude absolue. Il considère que «mes pensées particulières» (PP459), qui posent des objets particuliers comme tels, peuvent être mises en doute par la pensée réflexive, mais que «ma pensée en général» (ibid) qui rend possible ces pensées particulières en faisant

apparaître «*quelque chose en général*» (PP454) ne peut pas être mise en doute, parce que le doute de cette pensée en général, en tant qu'il est une des pensées particulières, présuppose déjà la pensée en général. Nous pouvons donc dire que Merleau-Ponty considère le «je pense» non pas comme «pensée de voir», «pensée de douter», mais comme état dans lequel quelque chose m'apparaît, autrement dit, non pas comme pensée de l'acte, mais comme pensée en tant qu'acte même, et qu'il redéfinit le Cogito, qui passe chez Descartes pour une connaissance, comme vécu (cf. PP436). Mais cette redéfinition du Cogito exigerait de redéterminer également le concept de certitude. La certitude dont parle Merleau-Ponty, ce n'est pas la certitude de la pensée de voir, mais la certitude originelle qui la fonde, qui n'est prouvée ou mise en doute qu'après coup par la pensée thétique, ou encore qui est appelée «opinion originaire» (PP454). Dans la mesure où cette opinion originaire et quelque chose en général qui lui apparaît sont en deçà de la pensée thétique qui les affirme ou les nie, elles ne sont ni certaines, ni incertaines au sens empirique, mais elles sont le fondement de tous les jugements possibles sur lesquels s'appuient la certitude et l'incertitude au sens empirique. En tant qu'elle fonde la certitude prêtée à Descartes, cette certitude se trouvant dans l'opinion originaire et quelque chose en général est considérée comme le fondement de la certitude cartésienne et comme la certitude originaire. En trouvant le Cogito dans l'acte même, Merleau-Ponty semble prendre la certitude à un niveau plus originel.

2 Le Cogito cartésien selon Henry

En remettant à plus tard d'envisager la définition merleau-pontienne du Cogito qui est faite par la critique du Cogito cartésien, nous allons tout d'abord examiner si l'interprétation du Cogito cartésien par Merleau-Ponty est exacte. Descartes comprend-il réellement le Cogito au même sens que Merleau-Ponty l'interprète? Répondons à cette question en suivant l'interprétation du Cogito cartésien chez Henry. «Le cogito trouve, dit Henry dans *Généalogie de la psychanalyse*, sa formulation la plus ultime dans la proposition *videre videor*: il me semble que je vois» (GP24). Selon Henry, là où l'on trouve cette proposition chez Descartes, c'est dans la démarche de pensée suivante. Comme méthodologie, Descartes a douté de tout.

C'est-à-dire, il a douté de cette terre où il marchait, de sa chambre et de tout ce qu'il y voyait, du monde entier enfin, parce qu'ils ne sont peut-être qu'illusion et songe. Mais, pour lui qui doutait, même si toutes les choses qui lui apparaissaient étaient fausses, les voir, les entendre, les sentir semblait être certain. Descartes a pourtant douté de tout ce qui appartient au monde, il a donc douté de son corps, de ses jambes et de ses yeux. Que signifie alors voir, entendre, sentir pour un être qui n'a point de corps? Mais, «à tout le moins, dit-il ici, il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe»: «at certe videre videor, audire, calescere» (GP24-25). Selon Henry, c'est cela qui demeure au terme de l'*épochè* cartésienne (GP25), et Descartes y trouve la certitude dont on ne peut jamais douter. Et pourtant on ne peut pas prendre ce *videre videor* comme pure vision faisant abstraction de toute relation à des yeux, à un corps et réduite à elle-même. Car, s'il en était ainsi, de même que la pure vision subsiste comme telle, à titre de «phénomène», ce qui est vu en elle, c'est-à-dire l'apparence qui lui apparaît, demeurerait au même titre, à savoir, à titre de donnée indubitable. Mais en réalité, ce que je vois peut ne pas être tel que je crois le voir, et il s'ensuit que nous ne pouvons pas affirmer la certitude de la vision elle-même (ibid). Selon Henry, Descartes a mis hors jeu la pure vision par son *épochè* parce qu'elle est douteuse. Phénoménologiquement parlant, il délaisse l'ob-jection de l'horizon pur qui permet celle de ce qui est posé et placé devant, et celle des visibles particuliers, autrement dit il délaisse «l'ouverture de l'ouvert comme différence ontologique sur laquelle se fonde toute présence ontique» (GP26). Ce qu'il met ici entre parenthèses, c'est l' «*ek-stasis*» comme «condition de possibilité du *videre* et de tout voir en général» (ibid), et il cherche le fondement de la certitude dans une autre dimension que l'*ek-stasis*.

