

Université Paris VIII  
UFR ARTS, PHILOSOPHIE, ESTHÉTIQUE

Philosophie

Ecole Doctorale Pratiques et Théories du Sens

# **TEMPS ET SUBJECTIVITE CHEZ DESCARTES.**

## **IDENTITE ET MEMOIRE(S)**

THÈSE présentée et soutenue publiquement par Mazarine Pingot

Le 3 décembre 2016

Jury :

Mme Delphine-Antoine Mahut, Professeure, École Normale Supérieure de Lyon, Rapporteur

M. Pierre Guénancia, Professeur, Université de Bourgogne, Rapporteur

M. Jean-Pierre Marcos, Maître de conférences, Université Paris 8, Directeur de thèse

M. Stéphane Douailler, Professeur, Université Paris 8, Co-directeur de thèse

Université Paris VIII, 2 rue de la liberté 93526 Saint-Denis cedex 2

Alquié : « à supposer même que le souci cartésien de vérité ait été, dans l'ordre historique, comparable à ce qu'il était dans l'ordre abstrait, il faut reconnaître que la façon dont un homme de quarante ans pense sa vie n'est pas celle dont, en fait, il l'a vécue : tout s'y systématise, et le passé prend le sens que le présent lui donne. »<sup>1</sup>

Lévinas : « On ne se demande pas (...) si demande, recherche et désir, loin de ne porter en eux que le creux du besoin, ne sont pas l'éclatement du « plus » dans le « moins », que Descartes appelait l'idée de l'infini. N'est-ce pas de ces pensées – autres que celles qui, dans la conscience intentionnelle, « veulent », à leur mesure, le corrélatif, le repos et l'identité du positif *astronomique* – que parle Blanchot quand il dit : « Nous pressentons que le *dés-astre* est la pensée<sup>2</sup>. »<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ferdinand Alquié, *L'expérience métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 2000, p. 19

<sup>2</sup> Maurice Blanchot, « Discours sur la patience », in *Le nouveau commerce*, p. 30-31, repris dans « Ecriture et Désastre », Gallimard, 1981. C'est nous qui décomposons en dés-astre et soulignons, dans le texte cité, le mot désastre.

<sup>3</sup> Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, « de la déficience sans souci », p. 87, éd. Vrin 1982, livre de poche 1992

# INTRODUCTION

## 1. Exposition de la thèse.

Nous connaissons la fameuse formulation de Descartes dans la *Seconde Méditation* : « *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. »<sup>4</sup> et plus loin : « *je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. »<sup>5</sup> Ainsi le je pense s'assortit-il aussitôt de la question : combien de temps ? Ce à quoi Descartes répond dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections* : « l'âme pense toujours »<sup>6</sup>, et plus précisément encore, dans la lettre à

---

<sup>4</sup> A.T., IX, p. 19

<sup>5</sup> A.T. IX, p. 21

<sup>6</sup> A.T, VII, p. 356-357. Notons d'emblée que la formule « l'âme pense toujours » pose la question d'une équivalence avec « je pense toujours » : déplacement du je vers l'âme qui pose précisément le problème d'une substantialisation du je, et dès lors d'une subjectivation possible de ce « toujours », problème qui émerge dans le texte des *Réponses aux cinquièmes Objections* et qui ouvrira la réflexion de Locke vers une nouvelle réponse qui engagera sa philosophie entière. Mais ce « l'âme pense toujours » permet aussi d'asseoir le bon sens comme la chose du monde la mieux partagée indépendamment des idiosyncrasies individuelles, comme l'extension de la mémoire, la rapidité du raisonnement, l'érudition, l'imagination, etc., comme le rappelle le tout début du *Discours de la méthode*. Or certains commentateurs, comme le père Nicolas Joseph Poisson, prêtre de l'Oratoire, et dans son *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de M. Descartes. Où on établit plusieurs Principes généraux, nécessaires pour entendre toutes ses Œuvres*, Paris, 1671), y voient la résurgence d'une très ancienne thèse scolastique, traditionnellement désignée sous le nom de doctrine de la latitude des formes ou de *l'intensio et remissio formarum* : le débat, jusqu'au XVI<sup>e</sup>, vient des commentaires du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard qui se demandait comment la qualité qu'est la Charité peut augmenter en chacun d'entre nous (M. Lombard, *Sententiarum libri IV*, Lib. I, Dist. XVII : *De Messione Spiritus sancti qua invisibiliter mittitur*). Si la Charité n'est pas susceptible de division ou d'augmentation, elle n'est pour autant pas répartie à égalité parmi les hommes. Même question soulevée par la première page du *Discours* : si le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, si la raison ne souffre aucune distinction parmi les hommes, comment se fait-il qu'elle s'y manifeste différemment ? A ce débat plusieurs voix qui s'opposent – Thomas d'Aquin vs Gilles de Rome ou Godefroid de Fontaines – mais la divergence de vue renvoie néanmoins à un point d'accord : la variation en intensité d'une propriété est le signe de son appartenance à la catégorie de la qualité. Et Pierre Souffrin de le résumer dans « La quantification du mouvement chez les scolastiques. La vitesse instantanée chez Nicolas Oresme », (*Autour de Nicolas Oresme*, J. Quillet, éd., Paris, Vrin, 1990) : « On peut dire qu'en définitive la question du changement de quelque chose se trouve remplacée par celle du changement dans ou sur quelque chose. » Or Descartes passe de la qualité à l'attribut essentiel : « je connus de là que

