

CHIASMI INTERNATIONAL

**PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR
DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY**

**TRILINGUAL STUDIES CONCERNING
MERLEAU-PONTY'S THOUGHT**

**PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO
AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY**

**MERLEAU-PONTY:
NON-PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE
AVEC DEUX NOTES INÉDITES SUR LA MUSIQUE
NON-PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY
WITH TWO UNPUBLISHED NOTES ON MUSIC
NON FILOSOFIA E FILOSOFIA
CON DUE NOTE INEDITE SULLA MUSICA**



Ce volume a été publié avec le concours du Centre National du Livre (France) et de l'Université de Memphis (USA).
This volume is published with the financial support of the Centre National du Livre (France) and of the University of Memphis (USA).
Questo volume è pubblicato con il sostegno finanziario del Centre National du Livre (France) e della University of Memphis (USA).

2001 - Associazione Culturale Mimesis

Sede legale e casella postale:
via Torricelli 9 – 20136 Milano
CF: 97078240153; P. IVA: 10738360154.

Redazione:

Via Alzaia naviglio Pavese 34 – 20136 Milano
tel. (39) 02 89400869 - telefax (39) 02 89403935.
Per urgenze: (39) 347 4254976
e-mail: mimesis1000piani@galactica.it
Catalogo e sito Internet: [//www.alfapi.com/mimesis](http://www.alfapi.com/mimesis)
Tutti i diritti riservati.

France:

Librairie Philosophique J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
F - 65005 Paris.
Téléphone: (33) 01 43 54 03 47
Télécopie: (33) 01 43 54 48 18
<http://www.vrin.fr>
e-mail: contact@vrin.fr.

Chiasmi International is available in North America from:
The University of Memphis, Department of Philosophy,
Memphis, Tennessee, USA 38152;
telephone: (901) 678 2553; fax: (901) 678 4365;
e-mail: lrilawlor@memphis.edu.

Chiasmi International is available in Great Britain from:
Clinamen Press
Enterprise House, Whitworth Street West, Manchester M1 5WG
www.clinamen.net
e-mail: bstebbing@clinamen.net

JENNY SLATMAN

L'IMPENSÉ DE DESCARTES

Lecture des notes de cours sur
L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui

Introduction

Le cours sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (1961), publié en 1996 dans le recueil *Notes de cours 1958-1961*, présente une interprétation de Descartes qui est unique dans l'œuvre de Merleau-Ponty.¹ Dans presque tous les textes merleau-pontiens qui font référence à ce rationaliste français, celui-ci est présenté comme un philosophe à double face. Il y a le Descartes de l'entendement pur et celui de la composition âme-corps; le Descartes de la lumière naturelle et celui de l'inclination naturelle. La ligne de démarcation entre ces deux types de pensées est située dans le texte même des *Méditations*. Les trois premières *Méditations* relèvent la nature de l'homme en tant que la lumière naturelle pure, tandis que les trois dernières comprennent cette nature à partir de l'inclination naturelle.² Cette bifurcation correspond à ce que Merleau-Ponty appelle, d'après le mot de Blondel, dans son œuvre tardive " la diplopie de l'ontologie cartésienne ".³ Or, en s'écartant à la fois des interprétations empiristes et intellectualistes, la pensée merleau-pontienne a justement pour but de surpasser une telle ontologie à deux vues. La solution de rechange serait " l'ontologie de la peinture ". C'est bien *L'œil et l'esprit* qui nous présente cette ontologie n'étant ni une philosophie de survol ni une philosophie de coïncidence, mais une philosophie qui se fait comme communication avec l'Être par la vision. Dans ce texte, la " diplopie cartésienne " est donc surmontée par une analyse du corps, de la vision et de la peinture, analyse qui s'écarte de la pensée cartésienne. Sur ce point, le cours sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, notamment la deuxième partie, offre une toute autre image. On peut y trouver l'articulation d'un certain *impensé* de Descartes, puisque c'est bien dans le texte même des *Méditations* où Merleau-Ponty trouve maintenant les racines d'une ontologie qui s'oppose à l'ontologie des êtres simples, clairs et distincts. Désormais, il combat Descartes en relevant quelque chose implicite de sa propre pensée. On peut dégager cet impensé si l'on suit l'évolution de la pensée cartésienne et si l'on la situe dans une perspective phénoménologique.

Nous aimerions montrer comment la lecture de Merleau-Ponty dans le cours sur *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* procède d'une ontologie comme positivisme de la vision pour aboutir à une ontologie de la peinture ou ontologie d'esthésiologie. Notre objectif est alors de faire voir que l'ontologie cartésienne ne s'oppose pas nécessairement à l'ontologie

“aujourd’hui”. Notre lecture se fait en deux temps. Premièrement, nous nous arrêtons sur le phénomène du “ positivisme de la vision ” et sa présupposition ontologique comme Merleau-Ponty le trace dans des ouvrages premiers de Descartes : *Règles pour la direction de l’esprit* (1628) et *La Dioptrique* (1637). Deuxièmement, on verra que le texte des *Méditations* (1641) de Descartes, en mettant l’accent sur l’expérience du *cogito*, implique une métamorphose de cette ontologie de la vision. La lecture phénoménologique des *Méditations* révèle une transformation de la lumière naturelle. Alors que dans les *Règles pour la direction de l’esprit* et *La Dioptrique* la lumière naturelle se présente comme la pensée claire et distincte, elle perd sa clarté et sa distinction dans les *Méditations*. Cette transformation se laisse comprendre à partir du sens véritable de la “ découverte ” du *cogito* comme la première certitude dans la deuxième méditation. Selon Merleau-Ponty, l’évidence du *cogito* n’est pas celle de l’essence mais celle de l’existence de ma nature pensante. Il s’agit d’une apparition de ma nature pensante à moi-même. Pourtant cette apparition ne donne pas une idée claire et distincte de ma nature; elle consiste plutôt en son exécution. La lumière naturelle est l’évidence de cette non-dissimulation à moi-même mais, puisque elle n’aboutit jamais à une essence pure de moi-même, cette lumière porte bien ses ombres. Elle est autant obscure que lumineuse. Cette interprétation situe la lumière naturelle dans la foi perceptive de la phénoménologie. Car, l’idée de lumière naturelle portant une obscurité en soi-même ouvre le chemin pour développer une théorie de la vision basée sur la réversibilité. Dans ce sens, il s’agit également d’entrevoir le surplus de cette interprétation de Descartes par rapport à celle dans *L’œil et l’esprit*. Effectivement, l’ontologie cartésienne ne s’oppose pas tout simplement à celle de la peinture (ou celle “ d’aujourd’hui ”).