Descartes prend-il alors, comme Merleau-Ponty, le *videre videor* pour la «pensée de voir», c'est-à-dire pour «je pense que je vois» (GP28)? Selon Henry, on ne peut pas l'affirmer, parce que comprendre le *videre videor* comme «je pense que je vois», ce n'est que redoubler le *videre* dans le *videre videor* par l'autre *videre*, et donc, loin d'écarter l'incertitude de la vision, c'est tout simplement la redoubler (GP27). Bien que ce que Descartes confie au *videor* dans le *videre videor* soit «la possibilité de s'auto-fonder» et «la tâche de s'auto-légitimer» (ibid) selon lesquelles

on peut affirmer que même si la vision est douteuse, au moins est-il certain qu'elle existe, si l'on prenait le *videre videor* pour le redoublement de la vision, cela ferait revenir la démarche cartésienne du doute à son point de départ. Interpréter le *videre videor* comme «je pense que je vois», c'est-à-dire, le *videor* comme *cogitatio* qui vise le *cogitatum* en tant que *videre*, c'est substituer l'incertitude de voir à la certitude primitive de la «pensée» et enfin «ruiner définitivement le *cogito*» (GP28). Ce que nous devons plutôt reconnaître dans le *videre videor*, c'est l'hétérogénéité structurale du *videor* au *videre* et l'impossibilité de réduire la semblance qui habite le *videor* à l'*ek-stasis* du *videre* (ibid). Le *videor* ne pose pas le *videre* comme «corrélat intentionnel» (ibid), mais se sent voir (GP29) et s'éprouve (GP31). Selon Alquié qui est évoqué par Henry, «Descartes ne veut pas dire qu'il est certain non de voir mais de penser qu'il voit, ce qu'il affirme ce n'est pas la conscience réfléchie de voir mais bien l'impression immédiate de voir» (GP28). Et c'est effectivement ce qu'exprime la suite du texte de Descartes que nous avons cité. «Il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe, et c'est proprement ce qui en moi s'appelle *sentir*, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que *penser*» (ibid, souligné par nous). En disant «je pense», «Descartes n'a cessé d'affirmer que nous sentons notre pensée, nous sentons que nous voyons, que nous entendons, que nous nous échauffons» (GP29), et lorsqu'il dit «voir, c'est penser voir», il tient «penser voir» pour «sentir qu'on voit» (ibid). « *Videor*, dans *videre videor*, désigne ce sentir immanent au voir et qui fait de lui un voir effectif, un voir qui se sent voir» (ibid). On ne peut donc pas considérer le Cogito cartésien, le «je pense», comme «pensée de voir». Ce que Descartes a essayé d'exprimer par le mot «je pense», c'est le penser qui ne fait qu'un avec le voir, le sentir que l'on voit, autrement dit le s'apercevoir immédiatement (GP31) dans le voir. Par le Cogito, Descartes entend non pas le *cogitatio* qui vise son propre acte comme *cogitatum*, la pensée thétique de celui-ci, mais le sentir immanent à l'acte, le s'éprouver dans l'acte, et il pense que c'est dans cet acte même que le sujet s'apparaît et se lie à lui-même. Par conséquent, compte tenu de cette interprétation henryenne, il est manifeste que l'interprétation merleau-pontienne du Cogito cartésien n'est pas exacte. Mais, comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty lui-même, en s'opposant au Cogito cartésien qu'il tient pour la pensée thétique,

n'entend-il pas le Cogito comme Cogito dans l'acte, pensée en tant qu'acte même? Dans le mot «je pense», il lit non pas la pleine possession d'elle-même de la pensée pure, mais la coïncidence de moi avec moi dans l'acte, c'est-à-dire, non pas la connaissance, mais le vécu, et dans celui-ci, il retrouve le statut du Cogito. Son interprétation de Descartes mise à part, Merleau-Ponty pense-t-il la même chose que Descartes et Henry sur le Cogito? Autrement dit, comprend-il le Cogito comme *videre videor*? Pour répondre à cette question, il faut envisager de plus près le statut du Cogito chez chacun d'eux.