Hysperaspistes d'août 1641 : « l'âme humaine, quelque part qu'elle soit, pense toujours, même dans le ventre de nos mères. »<sup>7</sup>. Ce « toujours » semble d'emblée poser problème : car si je pense toujours, pourquoi s'inquiéter de ce « combien de temps ? ». Ou comment passer du « combien de temps », à « toujours », qui ne semble pas nécessairement être une notation temporelle, mais ressortit plus à une définition ontologique, qui fait signe vers ce que l'on appelle depuis Aristote la « substance », et qui dès lors nie la temporalité, puisque l'un des attributs de la substance est précisément la permanence. Descartes se débarrasse-t-il aussitôt de la question de la temporalité au profit d'une ontologie, qu'il a pourtant dans sa méthode mis de côté au profit d'une pensée en acte qui suit la chaîne des raisons ? Car ce « je suis, j'existe » s'atteste indépendamment de toute ontologie, et dans la mise en doute radicale de tous mes contenus de pensée, y compris les contenus mathématiques, mise en doute qui s'inscrit dans une certaine temporalité. Et la première définition de la pensée installe d'emblée l'ambiguïté : je suis une « chose » qui pense, c'est-à-dire qui nie, qui affirme, qui sent. La chose, qui peut être entendue comme substance, se définit par ses actes, qui ne sont pas tant des actes d'intellection que des actes de conscience. De deux choses l'une, soit la pensée est conscience, et en ce sens, la substantialiser évite la question de la temporalité mais biffe aussi

---

j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (A.T., VI, 33) Or la réponse moderne à ce problème scolastique engage deux conséquences de taille : la première est celle dont nous avons fait état, rendre compte de l'égalité de la raison chez les hommes malgré les différences d'usage ; la seconde, qui nous occupe ici : au niveau de l'individu, la faculté rationnelle doit demeurer constante dans le temps sans souffrir de variation, de l'enfance à l'âge adulte. Problème épineux qui est précisément celui dont notre thèse cherche à rendre compte, et auquel Descartes apporte une réponse dans ces *Réponses aux cinquièmes Objections* : « Vous êtes en peine de savoir si « je n'estime donc point que l'âme pense toujours ». Mais pourquoi ne penserait-elle pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense ? Et quelle merveille y a-t-il de ce que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eues dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, etc., puisque nous ne nous ressouvenons pas même de plusieurs pensées que nous savons fort bien avoir eues étant adultes, sains et éveillés, dont la raison est que, pour se ressouvenir de ses pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir ; or qu'y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions ? »

Or cette question de savoir si l'âme pense toujours sera précisément une de celles que Locke va discuter en détail et ce qui va ouvrir sur une toute autre réponse et une toute autre philosophie, engageant la question de la mémoire. Aussi demanderons-nous en creux à Descartes : qu'en est-il de la mémoire dans son œuvre, en tant que subjectivation de ce « toujours » ? (sur la réponse de Locke et la formulation du problème relativement à la théorie de *l'intensio et remissio formarum*, cf. l'article de David Simonetti, in « La réception des académiques à l'âge moderne », 11/2013, ENS Editions)

<sup>7</sup> (ne figure pas en A.T.), traduction M. et J.M Beyssade, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion (1979), rééd. 1992, p. 550

l'originalité de la conscience pour l'objectiver ; soit la pensée est substance, mais alors la conscience n'en est qu'un aspect, ce qui annule l'originarité de la conscience. Cette question se pose au cœur de la métaphysique cartésienne mais déjà en amont, elle traverse la quête philosophique incarnée chez Descartes en une vie, vie philosophique qu'il ressaisit en un récit auto-biographique dans le *Discours de la méthode*.