Le positivisme de la vision

Dans son analyse de l’ontologie cartésienne, Merleau-Ponty se concentre sur la théorie de la vision et la notion de la lumière. L’analyse des présuppositions de la théorie de la vision chez Descartes va nous montrer un déplacement de l’ontologie représentative se basant sur la lumière naturelle claire et distincte vers une sorte de phénoménologie “ avant la lettre ” qui explique la lumière naturelle en des termes moins clairs. Dans la phénoménologie, le terme “ lumière naturelle ” n’est plus utilisé mais il nous semble bien possible de comprendre le phénomène d’intentionnalité comme une manifestation de cette lumière. A l’époque de Descartes, le terme “ lumière naturelle ” est employé pour indiquer la faculté humaine de connaissance étant opposée à la lumière surnaturelle de la Révélation. Elle est la lumière qui éclaire la raison, c’est la lumière qui forme la condition pour la connaissance claire et distincte, pour qu’on puisse avoir une *intuitus mentis*, une intuition intellectuelle. Dans la phénoménologie du XXe siècle, la faculté de connaissance se base sur l’intentionnalité. Pourtant, la lumière

d'intentionnalité, avec ses ombres et ses esquisses (*Abschattungen*), n'est pas aussi claire et distincte que la lumière naturelle de l'*intuitus mentis* chez Descartes. L'intuition intellectuelle, comme ce dernier le propose dans les *Règles*, est " la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison " (*Règles* : 44).⁴ L'intuition est l'acte pur et simple qui donne son objet immédiatement et avec évidence, tout illuminé et sans ombres. Des exemples de la connaissance intuitive sont les observations que 2 et 2 font 4 ou que le triangle a 3 côtés ou les simples affirmations que j'existe ou que je pense. Pour Descartes, l'évidence de l'intuition est la connaissance par excellence qui est " claire et distincte ".

La phénoménologie, elle aussi, entrevoit l'importance de l'évidence de l'intuition. Comme le maintient Husserl, " le principe des principes " de la phénoménologie est l'intuition donatrice originaire comme " source de droit " (*Rechtsquelle*) pour la connaissance.⁵ La base de la connaissance est dès lors l'acte intuitif dans lequel se donne quelque chose en chair et en os (*leibhaft*). Mais cela ne veut pas dire que la " donation " est parfaitement ou complètement présente à la conscience. Car, l'évidence de l'intuition de quelque chose de donné ne se présente qu'à travers de l'obscurité et de la confusion des *Abschattungen*. La donation de la chose en chair et en os reste toujours limitée à une certaine perspective sur la chose; il n'y a jamais une perspective intégrale au moment de la donation. L'intentionnalité qui vise et vit (*erlebt*) cette évidence ne pourrait pas être une lumière qui n'éclaire que des choses claires et distinctes. Certes, chez Husserl on ne trouve pas une telle (re)interprétation de la lumière naturelle, il maintient plutôt la priorité de la présence. Mais, on peut constater que la phénoménologie de Merleau-Ponty se dirige vers une sorte de " phénoménologie de l'absence ". Disons qu'il prend plus au sérieux la théorie d'esquisses que Husserl. Il souligne l'absence dans la donation en chair et en os. Dans son dernier cours, Merleau-Ponty essaie de montrer que Descartes, à un certain moment, n'a plus pu tenir le principe de l'évidence en tant que l'être clair et distinct. Comme on le verra, l'évidence du *cogito* n'est pas tout simplement une évidence claire et distincte. La lumière naturelle a, aussi chez Descartes, ses ombres portées. En d'autres termes, il y a quelque chose qui résiste à la philosophie tout à fait explicite et qui pourrait être non-philosophie. On peut tracer une transformation de la lumière naturelle dans l'œuvre de Descartes lui-même. Commençons d'abord par mettre au clair la lumière naturelle lorsqu'elle était prétendue être toute claire.

Dans les notes de cours, Merleau-Ponty discute en deux temps le monde censé être tout à fait limpide de Descartes. Dans un premier temps, il s'appuie sur l'analyse de la lumière dans la *Dioptrique*, comme il l'a fait dans *L'œil et l'esprit*.⁶ La deuxième partie du cours (NC : 221-268), en revanche, va plus loin que l'analyse dans *L'œil et l'esprit*. Il y explique le positivisme de la vision de l'esprit à partir d'une lecture des *Règles*. Comme on le verra, les *Règles* donnent le fondement ontologique pour le modèle de la vision dans *La Dioptrique*. Nous voudrions commencer par une brève exposition de *La Dioptrique* en y décernant les traits que Merleau-Ponty utilise pour son

interprétation dans *L'œil et l'esprit* et la première partie des notes de cours. Ensuite, en respectant l'ordre du cours, nous nous arrêterons sur la lecture merleau-pontienne des *Règles* et des *Méditations*. C'est dans cette deuxième partie qu'on va trouver l'ouverture à une ontologie de la peinture.

Dans *La Dioptrique*, traité qui suit immédiatement le *Discours de la méthode*, Descartes élabore une théorie de la lumière. En effet, ce petit discours est plutôt un écrit physique que métaphysique. Il l'a écrit après l'invention hasardeuse du télescope. Et il voulait développer une théorie sur l'optique, basée sur une méthode proprement scientifique, pour que tout le monde puisse comprendre la réfraction de la lumière à travers des lentilles. Ce que Merleau-Ponty retient de ce traité est le modèle de la vision que Descartes a développé pour rompre avec les philosophes scolastiques. D'après ces derniers, la relation entre la chose et la pensée est basée sur la ressemblance. La pensée ou *l'esse intentionale* est une image de la chose ou de *l'esse naturelle*. La pensée est une pensée de la chose parce qu'elle lui ressemble. Descartes rejette cette théorie de l'image mentale. Selon lui, l'image ne doit pas ressembler à la chose, puisque dans ce cas il n'y aurait pas de différence entre l'image et la chose (*Dioptrique* : 204). La question ne serait pas de savoir comment les images ressemblantes entrent dans l'âme mais plutôt comment celle-ci *forme* celles-là. L'âme n'est pas une faculté passive qui reçoit des images en tant que telles, elle les forme en interprétant certaines impressions. Et ces impressions données ne ressemblent pas à ce qu'elles signifient. La pensée n'est pas forcément excitée par des images. Sur ce point, Descartes donne l'exemple des signes langagiers: les paroles en tant que telles ne ressemblent pas à ce qu'elles veulent dire. De la même façon, ce que nous voyons n'est pas tout à fait donné comme une image qui porte un sens immanent. Ce que nous voyons est quelque chose à interpréter par l'âme et, ajoute Descartes, autant les impressions données ne se ressemblent pas, autant les images constituées par l'âme sont vraies. C'est pour cela qu'il soutient que les règles de perspective de la Renaissance, qui ont bouleversé la perception naturelle et immédiate, donnent une vision plus développée. Ces tableaux représentent mieux des cercles par des ovales que par des cercles, les carrés mieux par des losanges que par des carrés. (*Dioptrique* : 204). Les peintures de la Renaissance sont donc des exemples prééminents de la vision de l'esprit. Elles ne sont pas des copies de la nature mais les résultats de l'interprétation par l'œil de l'esprit. Selon Descartes, voir n'est pas quelque chose de corporel mais une forme de pensée. Pensons au célèbre exemple de la deuxième méditation de Descartes: si je regarde à travers la fenêtre en n'apercevant que des chapeaux et des manteaux, je ne vois pas des chapeaux et des manteaux qui pourraient couvrir des spectres mais je juge que je vois des hommes : " je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, *par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit*, ce que je croyais voir de mes yeux " (*Méditations* : 281, nous soulignons). Ce n'est pas le corps qui sent mais c'est l'âme demeurant dans le cerveau qui " sent " en pensant ou en jugeant. Ce qui est en cause ici est une intellectualisation du sentir. Le sentir