3 Le Cogito tacite comme extase temporelle

Tout d'abord, dans quelle façon d'être de la subjectivité Merleau-Ponty trouve-t-il la structure essentielle du Cogito? Pour répondre à cette question, retournons à l'argumentation de Merleau-Ponty sur le Cogito déjà abordée et voyons en la suite. Nous avons vu qu'il fonde la certitude de la pensée de l'acte sur la certitude de l'acte, mais après cela, il reprend le même problème au niveau du sens et du mot, c'est-à-dire, de l'exprimé et de l'exprimant. Le Cogito prêté à Descartes par Merleau-Ponty est la fixation conceptuelle du Cogito s'établissant dans l'acte, c'est-à-dire celui qui pense le Cogito dans l'acte comme indubitable (PP460), et dans la mesure où cette fixation, cette pensée, s'effectue par la médiation du langage, il est appelé «Cogito sur parole» (PP459), «Cogito parlé» (PP460). Mais en tant qu'il n'a de sens que lorsqu'il est parlé, le Cogito parlé présuppose une conceptualisation par l'acte de parler. En parlant, l'acte de parler trouve le sens du Cogito, c'est-à-dire l'existence, et il comprend la certitude de celle-ci. L'existence que signifie le Cogito parlé, par exemple, l'existence du «moi» que l'on trouve dans le texte de Descartes ou celle dont je parle, n'est ni celle de Descartes ni la mienne (PP459). En effet, cette existence, saisie par la médiation du langage, est déjà une idée, et donc c'est l'existence qui à la fois n'appartient à personne et appartient à tout homme; autrement dit, l'existence qui peut être exprimée par cette proposition: «On pense, on est» (ibid). Pourquoi puis-je alors comprendre cette idée en parlant? Selon Merleau-Ponty, en parlant, je rencontre ma propre existence à l'état pré-parlé et la comprends. En m'exprimant, je suis en contact

avec ma propre vie et ma propre pensée, et ainsi je peux entendre le sens du texte de Descartes, c'est-à-dire le Cogito en tant qu'idée (PP460-461). Comme nous l'avons vu par ailleurs[3], Merleau-Ponty affirme que, en vertu de son caractère téléologique, l'expression comporte en elle-même une idée de manière présomptive; nous pouvons ainsi dire que, en m'exprimant, je rencontre déjà ma propre existence et que je comprends l'existence en tant qu'idée par la synthèse présomptive de cette expression. Merleau-Ponty appelle ce contact avec l'existence du moi à l'état pré-parlé, c'est-à-dire cette «épreuve de moi par moi» (PP462) «Cogito tacite» ou «Cogito silencieux» (PP461), et distingue celui-ci du Cogito parlé. Tandis que le Cogito parlé est la pensée thétique qui se vise elle-même comme objet, le Cogito tacite, entendu comme «présence de soi par soi» et comme «pur sentiment de soi» (PP462), est par-delà le Cogito parlé (ibid) et le conditionne.

Et pourtant, cette «épreuve de moi par moi», ce «pur sentiment de soi» ne signifie pas la pleine possession de soi-même. Comme nous l'avons vu, celle-ci appartient plutôt à la «pensée de voir», au Cogito parlé. Pour Merleau-Ponty, le Cogito tacite est à la fois «une épreuve de moi par moi» et ce qui n'a sur soi-même et sur le monde qu'«une prise glissante» (ibid). Comme lorsque l'on prend du sable sur la plage, le Cogito tacite ne peut prendre lui-même et le monde qu'en les faisant glisser entre les doigts. Mais on ne peut pas dire pour autant que le Cogito tacite, le «Je primordial», s'ignore (PP463). Car, «s'il s'ignorait, il serait en effet une chose, et rien ne pourrait faire qu'ensuite il devînt conscience» (ibid). On doit donc dire que, même s'il n'arrive toujours pas à se prendre lui-même, le Cogito tacite se pense et s'exprime malgré tout d'une certaine manière. Mais, bien entendu, Merleau-Ponty ne pense pas qu'il saisit et exprime lui-même et le monde par «la pensée objective» ou «la conscience thétique» (ibid). Il est plutôt essentiel pour le Cogito tacite et le «Je primordial» de saisir et d'exprimer lui-même et le monde de manière inépuisable. Mais pour Merleau-Ponty, cette inépuisabilité du Cogito lui-même et celle du monde ne font qu'un. En effet, la généralité, que nous avons vu dans le concept de «quelque chose en général» qui n'est pas les objets par-