Ainsi, au niveau anthropologique d'une vie d'homme comme au niveau métaphysique, va se poser la question de la temporalité d'une pensée qui définit l'homme, l'homme en son essence, comme l'homme en sa vie.

De simples observations attaquent la notion d'une pensée qui pense toujours : il nous arrive de dormir, nous avons été enfants avant que d'être homme, et avant cela nourrisson, fœtus : Arnauld s'en est inquiété qui a demandé à Descartes de rendre compte de cette pensée oubliée, et que rien ne manifeste, puisque c'est la parole qui sera signe de la pensée. En réponse à cette question, Descartes distinguera la pensée directe et la pensée indirecte, introduisant la réflexivité comme pensée de la pensée<sup>8</sup>. Cette distinction étant faite, nous pourrions attribuer au nourrisson la pensée directe : mais si cette pensée directe ne peut être ressaisie par une pensée indirecte, parce qu'elle serait enfouie, oubliée, perdue, comment l'homme devenu adulte peut-il rendre compte de la continuité à soi de sa propre pensée, si tant est que la pensée est ce qui fait l'homme. Car l'enjeu est de taille : si la pensée fait l'humanité en l'homme<sup>9</sup>, ce qui le distingue des animaux, mais non des enfants et des fous, comment attester de mon humanité dans le développement temporel de l'union de mon âme et de mon corps ? Si le cogito est le fondement de mes pensées, comment peut-il rendre compte de ma continuité à moi-même dans le temps, dès lors qu'il n'est pas à même de ressaisir une pensée que je peux bien postuler, mais non fonder ? La mémoire serait-elle le réceptacle et le principe de mon identité à moi-même ? Il semble en effet, qu'elle en soit l'un des éléments, encore faudra-t-il le prouver dans la mesure où elle est fort problématique chez Descartes qui

---

<sup>8</sup> A Arnaud, juillet 1648, A.T., V, 212-215, traduction française, in Pléiade, 29 juillet 1648, p. 1309-1307 (l'expression de pensées directes vs réflexion se trouve p. 1307).

<sup>9</sup> *Discours de la méthode*, Ière partie, VI, p. 2-3 : « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci qui servent à la perfection de l'esprit ; car, pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce. »

n'en fait état que dans sa correspondance, et à l'initiative de ses interlocuteurs. Mais si cette mémoire fait défaut ? Il faudra alors s'interroger sur ce qu'il en est de la mémoire chez Descartes, car elle joue à différents niveaux : la mémoire comme réceptacle de mes anciennes pensées, la mémoire comme principe actif permettant d'installer une méditation sur la durée, et de ressaisir les acquis des méditations précédentes. Mémoire passive, qui nous joue des tours si l'on en croit la force des préjugés naturels que le scientifique puis le philosophe doit dépasser, et qui se conservent du fait d'une mémoire ankylosante ; mémoire active, qui permet en revanche de méditer, précisément en ce qu'elle se supplée à cette mémoire passive<sup>10</sup>, transformant les anciennes habitudes en de nouvelles, et engageant une transformation de l'être du sujet. Or ces deux formes de mémoire renvoient à la question de l'identité, qui là aussi se déploie dans les deux champs : identité du sujet incarné dans sa vie, dont on peut écrire la biographie. Identité du sujet en son être, qui peut se déployer dans la durée, ne serait-ce que parce que la réflexivité exige une épaisseur entre penser et pensée.

La question que nous posons est celle de la temporalisation de la pensée et donc de la continuité à soi. C'est cette question, qui se rapporte à celle que nous appellerons la mémoire, qui engage à relire l'ensemble du corpus cartésien, car si la question de cette temporalité de la pensée est bien constamment présente chez Descartes, elle n'est pourtant jamais thématifiée comme telle. Toute notre entreprise sera de faire remonter à la surface cette ligne de fond qui traverse l'ensemble de son œuvre, et qui oblige à reprendre à nouveaux frais les *Méditations* parce qu'elles engagent la temporalisation de la pensée et donc un autre ordre que celui des raisons ainsi que le *Discours* parce qu'il est une mise en récit et donc aussi une forme de temporalisation de la pensée.