n'appartient plus au domaine des sens mais est devenu quelque chose de la pensée. Il ne s'agit plus simplement du sentir ou du voir mais du " penser de sentir " ou du " penser de voir ".

Pour rendre compréhensible l'idée de la vision comme " penser de voir ", Descartes donne une nouvelle théorie de la lumière. La lumière – sa réfraction à travers l'œil ou des lentilles artificielles et la manière dont elle excite la pensée pour constituer des images – se laisse comprendre à partir de quelques comparaisons. Tout d'abord, on peut comparer la lumière avec le mouvement des " corps transparents " qui touchent l'œil. Ce que voit l'œil, par exemple des couleurs différentes, dépend du mouvement de la lumière et de la résistance des corps. Comme l'aveugle aperçoit avec son bâton des résistances différentes, de la même manière, nous voyons des choses différentes. La seule cause de ce que nous sentons est le mouvement et sa résistance respective. Pourtant, ce mouvement des corps transparents n'a aucune relation intrinsèque avec les idées que nous en avons dans nos esprits. L'œil est excité par des corps qui viennent de l'extérieur mais c'est l'esprit qui en fait une image, une idée. Alors que les philosophes scolastiques prétendaient une relation intrinsèque entre la chose à l'extérieur et l'image mentale, Descartes délivre l'esprit de la pesanteur des images dites prédonnées en lui attribuant sa propre liberté.⁷

Une autre comparaison que fait Descartes est celle entre le mouvement de la lumière et le rebondissement d'un ballon. La réfraction de la lumière à travers des lentilles est à comprendre comme un mouvement des corps qui, comme un ballon, se renvoient quand ils rencontrent une certaine surface. Ce reflet dépend du mouvement de la lumière, de l'angle d'incidence, de la forme et de la substance de la surface (la lentille). La réfraction est donc considérée en termes de causalité: la lumière, qui consiste en petits corps, agit d'une telle ou telle manière l'œil – en obéissant aux lois du mouvement – pour que l'esprit puisse constituer telles ou telles images. Laissons de côté maintenant les détails techniques de cette explication de la réfraction et examinons plutôt sa portée philosophique.

Merleau-Ponty prétend que ce traité de Descartes vise une manipulation de la lumière. L'analyse de *La Dioptrique* insiste, entre autres, sur la manipulation par des lentilles artificielles mais il est plus important de constater que cette idée présuppose une manipulation par la pensée (NC : 176). En considérant la lumière comme une lumière qui n'éclaire pas mais qui agit par contact direct, elle ne s'accorde plus avec le phénomène de la lumière comme nous l'éprouvons dans le monde. La pensée réduit la lumière à quelque chose qui cause des effets. Par suite, la notion de vision qui est basée sur cette idée de lumière se réduit à un certain modèle de la pensée et n'est pas considérée comme un phénomène qui a son propre sens. " Le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher " ⁸, ou encore, " Le modèle de vision est contact – La lumière dépouillée de sa distance, de sa transcendance – vision [est] survol, non ouverture à... " (NC : 177).

En somme, la lecture merleau-pontienne de la *Dioptrique* met à jour la

valeur ontologique de cette théorie de la vision : 1) Voir est penser de voir. 2) Le visible n'est pas la chose visible mais la chose pensée par une interprétation de l'esprit. Et l'esprit ne *voit* pas le visible, il le lit comme un texte. 3) Ce qu'on voit n'est plus une image ressemblante mais c'est plutôt un signe à interpréter. S'il y a une ressemblance entre la chose et l'image, elle est construite par la pensée. 4) L'esprit ne laisse pas le visible se présenter mais il le re-présente. L'être visible est devenu *représentation*. Voilà donc le sens de l'être-visible: l'être-visible n'est pas le corrélat des yeux mais c'est l'être qui est pensé d'une manière claire et distincte. Dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty oppose explicitement une ontologie de la peinture à cette ontologie de la représentation. C'est là l'opposition entre l'œil (corporel) et l'esprit comme le titre de cet ouvrage indique; à l'opposé de l'esprit, qui seulement représente le monde, on trouve l'œil qui *voit* le monde.⁹

Concentrons-nous ici encore sur les présuppositions de l'ontologie de la représentation chez Descartes. Certes, on reconnaît dans cette ontologie du visible la maxime principale de la philosophie de Descartes: les sciences, y compris la philosophie, – la *mathesis universalis* – ne devraient se fonder que sur la connaissance claire et distincte.¹⁰ Pourtant, *L'œil et l'esprit* ne dit pas grande chose sur ces règles de la méthode cartésienne. En revanche, les notes de cours font grandement référence au principe de “clair” et “distinct” pour élucider le “positivisme de la vision de l'esprit” (NC : 233). Ce positivisme se confond avec ce qui est nommé ailleurs “l'ontologie objectiviste des cartésiens”.¹¹ La plus-value des notes de cours par rapport à *L'œil et l'esprit* consiste donc en une analyse qui met directement au clair la relation entre l'ontologie du positivisme de la vision et l'essence de la méthode cartésienne.