3 Cf. Masaya KAWASE, "L'habitude, le temps et l'expression —Le problème de l'habitude chez Merleau-Ponty—", in *Les études merleau-pontiennes* (Merleau-Ponty Circle Japan), No. 3. 1997.

ticuliers mais le monde originairement certain, «n'est pas la généralité du concept, mais celle du monde comme typique» (PP462), c'est-à-dire la généralité du monde entouré de l'horizon inépuisable, et cette structure de l'horizon qui n'est autre que «quelque chose en général» est comprise comme ne faisant qu'un avec le Cogito tacite, c'est-á-dire avec «quelque chose m'apparaît» et «je pense en général». Chez Merleau-Ponty, le Cogito tacite saisi comme «je pense en général» n'est pas non plus le rassemblement des expériences et des actes psychiques particuliers qu'il est possible d'épuiser, mais «"une seule cohésion de vie", une seule temporalité» (PP466), qui comporte la vie toute entière depuis la naissance jusqu'à la mort dans l'horizon évanescent. En se transcendant vers le passé et le futur et en se fuyant, le Cogito tacite ou le «Je primordial» «éloigne et tient à distance» sa propre vie, qu'il ne peut jamais saisir d'un coup; ou encore, en se fuyant, il se touche (PP467). Le Cogito tacite est une unité, mais ce n'est pas celle qui déploie complètement tout sous les yeux et qui n'a pas de dehors, c'est celle qui est toujours ouverte au dehors, c'est-à-dire au monde et à autrui, et ce mode d'être du Cogito tacite correspond à une unité ouverte du monde (PP465). Avec le Cogito tacite, Merleau-Ponty signifie l'extase temporelle qui ouvre «quelque chose en général», c'est-à-dire l'horizon du monde, et il réduit finalement la structure de l'horizon du monde à la temporalité en tant que subjectivité, autrement dit à l'extase de la subjectivité. Par conséquent, chez Merleau-Ponty, le Cogito originaire—qui est entendu comme coïncidence de moi avec moi dans l'acte et comme épreuve de moi par moi—a sa structure essentielle dans l'extase temporelle, c'est-à-dire dans l'autoconstitution du temps qui se manifeste en se déployant dans le passé et dans le futur, et en fin de compte il comprend le Cogito tacite comme ce qui se tient et se voit à distance temporelle, autrement dit ce qui recèle une épaisseur temporelle entre moi et moi. En fait, par ses considérations sur le Cogito, Merleau-Ponty cherchait à lui «rendre... une épaisseur temporelle» (PP456).

4 Le Cogito henryen comme immanence

Dans la mesure où la structure essentielle du Cogito est ainsi comprise chez Merleau-Ponty, nous ne pouvons pas alors assimiler une telle compréhension du

Cogito au *videre videor*. En d'autres termes, il est impossible de prendre le Cogito cartésien ou le Cogito défini par Henry selon son interprétation de Descartes comme l'extase temporelle ou l'autoconstitution du temps. Si nous cherchons la raison pour laquelle nous affirmons cela dans l'interprétation henryenne de Descartes, nous pouvons maintenant remarquer les trois points suivants:

(1) Nous avons vu que chez Merleau-Ponty le Cogito tacite signifie l'extase ouvrant l'horizon du monde en tant que quelque chose en général, mais ce que nous avons constaté avec la considération henryenne du doute de Descartes, c'est le fait que celui-ci ait mis hors jeu la pure vision séparée de son corps, c'est-à-dire l'ob-jection de l'horizon pur qui permet celle des objets particuliers. Henry affirme que ce qui est délaissé par la réduction cartésienne, c'est «l'ouverture de l'ouvert comme différence ontologique sur laquelle se fonde toute présence ontique», ou encore, avec la terminologie merleau-pontienne, c'est le Cogito tacite comme extase ouvrant l'horizon. Tandis que Merleau-Ponty affirme que l'apparition des objets particuliers n'est pas certaine, mais que le fait que quelque chose m'apparaisse l'est, Henry retrouve, quoiqu'il tienne une telle argumentation merleau-pontienne pour exacte, le fond de cette certitude non pas dans l'acte de vision qui rendre visible, c'est-à-dire dans l'extase en tant qu'ouverture de l'horizon, mais dans l'«apparence primitive» qui donne d'abord le voir à lui-même avant que ce dernier ne se donne son objet en le voyant (GP27), autrement dit dans l'apparaître à lui-même de l'apparaître de l'horizon. Dans la structure essentielle du Cogito, Descartes et Henry ne voient pas l'extase et l'ouverture de l'horizon, mais l'acte qui rend possible cette extase et qui conditionne cette ouverture de l'horizon; en d'autres termes, ils la retrouvent dans la révélation originelle à elle-même (GP32) de l'*ek-stasis*, c'est-à-dire dans l'apparaître originel à elle-même de cette ouverture de l'horizon.