---

<sup>10</sup> On retrouvera cette partition dans le très beau texte de Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, au début du chapitre III, où il lie passion et mémoire : « ...la mémoire, si elle semble parfois être la cause des passions, paraît aussi pouvoir en être le remède. Il faut en effet distinguer, en ce qu'on appelle mémoire, deux opérations bien différentes et opposées, dont l'une est passion et l'autre action spirituelle. La mémoire est ce par quoi le passé revient et ce par quoi nous le reconnaissons et le localisons. Elle comprend nos souvenirs et notre attitude vis-à-vis de nos souvenirs. Elle est ce qui conserve le souvenir et nous le présente, elle est ce par quoi nous le rapportons au passé. La mémoire suppose, à titre de matière, un retour involontaire du souvenir que nous ne pouvons expérimenter que comme passion. Mais la reconnaissance et la localisation, loin de prolonger le rappel, s'y opposent. Ici la mémoire rejette l'image présente dans le passé, la juge souvenir. Cette mémoire est action, elle est le signe de l'esprit, elle est l'œuvre du jugement qui nous libère. » p. 27-28, PUF, Quadrige, 1<sup>ère</sup> édition 1943, 7<sup>ème</sup> édition 2008.

Si la question de la mémoire et de l'identité à soi du point de vue de la conscience n'est pas à proprement parler thématifiée chez Descartes, son œuvre se déploie pourtant et essentiellement dans une temporalisation de et par l'écriture elle-même : un récit, une histoire, pour ce qui concerne le *Discours de la méthode*, le déroulé sur six jours des *Méditations métaphysiques*. La question se pose donc aussitôt de l'articulation de ces trois concepts – temps, mémoire, identité –, articulation qui en outre doit se jouer à plusieurs niveaux, le niveau métaphysique, autrement dit qui ne concerne point l'enracinement dans le monde, ni le champ de la connaissance, mais bien l'être du sujet en tant qu'il existe et qu'il pense, comme le niveau anthropologique, le sujet dans le monde, sujet de connaissance aux deux sens du génitif, objectif et subjectif. La pensée peut-elle se saisir dans une temporalité propre, c'est là le champ de la métaphysique ; l'homme peut-il ressaisir une identité à lui-même, de son origine (prise ici comme stade fœtal<sup>11</sup>) au moment où le cogito surgit ? C'est là le champ de l'individu, ou du sujet pris dans son individuation et son incarnation – ce que nous avons appelé le niveau anthropologique. Ces deux champs, semble-t-il incommensurables, posent pourtant la même question de l'identité à soi ; et si la métaphysique peut nous livrer le début d'une réponse, peut-être celle-ci permettra de rendre compte d'une identité hautement problématique de l'homme à travers le temps.

C'est là l'objet de notre thèse : comment rendre compte d'une mémoire subjective qui assure la continuité à soi-même du point de vue du sujet, autrement dit en tant que conscience de soi ressaisie dans une temporalité, et ce, aussi bien au niveau métaphysique – le je suis peut-il se déployer dans une épaisseur autre que la seule fulgurance de l'acte ? – qu'au niveau anthropologique – le sujet incarné dans son évolution, peut-il se définir en premier lieu comme pensée, tandis que la pensée ne se peut évidemment concevoir de manière généalogique chez Descartes ? Comment préserver la définition de la pensée cartésienne, la temporalisation de cette pensée en son essence même, et l'existence de l'homme qui mûrit, change, apprend à conduire sa pensée, et recherche la sagesse ?

Or un quatrième concept nous interpelle, concept semble-t-il extérieur à la philosophie de Descartes, même s'il en fait état dans le *Discours de la méthode*, pour en définir la forme, et c'est précisément le récit : or le récit n'est pas le simple déroulé des raisons. Il va de soi que

---

<sup>11</sup> cf. ci-dessus, la lettre à Hysperaspistes d'août 1641 : « l'âme humaine, quelque part qu'elle soit, pense toujours, même dans le ventre de nos mères », parmi d'autres références et notamment dans la correspondance avec Arnaud, ainsi que dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections*.