Ce cours est une mise en pratique de “l'histoire vivante” parce qu'il met en relation le texte historique avec les traits d'une ontologie contemporaine comme le contact de l'Être ou l'expérience qu'on en a. C'est ainsi que Merleau-Ponty s'oppose radicalement à Martial Guéroult. Ce dernier, auteur du grand ouvrage *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), soutient qu'il faut, pour comprendre Descartes, suivre l'ordre que ce dernier a donné lui-même.¹² Selon Merleau-Ponty, une telle explicitation n'est qu'une histoire de la philosophie qui vit au passé (NC : 165). Pour rendre la philosophie vivante, pour faire une histoire “verticale” au lieu d'une histoire “horizontale” de la philosophie, il faut chercher ce qui soutient l'ordre des raisons. Il faut chercher des lacunes dans cet ordre en posant des questions actuelles, des questions qui nous occupent encore aujourd'hui. C'est ainsi que Merleau-Ponty va reconstruire une ontologie du visible chez Descartes. La figure de la lumière joue un rôle constitutif pour les chiffres d'une telle ontologie (NC : 228). Pour examiner plus précisément la relation entre la lumière et l'ontologie, fixons d'abord notre attention sur la notion d'*intuitus*.

Bien que la philosophie, à travers l'histoire, ait donné des sens différents à ce terme, l'intuition signifie avant tout un certain acte de voir. De plus, il s'agit de quelque chose qui, dans cet acte, est conçu de manière immédiate et qui est totalement présent. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, on

trouve un changement important en ce qui concerne l'usage du terme "intuition". Tandis qu'au Moyen Age, le mot est associé aux questions théologiques (la vision béatifique), chez Descartes, il obtient pour la première fois un sens épistémologique. Dès lors, l'intuition devient "l'instrument" le plus puissant pour acquérir de la connaissance. La troisième règle présente l'intuition et la déduction comme les deux seuls véritables facultés de notre entendement, "par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur" (*Règles* : 43). L'intuition donne une connaissance immédiate et évidente, tandis que la déduction est l'opération par laquelle nous pouvons comprendre avec certitude ce qui suit nécessairement de quelque chose d'autre. La déduction ne donne pas d'évidence immédiate, sa certitude ne vient pas de l'évidence actuelle mais de la mémoire. On devrait donc remarquer que l'évidence et la certitude ne sont pas la même chose. Seule l'intuition donne de l'évidence et forme ainsi le fondement de la connaissance indubitable.

Puisque toute la connaissance qui vient des sens ou de l'imagination est douteuse et non pas claire et distincte, l'intuition est la faculté de l'entendement pur. Loin d'être une faculté sensible, elle est l'inspection de l'esprit. Mais pourtant, et c'est cela que Merleau-Ponty souligne dans sa lecture de la règle IX, l'*intuitus mentis* est construite par analogie à la vision des yeux (NC : 228).¹³ L'intuition de l'esprit est comme le regard qui ne vise qu'une seule chose, qui se fixe sur une chose toute simple. Cette vision prend pour son modèle l'élément simple. Merleau-Ponty met le doigt sur l'acte de discrimination ou de distinction en prétendant que c'est une présupposition sous-entendue dans l'analyse de l'intuition. Le regard vise une figure *distincte* en excluant le champ ou le fond sur lequel celle-là se manifeste. Il ne vise que des figures présentes et élimine le rapport à ce qui n'est pas tout à fait présent (NC : 229) "Voir, c'est voir non tellement qu'une chose est elle-même, mais qu'elle n'est pas les autres" (NC : 230). Cette vision se base donc sur la distinction et ne vise que des êtres clairs et distincts.¹⁴ La distinction est comme une "lumière découpant, isolant" (NC : 230). Cette idée réductrice de la vision a rendu possible la définition de la vision de l'esprit en tant qu'intuition. En réduisant l'être visible à la connaissance du visible – à savoir la connaissance claire et distincte – Descartes a pu déterminer l'inspection de l'esprit en tant qu'un principe de tout ou rien: soit l'esprit voit des figures claires et distinctes et tout à fait présentes, soit il ne voit rien. Il n'est pas possible qu'il ne voit qu'un peu ou qu'il voit d'une manière confuse. L'inspection de l'esprit tient à exclure la vision des yeux. Le visible pour nos yeux n'est visible que par rapport à un champ, un arrière-plan. L'*intuitus mentis*, au contraire, ne vise que ce qui est distinctement présent. De cette manière, elle constitue un positivisme de la vision. C'est une vision nue:

Elle ne peut être que décharnée, pure référence à quelque chose, position d'un être en tout ou rien, qui est ou n'est pas pour moi, sans milieu, d'un grain d'être, la Nature simple. La distinction est la vérité (NC : 233).

La lumière naturelle en tant qu'*intuitus mentis* est une lumière "concentrée" qui n'éclaire que ce qui est supposé virtuellement donné en tant que figure simple. Elle implique une restriction de l'Être à l'être des figures simples.

La présupposition de cette conception, qui n'est pas à justifier par la méthode de distinction, est l'existence des êtres simples. Effectivement, la méthode se précède elle-même car la distinction présuppose qu'il y ait déjà des êtres distincts. L'idée d'un tel être distinct ou d'une telle Nature simple n'est pas le résultat de la distinction mentale mais elle est sa condition. Et cette présupposition de l'existence des figures simples est basée sur la comparaison de la vue. Dans les *Méditations*, Descartes donne l'exemple du morceau de cire pour montrer que nous "voyons" avec l'œil de l'esprit. En réduisant toute information que nous donnent les sens, nous voyons que la cire n'est que quelque chose d'étendu. Cette distinction réflexive n'est donc pas tant un regard propre mais plutôt une réduction qui n'est possible que sur la base des sens. L'idéal de la pensée distincte est dérivé de la vision obscure et diffuse des sens. Ainsi maintient Merleau-Ponty: "La distinction même ne peut être acquise que par ces modèles sensibles" (NC : 237). Le problème demeure donc en le fait que Descartes a voulu construire une notion de l'inspection pure en y réduisant tout ce qui ne serait pas d'évidence pour l'esprit mais qui, en même temps, reste associé à l'expérience sensible. Merleau-Ponty maintient que c'était cette problématique, ce cercle de méthode, qui a provoqué la rédaction des *Méditations* (NC : 239). Les *Méditations* mettent en question la présupposition de l'existence des êtres simples. Car, dans cet écrit, Descartes s'appuie sur l'expérience de l'évidence en remplaçant l'évidence des êtres simples par l'évidence du *cogito*.

La transformation de la lumière naturelle

Dans les *Méditations*, Descartes cherche à établir le fondement inébranlable de la connaissance claire et distincte par la mise en œuvre du doute méthodique. Le but de cette "méthode" est de mettre hors jeu toute la connaissance qui est douteuse. De cette manière, le doute élimine tout d'abord la connaissance qui vient des sens et qui vient de l'imagination. En introduisant l'hypothèse de Dieu trompeur et celle du malin génie, Descartes met en doute également les vérités rationnelles de la géométrie et de l'arithmétique ; le doute devient métaphysique et hyperbolique.¹⁵ Cette hypothèse met alors en question l'évidence des être simples, elle met en question la plus importante supposition des *Règles*. Effectivement, le doute hyperbolique a pour but d'examiner s'il y a quelque chose d'autre derrière la vérité prétendue fondamentale des êtres simples.