(2) Avec la compréhension du Cogito comme extase, Merleau-Ponty le prend pour le mouvement de transcendance vers l'extérieur de soi. Mais selon Henry, on ne peut pas définir le Cogito comme *ek-stasis*, comme ce qui se met en relation avec l'extériorité (GP31). Car il pense que le Cogito, entendu comme révélation originelle à soi-même, se donne dans une «immédiation essentielle» (ibid), et il trouve le sens du concept de l'«immédiateté» dans l'exclusion de l'*ek-stasis*,

c'est-à-dire dans celle de toute extériorité (ibid). On peut dire que Henry considère le Cogito cartésien comme exclusion de l'extériorité, comme «expulsion de toute transcendance», en d'autres termes, comme «intériorité radicale» (ibid): celle-ci étant la possibilité de l'extériorité et la condition de l'*ek-stasis*. Mais il semble que cette interprétation henryenne de Descartes est d'une certaine manière la phénoménologie de Henry lui-même qui s'est développée par la médiation de ses études sur Descartes. En effet, le concept d'intériorité que nous avons évoqué semble correspondre au concept d'immanence. Henry voit l'essence du Cogito cartésien, ou l'essence du Cogito en général, non pas dans la transcendance comme Merleau-Ponty, mais dans l'immanence, et il le comprend comme «connaissance intérieure» (GP32) de Descartes, ou encore comme aperception interne et immédiate (GP31).

(3) Ce que nous pouvons prendre comme troisième point de vue nous permettant de distinguer l'interprétation du Cogito de Merleau-Ponty de celle de Descartes et de Henry, c'est la véritable signification du Cogito cartésien telle qu'elle est trouvée par Henry dans la réponse de Descartes à une objection de Gassendi. Selon Henry, Gassendi a affirmé que la condition de tout sens, de toute pensée et du voir sensible notamment est l'«espace primitif» qui se creuse entre le voir sensible et ce qui est vu. Autrement dit, il affirme que si ce qui est vu devient «l'être-vu», «l'être-connu», c'est qu'il est posé devant le voir dans et par l'extériorité de cet espace. Gassendi retrouve l'essence de la vision et de la connaissance dans «l'ouverture de cette distance à l'intérieur de laquelle elles connaissent, elles voient», c'est-à-dire dans l'*ek-stasis*, et il insiste sur l'impossibilité de la vision et de la connaissance sans la médiation de cette distance. En s'appuyant sur cette idée, Gassendi affirme que la «faculté même n'étant pas hors du soi... ne peut former la notion de soi-même» (GP32). Gassendi pense que, comme la vision et la connaissance ne peuvent ni sortir hors de soi, ni se tourner vers soi, elles ne peuvent pas non plus se voir et se connaître. Pour Gassendi, les expressions «se voir», «se connaître» n'ont de sens que si elles sont la connaissance à distance, dans la «lumière de l'extériorité», comme l'œil qui se voit dans un miroir, et par là il dit que l'esprit ne peut pas non plus se voir, se connaître, c'est-à-dire former la notion de soi-même sans un tel miroir. Et finalement il réfute Descartes:

comment l'esprit peut-il se voir sans un tel miroir? (GP32-33)