l'ordre analytique domine les *Méditations*, mais nous savons aussi qu'il ne peut se fonder qu'au profit de deux échappées hors de la chaîne des raisons, le cogito et l'idée de Dieu, qui transcendent cette raison en ne s'y réduisant pas. Le récit est plus revendiqué dans le *Discours*, qui inscrit la quête philosophique dans une *vie* philosophique et qui mêle de ce fait l'autobiographie et le récit de l'esprit. Concept extérieur disions nous, en tant qu'il renvoie à une fable ou à une histoire, qui n'est censée être qu'une stratégie méthodologique en guise d'écart, comme la machine constitue l'écart par rapport au corps propre, afin d'interroger le corps d'un point de vue scientifique à travers le récit de substitution, à savoir précisément celui du corps machine. Mais cette fois l'écart, à travers l'autobiographie, est paradoxal : lire le *Discours* comme une fable signifie sans doute qu'il s'agit d'écarter l'incarnation contingente au profit du récit de l'esprit. Sauf que cette incarnation est loin d'être contingente, puisque c'est ce même esprit qui par la déception puis l'admiration, le doute et le désir, mène à ce résultat universel tout en étant singulier, qu'est le cogito. Ainsi l'écart, signifié par le « comme », est aussi un retour : lisez ce texte qui est une illustration de l'accession de l'esprit au fondement du vrai, qui pourrait, non pas trouver d'autres chemins de traverses dès lors que le chemin s'identifie à la méthode, mais du moins s'incarner autrement au profit d'un résultat identique. Autrement ? Sans doute. Nous avons néanmoins l'histoire de la découverte d'une méthode, avant que celle-ci ne mène aux *Méditations* en tant qu'elle s'incarne, et cette fois à un autre niveau, comme cheminement d'un esprit sans doute universel, et pourtant toujours déjà porté par un je. Aussi l'écart que propose le *Discours* ne semble-t-il pas si contingent que cela, et s'il exhorte à un engagement total pour atteindre le vrai, cet engagement n'est pas que celui de l'esprit, puisqu'il convoque aussi la retraite et l'entraînement, autrement dit un motif « spirituel »<sup>12</sup>, un motif pragmatique<sup>13</sup>, et la prise en compte d'une épaisseur de l'esprit qui suppose de changer des habitudes, et pourrions-nous dire, des *habitus*. Qu'en est-il alors de ce récit, qui convoque nécessairement la mémoire, comme sa condition de possibilité ? Mémoire qui demeure condition de possibilité dans une méditation qui s'étend sur six jours, bien qu'elle ne soit elle-même jamais l'objet du doute. Qu'en est-il de cette mémoire ? Un réceptacle qui permet de convoquer les différents éléments du récit ? Mais *qui* le met en forme ? Une mémoire active qui, non contente de rassembler des événements, les réinscrit dans une trajectoire qu'elle crée en s'écrivant ? Là est l'un des aspects de notre thèse : le récit serait en quelques sorte performatif de l'identité à soi, et ce, aussi bien au niveau

---

<sup>12</sup> Et nous verrons en quoi la méditation peut s'identifier dans une certaine mesure à l'exercice spirituel des Anciens.

<sup>13</sup> S'isoler, s'éloigner des cours, et ce pour un véritable entraînement.



métaphysique, que dans la ressaisie d'un parcours incarné. Ainsi deux types d'incarnation apparaîtraient : celle de l'esprit indépendamment du corps, à travers l'épaisseur ou la « matière métaphysique »<sup>14</sup> qui en constitue l'essence, et qui supporte cette durée de la méditation, tout en permettant une transformation de soi par la méditation ; et celle de l'esprit uni au corps, toujours en acte, mais pas toujours objet de réflexivité, dont il faut néanmoins démontrer la continuité à soi-même.