Au plus haut point du doute, on doit constater qu'on ne peut pas parvenir à la connaissance d'aucune vérité mais, en même temps, on y reconnaît la liberté absolue de douter (*Méditations* : 272). Au moment du doute, on reconnaît alors la faculté de douter, n'étant qu'une forme de penser (*cogitare*),

en soi même. Le doute hyperbolique, provoqué par l'hypothèse du malin génie, trouve son terme dans l'expérience vécue du moi qui doute. Le doute se tourne contre lui-même. " Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il [le malin génie] me trompe " (*Méditations* : 275). L'hypothèse du malin génie aboutit donc aussitôt à une certitude indubitable.¹⁶ Il y a un " je " qui existe indubitablement au moment du doute, bien qu'on ne sache pas ce que c'est ce " je ". Merleau-Ponty attire notre attention sur l'importance de la question "qu'est-ce donc que je suis? " (*Méditations* : 278) en affirmant que " La formule des *Méditations* n'est pas *cogito ergo sum* – mais je suis, j'existe, – que suis-je? " (NC : 257). Après avoir trouvé avec évidence, au moyen du doute méthodique, un " je " derrière l'évidence des êtres simples, il subsiste la question de savoir s'il présuppose une même sorte d'évidence. Ce " je " qui éprouve sa propre existence est-il un être simple? Est-ce que la lumière naturelle, qui éclaire cette première évidence, une lumière " découpante " qui ne fait que distinguer ou est-elle d'une autre sorte? Dans sa lecture des *Méditations*, Merleau-Ponty met l'accent sur la question du sens de l'être de ce " je " qui se manifeste à travers la liberté du doute.

D'après Descartes, l'essence de ce " je " consiste à être une " chose pensante", *res cogitans*. Merleau-Ponty soutient qu'il ne faut pas considérer tout simplement cette formule comme une construction substantialiste (NC : 251). Le " je " qui pense, le *cogito*, n'est pas tout à fait enfermé sur soi-même. Puisque l'acte de penser, la *cogitatio*, implique une ouverture à quelque chose, il est un centre qui s'ouvre et qui se laisse remplir par une conscience de quelque chose (comme la conscience du doute car je doute de quelque chose).¹⁷ La *cogitatio* c'est la *natura cogitans*. C'est cela son essence mais une " essence active " (NC : 250). La *cogitatio* n'est pas une pensée réflexive, une pensée déjà faite mais elle exprime la liberté de penser qui forme la nature de l'existence du " je " quand il éprouve sa propre existence. Si l'on veut une formule, ce ne serait pas *cogito, ergo sum* mais plutôt, *sum, i.e. cogito* (NC : 249).¹⁸ Ou encore:

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 (NC : 259).

Toutes les fois que je doute et que je lève le doute en ce qui concerne ma propre existence, en éprouvant que c'est moi qui doute, mon existence se manifeste à moi d'une manière évidente. Pourtant, ce qui apparaît à moi n'est clair qu'après coup. Il y a un *cogito* avant le *cogito*, c'est-à-dire qu'il y a une pensée opérante avant qu'elle soit réflexive ou énoncée. C'est cette pensée opérante que Merleau-Ponty nomme " *cogito* vertical " et qu'il oppose au " *cogito* horizontal ", celui qui est déjà énoncé:

Il y a le *cogito* opérant ou je suis et le *cogito* réflexif ou énoncé, *cogito* vertical qui fonde l'horizontal et qui n'est pas simplicité d'une nature pure (NC : 244).

Le *cogito* avant le *cogito* est l'évidence d'une " pensée spontanée ", il a " toujours su qu'il pensait, d'un savoir qui est ultime en n'a pas besoin d'élucidation ".¹⁹ Qu'est ce que cette évidence?

Merleau-Ponty situe le *cogito* vertical dans une perspective phénoménologique en prétendant qu'il se manifeste dans l'apparition. Il y a apparition au moi et je m'apparais. Dans cet ordre d'apparition, il ne s'agit plus d'un tout ou rien devant les yeux de l'esprit. L'être de ce qui apparaît, mon être, n'est pas une unité complète. La dialectique de l'apparition de soi à soi-même, comme montre clairement la phénoménologie de l'esprit de Hegel, va de pair avec la distinction entre l'être en-soi (*an sich*) et l'être pour-soi (*für sich*). Le premier fait référence à l'ordre des choses et le deuxième à celui de raison. L'être en-soi est l'être comme il est, l'être pour-soi est l'être comme il est perçu ou conçu. Tandis que l'être en-soi est de l'ordre de *veritas rerum*, l'être pour-soi comporte la *veritas rationum*. Quant au *cogito*, on distingue l'entendement ou la nature pensante que je suis (mon être en-soi) et l'entendement ou la nature pensante que je saisis (mon être pour-soi). Pourtant, Merleau-Ponty note que cette distinction n'est pas du tout claire pendant l'apparition du *cogito*, parce que l'apparition se fait avant une réflexion distincte sur ce qui est apparu. L'apparition ne donne pas une idée claire sur ma nature pensante mais elle consiste en une exécution de ma nature pensante. Et il n'y a pas une pensée primordiale claire et distincte qui précède l'exécution de cette pensée; il n'y a pas une vie intérieure (et silencieuse) qui précède la pensée en acte. Je découvre ma nature pensante au moment où je l'exerce, ou encore, je découvre ma nature pensante lorsque je suis elle. L'apparition du *cogito* est moins un dévoilement de l'essence de ma nature qu'elle n'est une manifestation de son existence. Comme l'affirme Merleau-Ponty dans un autre cours:

Dans les *Méditations* le *se esse* n'est plus l'aperception d'une essence, comme celle du triangle, c'est l'aperception d'une existence qui précède toute vérité d'essence, et c'est là un signe indiquant que la première vérité ne pourra jamais s'effacer : le *cogito* n'est pas une vérité d'essence, c'est l'affirmation que le pour nous fait partie de l'en soi, et cela à titre primitif.²⁰

L'évidence du *cogito* vertical n'est donc pas celle de l'essence mais celle de l'existence de ma nature pensante et cette nature n'est pas une nature simple. Pour être, elle doit s'exercer sans cesse, elle n'est jamais faite. La nature pensante ne se révèle pas comme " essence pure " mais comme une sorte d'essence active ou *Wesen* dans le sens heideggerien. La nature pensante est " temporalité, présence du passé " (NC : 265), elle est " *cogitatio* continuée " (NC : 260). L'apparition du *cogito* ouvre le domaine d'une pensée " multi-dimensionnelle du présent " qui s'oppose à celui de la pensée horizontale par la distinction. Ici, la notion de verticalité réfère à la dimension du présent. C'est un présent qui n'est pas compatible avec l'écoulement horizontal du temps qui va du passé à l'avenir. La verticalité perce cette ligne

horizontale. Le *cogito* vertical n'est pas *dans* le temps mais, plus exactement, il en est la condition de possibilité. Le *cogito* vertical précède le *cogito* horizontal; il est " le *cogito* avant le *cogito* ".