À cette objection, Descartes répond que «ce n'est pas l'œil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et l'œil et le miroir et soi-même» (GP33). Pour Descartes, «se voir», «se connaître» signifie se saisir d'une autre manière qu'avec l'œil et avec une autre structure que celle de l'*ek-stasis*, et c'est ce mode de connaissance qu'il appelle «esprit». À la différence de l'œil, l'esprit n'a pas besoin d'un miroir ni de la «lumière de l'extériorité» pour se voir. Il se sent, s'éprouve justement dans une «immédiation». Si le voir de ce qui est vu, c'est-à-dire l'ouverture de la distance, est possible, c'est que le voir lui-même et l'ouverture elle-même sont immédiatement aperçus par l'esprit et que l'«aperception interne de l'*ek-stasis* la précède» (ibid). Ce que Descartes comprend avec le Cogito, ce n'est donc ni le lien à distance entre soi et soi, ni la connaissance de soi dans une extériorité, mais la «connaissance interne» de soi qui s'effectue dans une immédiateté, sans aucune médiation de la distance, ainsi que la rencontre avec soi-même dans une intériorité radicale.

Tandis que Descartes comprend par le Cogito la rencontre avec soi-même sans aucune médiation de la distance, Merleau-Ponty considère, comme nous l'avons déjà vu, le Cogito tacite comme ce qui tient la distance temporelle entre soi et soi, c'est-à-dire comme ce qui recèle une épaisseur temporelle en lui-même. Chez Merleau-Ponty, c'est en ouvrant l'horizon temporel et dans cet horizon même que la subjectivité se rencontre originairement elle-même. Et pourtant cet horizon temporel ne serait rien d'autre que l'«espace primitif», l'ouverture de la distance que nous avons trouvés dans la pensée de Gassendi. Celui-ci a pensé que le voir quelque chose n'était possible que dans l'ouverture de la distance et y a trouvé l'essence du voir et du connaître. Et plus tard, au vingtième siècle, en suivant Husserl et Heidegger, Merleau-Ponty a redécouvert cet «espace primitif» comme temporalité, et l'ouverture de la distance comme extase temporelle. En d'autres termes, il a retrouvé l'essence du voir dans la distance temporelle. Mais cette idée de Merleau-Ponty ne signifie pas autre chose que l'affirmation de Gassendi. À côté de Gassendi qui a dit que, en supposant une sorte de miroir, on peut permettre l'auto-connaissance de l'esprit en tant que «connaissance réfléchie» (ibid), Merleau-Ponty a simplement montré que celle-ci est la «manifestation de soi-

même» dans la temporalité, l'autoconstitution du temps, et ainsi il n'en résulterait pas que Merleau-Ponty ait surmonté la supposition de Gassendi. En revanche, Descartes a affirmé qu'il n'y a aucune distance dans le rapport originaire entre moi et moi, et même si cette distance était interprétée comme distance temporelle, cela ne le condamnerait pas à retirer son affirmation. On peut donc dire que la «connaissance intérieure» de soi-même, que Descartes désigne par le mot «esprit», est la région de l'immanence qui exclut toute distance, y compris la temporalité, toute extériorité et toute *ek-stasis*, et la révélation originelle du voir à lui-même qui rend possible l'ouverture de l'horizon temporel.

En comparant ainsi l'interprétation du Cogito de Merleau-Ponty et celle de Henry selon ces trois points de vue, nous pouvons apercevoir le statut plus originel du Cogito dans l'argumentation de Henry: le statut du Cogito qui se situe au fond du Cogito de Merleau-Ponty et qui le rend possible. Comme nous l'avons dit au début de ce travail, il y a certes une certaine affinité entre les définitions du Cogito chez Merleau-Ponty et chez Henry dans la mesure où ils prennent le Cogito comme Cogito dans l'acte ou Cogito en tant qu'acte. Mais ce n'est qu'une affinité apparente sous laquelle se dissimule une différence essentielle de la détermination intérieure du Cogito que nous avons vu durant ce travail. En un certain sens, on peut dire que Merleau-Ponty et Henry partagent leur problématique et leur direction, mais, conduit par l'interprétation originale du Cogito cartésien, Henry est arrivé à expliquer le phénomène originaire de la subjectivité alors que Merleau-Ponty n'a pu que le nommer, et à trouver le fondement de ce phénomène dans le commencement de la subjectivité. En jetant une lumière sur l'arrière-plan d'un fait que Merleau-Ponty et d'autres phénoménologues ont découvert, Henry a mis au jour l'origine cachée de ce fait et éclairé l'itinéraire qui mène, à partir de cette origine, à celui-ci.

Les abréviations utilisées dans le texte

GP = Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, P.U.F., 1985.

PP = Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1987

(KAWASE Masaya JSPS Research Fellow)