Lors de l'apparition du *cogito* vertical, la nature pensante s'éclaire elle-même. Il s'agit là d'une sorte de lumière naturelle. Pour indiquer la nature humaine, son être fini, Descartes a fait une distinction entre la lumière naturelle et l'inclination naturelle comme deux forces antagonistes: la lumière naturelle éclaire notre raison et la conduit vers de la connaissance claire et distincte, tandis que l'inclination naturelle – comparable à l'attitude naturelle de la phénoménologie – fait errer la raison en ajoutant de la foi à la connaissance qui vient des sens et de l'imagination.²¹ Merleau-Ponty montre que cette opposition est mise en question par la dialectique de l'apparaître du *cogito* vertical. Si l'inclination naturelle, qui n'est qu'une croyance en des choses sans être capable de juger si elles sont vraies ou non, s'entremêle avec la lumière naturelle, cela implique une confusion entre ce qui vise l'esprit avec clarté et ce qui pourrait être douteux. C'est pourquoi Merleau-Ponty estime que la nature pensante qui existe, l'*ego sum*, est " un miroitement de doute et de certitude " (NC : 245). Analogie à la constatation que la réduction transcendantale ne sera jamais complète, on voit ici que le doute ne sera jamais absolu et qu'il ne sera jamais levé. La fin du doute, comme le présente Descartes, serait une réflexion sur le doute par le *cogito* horizontal. Il s'agit là d'une évidence acquise par un doute sur le doute au lieu de ressentir le doute même. Le *cogito* vertical, par contre, est "la conscience intérieure" ou le "témoignage intérieur" du doute. Ce *cogito* ne lève pas le doute mais il en fait témoignage avec évidence. De tout cela, il ressort que la lumière naturelle ne peut plus être cette lumière découpante qui vise distinctement des êtres simples. C'est une lumière qui vise l'évidence de la " non-dissimulation de moi à moi " (NC : 267). Et Merleau-Ponty d'affirmer :

La lumière naturelle est plus pure, n'étant plus simple impossibilité de ne pas croire, étant ostension du vrai par soi, de la " chose vraie ", par elle-même; mais plus pure, elle éclaire en même temps le mélange d'elle-même et de l'obscurité. Elle est conscience de mélange autant que de pureté intellectuelle (NC : 267).

La lumière naturelle du *cogito* vertical est dès lors autant obscure que lumineuse et, à ce titre, elle ressemble, jusqu'à un certain point, à la structure double de la foi perceptive. La foi perceptive, comme l'inclination naturelle, est la foi que le monde est là pour nous. Selon Descartes, cette foi est obscure et il faut l'éclaircir par le doute méthodique qui est basé sur la liberté absolue de l'esprit. Merleau-Ponty, en revanche, montre que notre liberté n'est pas sans limites et qu'un doute complet – comme une réduction complète – n'est pas possible. On reste attaché à la foi perceptive, on ne peut pas se libérer complètement de l'inclination naturelle. Mais cela ne veut pas dire qu'on est condamné à une situation tout à fait obscure, en éprouvant l'attachement au monde, la foi s'éclaircit elle-même. Éprouver son appartenance au monde

n'est pas un dévoilement de l'essence mais c'est une manifestation du *cogito* à soi-même par son existence. La foi perceptive exprime alors l'évidence ou la facticité de l'existence.

En radicalisant la question du *cogito*, en examinant ses présuppositions, Merleau-Ponty suggère alors que la problématique des *Méditations* peut être réconciliée avec la phénoménologie du XXe siècle. Il montre qu'il y a un *cogito* avant le *cogito* réflexif qui réduit toute *cogitare* à une représentation. Avant que le *cogito* puisse représenter le monde, il en est et c'est de cette appartenance qu'il faut d'abord faire état. La "lecture critique" de Descartes, qui s'accomplit par l'analyse de la transformation de la lumière naturelle dans les notes de cours, nous enseigne que si la pensée cartésienne est répétée, reprise dans notre perspective phénoménologique, elle ne forme pas seulement la base de "l'ontologie objectiviste des cartésiens" ou de la pensée représentative, comme le maintient Heidegger; elle ouvre également à une dimension "au-delà de la représentation".

Conclusion

La lecture merleau-pontienne de Descartes n'est pas une lecture historique. Au lieu de mettre sa pensée au passé, comme le fait Guérault, Merleau-Ponty la place dans la phénoménologie du XXe siècle. Au lieu de s'en écarter, comme le fait par exemple explicitement Heidegger, il la rend fertile pour notre ontologie "d'aujourd'hui". Son interprétation du *cogito* montre en fin de compte que l'ontologie de la vision ne peut pas être basée sur la pensée de survol. Par cette lecture phénoménologique, la pensée de survol s'appesantit dans une philosophie du sensible; l'esthésiologie. Le *cogito* n'est pas exclusivement pensant et survolant mais, surtout et en premier lieu, l'expérience sensible de son existence.

Bien évidemment, on peut se demander si une lecture assez "généreuse" reste encore fidèle à l'esprit de Descartes. Au moins une conséquence de cette lecture n'est pas compatible avec le texte cartésien. On sait que pour Descartes, l'expérience sensible ou le sentir est une forme de *cogitare*. Le sentiment est un état de conscience, il appartient à l'intériorité de la conscience, à son immanence, sans référence à quelque chose d'extérieur. Merleau-Ponty bouleverse cette conception en déterminant le sentir comme intentionnalité. Le sentir n'est pas un état de conscience mais il est avant tout corporel, il est issu des sens. On peut donc dire que Merleau-Ponty conçoit le sentir plutôt au sens ancien c'est-à-dire comme *aisthêsis*, qu'au sens moderne. Quand il détermine le *cogito* avant le *cogito* comme expérience sensible il le délivre du *cogitare* réflexif. Comme expérience sensible, le *cogito* est d'abord corps. Et ce corps, *cogito* charnel, serait la base de l'ontologie de la peinture, ou de l'esthésiologie.²² On peut s'imaginer qu'un tel aboutissement de la pensée était impensable pour Descartes lui-même. C'est donc à travers une lecture a-historique –

anachronique peut-être – qu'on peut dégager l'impensé de Descartes comme le *cogito aïsthétique*.

Jenni Slatman
j.slatman@fk.unimaas.nl

NOTES

- 1 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1961*, Paris, Gallimard, 1996. Ici noté : NC.
- 2 La démonstration de cette bifurcation est caractéristique pour l'interprétation merleau-pontienne de Descartes dès ses premiers ouvrages. Voir *Phénoménologie de la perception* pp. 52-53 ; *L'union de l'âme et du corps* p. 15-16 ; *La Nature* pp. 33-39, p. 169-176, et dans quelques notes de travail dans *Le visible et l'invisible* (pp. 219-220, 288, 313).
- 3 *Le visible et l'invisible*, p. 220.
- 4 Toutes les références à l'œuvre de Descartes renvoient à l'édition de la Pléiade.
- 5 "Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der 'Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen", Husserl, *Ideen I*, § 24.
- 6 Effectivement, les pages 176-182 du cours correspondent exactement au troisième chapitre de *L'œil et l'esprit*.
- 7 "Et par ce moyen votre esprit sera délivré de toutes ces petites images voltigeantes de l'air, nommées des *espèces intentionnelles*, qui travaillent tant l'imagination des philosophes" (Dioptrique: 183).
- 8 *L'œil et l'esprit*, p. 37.
- 9 "L'œil accomplit le prodige d'ouvrir à l'âme ce qui n'est pas âme, le bienheureux domaine des choses, et leur dieu, le soleil. Un cartésien peut croire que le monde existant n'est pas visible, que la seule lumière est d'esprit, que toute vision se fait en Dieu. Un peintre ne peut consentir que notre ouverture au monde soit illusoire ou indirecte, que ce que nous voyons ne soit pas le monde même, que l'esprit n'ait affaire qu'à ses pensées ou à un autre esprit", *L'œil et l'esprit*, p. 83.
- 10 Voir notamment les règles II et IV de Descartes.
- 11 *Le visible et l'invisible*, p. 237.
- 12 "L'historien dispose à cet égard de deux techniques: la critique proprement dite et l'analyse des structures (...). L'analyse objective des structures de l'œuvre, en l'espèce des *Méditations*, qui contiennent l'essentiel de la métaphysique cartésienne, c'est ce que nous tentons ici", M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons I*, Aubier, 1953, p. 10.
- 13 Descartes écrit : "En vérité, la manière dont il faut user de l'intuition nous est connue par une comparaison avec la vue (...) [Ces] artisans, qui s'occupent à des travaux délicats, et qui sont accoutumés à diriger attentivement leur regard sur chaque point, acquièrent par l'usage la faculté de distinguer parfaitement les choses les plus petites et les plus fines; de même aussi, ceux qui ne partagent jamais leur pensée entre des objets divers dans le même temps, mais l'occupent tout entière à considérer les choses les plus simples et les plus faciles, deviennent perspicaces" (Règles : 67-68).
- 14 La clarté et la distinction sont les conditions pour l'évidence. Mais notons que les deux ne sont pas la même chose. La clarté rend quelque chose présent à l'attention de l'esprit, elle s'oppose à l'obscurité. La distinction ne s'oppose pas seulement à

l'obscurité mais surtout à la confusion. Donc, il peut y avoir de la connaissance qui est claire sans être distincte. En revanche, toute connaissance distincte est aussi claire; voir, *Principes*, p. 591.

- 15 Notons que les deux hypothèses ne sont pas les mêmes. L'hypothèse de Dieu trompeur sera contestée par la preuve de l'existence de Dieu et par le fait qu'un tel être infini et parfait ne peut pas être trompeur parce que vouloir tromper indique une faiblesse (méditations 3 et 4). L'hypothèse du malin génie est neutralisée par la première évidence que "j'existe".
- 16 "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" (*Méditations* : 275).
- 17 Merleau-Ponty fournit le *cogito* d'une structure intentionnelle. Il faut pourtant noter que Descartes emploie le verbe *cogitare* comme intransitif, ce qui exclut une relation intentionnelle. Pour la signification du *cogitare* chez Descartes, voir l'analyse de L.J. Beck, *The Metaphysics of Descartes*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 118.
- 18 Ou comme Merleau-Ponty l'a écrit dans la *Phénoménologie de la perception* : "ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis, ce n'est pas mon existence qui est ramenée à la conscience que j'en ai, c'est inversement le Je pense qui est réintégré au mouvement de transcendance du Je suis et la conscience à l'existence " p. 439.
- 19 *Le visible et l'invisible*, p. 326.
- 20 *La Nature*, p. 175.
- 21 " Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui fasse connaître qu'elle est vraie" (*Méditations* : 288).
- 22 Pour une explication détaillée de l'*aisthêsis* et l'esthétique constituant une critique de la pensée réflexive ou représentante, voir notre *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, (thèse de doctorat, Université d'Amsterdam, 2001).

**Descartes's Unthought:
A Reading of the Course Notes for
*L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui***

The course called "L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui" (1961), published in 1996 in the collection *Notes de cours 1959-1961*, presents an interpretation of Descartes that is unique in Merleau-Ponty's work. In nearly all of the texts in which he refers to Descartes, Merleau-Ponty presents Descartes as a two-faced philosopher. There is the Descartes of the pure understanding and the Descartes of soul-body composition, the Descartes of the natural light and the Descartes of natural inclination. The line of demarcation between these two types of thought is situated in the *Méditations* themselves. The first three Meditations put man's nature in relief as the pure natural light, while the last three understand this nature on the basis of natural inclination. This bifurcation corresponds to what Merleau-Ponty in his later works calls, taking up one of Blondel's words, "the diplopley of Cartesian ontology." Now, by simultaneously dispelling with the empiricist and intellectualist interpretations Merleau-Ponty's thought aims precisely at surpassing such a double-sighted ontology. The alternate solution would be "the ontology of painting." Indeed, in "Eye and Mind" Merleau-Ponty presents us with this ontology that is neither a surveying philosophy nor a philosophy of coincidence, but which is rather a philosophy that occurs as the communication with Being by means of vision. In this text, the "Cartesian diplopley" is therefore surmounted by an analysis of the body, of vision, and of the painting, by an analysis that dispels with Cartesian thought. In contrast, "L'ontologie cartésienne et

l'ontologie d'aujourd'hui," especially the second part, offers an entirely different image of Descartes. One can see there the articulation of a certain unthought of Descartes, since it is really in the *Meditations* themselves that Merleau-Ponty now finds the roots of an ontology that is opposed to the ontology of simple, clear and distinct beings. Henceforth, he fights against Descartes by bringing into relief something implicit in Descartes's own thought. We can open up this unthought if we follow the evolution of Descartes's thought and if we situate it in a phenomenological perspective.

We would like to show how Merleau-Ponty's reading in "L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui" proceeds from an ontology understood as a positivism of vision in order to arrive at an ontology of painting or an ontology of aesthesiology. Our aim is the bring to light the fact that the Cartesian ontology is not necessarily opposed to "ontology today." Our reading takes place in two steps. First, we pause at the phenomenon of the "positivism of vision" and its ontological presupposition as Merleau-Ponty outlines it in Descartes's first works: *The Rules for the Direction of the Mind* (1628) and *Optics* (1637). Second, we will see that Descartes's *Meditations* (1641), while accentuating the experience of the *cogito*, imply a metamorphosis of this ontology of vision. The phenomenological reading of the *Meditations* reveals a transformation of the natural light. While in *The Rules* and in *Optics* the natural light is presented as clear and distinct thought, it loses its clarity and distinction in the *Meditations*. We are able to understand this transformation on the basis of the genuine sense of the "discovery," in the *Second Meditation*, of the *cogito* as the first certainty. According to Merleau-Ponty, the evidence of the *cogito* is not that of the essence but that of the existence of my thinking nature. What is at issue is an appearance of my thinking nature to myself. However this appearance does not present a clear and distinct idea of my nature; rather this appearance consists in its execution. The natural light is the evidence of this non-dissimulation to myself, but, since it never results in a pure essence of myself, this light really involves shadows. It is as much obscure as it is luminous. This interpretation situates the natural light in the perceptual faith of phenomenology. For, the idea of the natural light involving a self-obscurity opens the way for the development of a theory of vision based on reversibility. In this sense, what is also at issue is to catch a glimpse of what this interpretation of Descartes adds over and above the one found in "Eye and Mind." Actually, Cartesian ontology is quite simply not opposed to the ontology of painting (or to "ontology today").

L'impensato di Cartesio.

Una lettura delle note di corso su

L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui

Il corso su *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (1961), pubblicato nel 1996 nella raccolta *Notes de cours 1959-1961*, presenta un'interpretazione di Cartesio che è unica nell'opera di Merleau-Ponty. In quasi tutti i testi merleau-pontiani che fanno riferimento al razionalista francese, questi è presentato come un filosofo dal duplice volto: c'è il Cartesio dell'intelletto puro e quello del composto anima-corpo; il Cartesio della luce naturale e quello dell'inclinazione naturale. La linea di demarcazione tra questi due tipi di pensiero è situata nel testo stesso delle *Meditazioni*. Le prime tre sottolineano la natura dell'uomo in quanto luce naturale pura, mentre le ultime tre comprendono questa natura a partire dall'inclinazione naturale. Questa biforcazione corrisponde a ciò che Merleau-Ponty chiama nei suoi ultimi testi, secondo l'espressione di Blondel, "la diplopia dell'ontologia cartesiana". Ora, discostandosi a un tempo dalle interpretazioni empiristiche e intellettualistiche, il pensiero merleau-pontiano ha appunto come scopo quello di superare una tale ontologia a doppia veduta. La soluzione di ricambio sarebbe "l'ontologia della pittura". È infatti *L'occhio e lo spirito* a presentarci questa ontologia che non è né una filosofia di sorvolo né una filosofia della coincidenza, ma una filosofia che si realizza come comunicazione con l'essere mediante la visione. In questo testo, la "diplopia cartesiana" è

dunque superata attraverso un'analisi del corpo, della visione e della pittura, analisi che si allontana dal pensiero cartesiano. Proprio su questo punto, il corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, soprattutto nella seconda parte, offre un'immagine del tutto diversa. Vi si può trovare l'articolazione di un certo *impensato* di Cartesio, poiché è proprio nel testo stesso delle *Meditazioni* che adesso Merleau-Ponty trova le radici di un'ontologia che si oppone a quella degli esseri semplici, chiari e distinti. Oramai, egli combatte Cartesio rilevando qualcosa di implicito nel suo proprio pensiero. Si può liberare questo impensato se si segue l'evoluzione del pensiero cartesiano situandolo in una prospettiva fenomenologica.

Desideriamo mostrare come nel corso *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* la lettura di Merleau-Ponty proceda da un'ontologia intesa come positivismo della visione per arrivare a un'ontologia della pittura o ontologia estesiologica. Il nostro obiettivo è mostrare allora che l'ontologia cartesiana non si oppone necessariamente all'ontologia "odierna". La nostra lettura si articola in due tempi. Innanzitutto, ci soffermiamo sul fenomeno del "positivismo della visione" e sul suo presupposto ontologico come Merleau-Ponty lo descrive con riferimento alle prime opere di Cartesio: le *Regole per la guida dell'intelligenza* (1628) e la *Diottrica* (1637). In secondo luogo, si vedrà come il testo cartesiano delle *Meditazioni* (1641) implichi, mettendo l'accento sull'esperienza del *cogito*, una metamorfosi di questa ontologia della visione. La lettura fenomenologica delle *Meditazioni* rivela una trasformazione della luce naturale: mentre essa si presenta nelle *Regole per la guida dell'intelligenza* e nella *Diottrica* come pensiero chiaro e distinto, perde nelle *Meditazioni* la sua chiarezza. Questa trasformazione si può comprendere a partire dal vero senso della "scoperta", nella seconda meditazione, del *cogito* come prima certezza. Secondo Merleau-Ponty, l'evidenza del *cogito* non è quella dell'essenza, ma quella dell'esistenza della mia natura pensante: si tratta di un'apparizione della mia natura pensante a me stesso. Tuttavia questa apparizione non offre un'idea chiara e distinta della mia natura; consiste piuttosto nella sua esecuzione. La luce naturale è l'evidenza di questa non-dissimulazione a me stesso ma, poiché non conduce mai a un'essenza pura di me stesso, questa luce ha le sue ombre. È altrettanto oscura quanto luminosa. Questa interpretazione colloca la luce naturale nella fede percettiva della fenomenologia. Infatti, l'idea di luce naturale che porta in sé un'oscurità apre il cammino per sviluppare una teoria della visione basata sulla reversibilità. In tal senso, si tratta anche di intravedere il sovrappiù di questa interpretazione di Cartesio in rapporto a quella de *L'occhio e lo spirito*. Effettivamente, l'ontologia cartesiana non si oppone semplicemente a quella della pittura (o quella "odierna").