Il est d'usage de distinguer chez Descartes l'ordre de l'analyse et l'ordre de la synthèse<sup>15</sup>. Or, nous entendons montrer que la question de la mémoire, en tant qu'elle implique à la fois différentes formes de temporalité et différentes formes de subjectivité, introduit à un troisième ordre qui n'est ni l'analyse ni la synthèse, ni l'ordre des raisons ni l'ordre des essences, mais l'ordre d'un *dévoilement*, qui renvoie à une genèse nécessairement absente en ce qui concerne l'esprit, et néanmoins présente dans la mise en récit d'une découverte. Le paradigme d'un tel ordre nous est fourni par la preuve de l'existence de Dieu (III<sup>e</sup> Méditation) : « (...) et partant, que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ». Cette phrase nous permet de comprendre et de modéliser, ce que nous entendons par ordre du dévoilement : d'abord en ceci qu'elle fait signe vers l'ordre des essences, où Dieu est en effet premier (alors que dans l'ordre des raisons, c'est le cogito qui est premier), ordre que Descartes privilégie dans l'exposé géométrique des Méditations (cf. Réponses et objections). Mais il écrit bien « j'ai en quelque façon premièrement en moi » : il y a donc une forme de présence-absence, de cette idée d'infini déjà-là et pour autant non dévoilée, c'est-à-dire non consciente. Que peut alors signifier d'avoir une idée sans l'avoir pourtant ? C'est ce « en quelque façon » qui va nous intéresser, et qui nous permet d'émettre cette hypothèse d'un ordre du dévoilement, dont nous chercherons à dégager la portée dans le champ anthropologique : car cette présence-absence ne concerne pas exclusivement l'idée d'infini, et a sa pertinence dans d'autres champs que celui de la démonstration de l'existence de Dieu. Ce qui ouvre la question de la continuité de la pensée comme identité à soi distincte de la permanence dans le temps de la conscience. La « découverte » au sens de dévoilement, doit alors être entendue à la fois comme *ce* qu'il y a à découvrir, et comme la découverte *en acte* (objet de la découverte / acte de la découverte). La découverte, en tant qu'acte d'appropriation d'un objet jusqu'à alors non aperçu, s'inscrit dans une temporalité que l'on peut saisir en termes de subjectivation. La temporalité est le fondement d'une ressaisie subjective d'une idée qui était là sans être là pourtant (présence-absence). C'est cette

---

<sup>14</sup> Réponses à Hobbes, A.T., IX, p. 136

<sup>15</sup> cf. AT VII, 155 et AT II 582.

temporalité, que Descartes lui-même semble admettre comme allant de soi, qu'il s'agit pour nous de tenter de cerner et d'interroger : comment articuler cette présence-absence de l'idée avec la thèse cartésienne de la transparence de la pensée à elle-même ? Comment comprendre cette temporalité par laquelle le sujet s'approprie une idée qui était déjà là sans qu'il l'ait aperçue comme telle ? Comment concilier le cogito avec cette forme d'in-conscience de la pensée ? Cette in-conscience est-elle de même nature que celle de l'enfance ou du stade fœtal, qui relève de la pensée non-consciente (ou « pensée directe », suivant la terminologie cartésienne et la distinction pensée directe / indirecte : cf. Lettre à Arnauld juillet 1948) ? Ce que nous connaissons des pensées du nourrisson et de l'enfant est la structure de notre rapport premier au monde (perception sensible, projection, le feu brûle et la plume chatouille, le soleil se lève et se couche, etc.), comme si ces pensées s'étaient sédimentées en structure (c'est pourquoi il est si difficile de la dépasser). En quoi ce rapport au monde nous renseigne-t-il ? Il nous renseigne précisément sur l'enfance, non en tant qu'on aurait accès directement à elle, mais en tant qu'elle s'est sédimentée, et désigne la structure de notre rapport au monde : ce pourquoi Descartes en fait une catégorie épistémologique. C'est à travers la structure que l'on va pouvoir récupérer quelque chose de l'enfance qui fait que ce qui nous en reste c'est l'instinct pragmatique. L'enfance se sédimente en structure. Toute la science va devoir se positionner comme un dépassement/ retour en deçà de l'enfance. L'enfance est une catégorie épistémologique, à partir de laquelle il faut revenir à l'âge de la vie, car la catégorie épistémologique nous renseigne sur l'âge de la vie. Autrement dit quelque chose qui s'est sédimenté en structure ne peut être dépassé qu'à condition de réinscrire de la temporalité (passage catégorie épistémologique => âge de la vie), pour la bonne raison que pour dépasser l'enfance, il ne s'agit pas juste de changer de prisme, mais de faire de la méthode un nouvel *habitus* (cf. les innombrables notations : il faut s'habituer, il faut s'entraîner etc.). Le récit réinsuffle de la temporalité dans la structure, aussi bien au niveau métaphysique qu'au niveau anthropologique. Et ceci s'exprime à travers le choix même du temps du récit : celui du *Discours* est à l'imparfait, alors que celui des *Méditations* est au présent (excepté pour l'analyse du morceau de cire qui joue précisément de ces variations temporelles). On a donc justement les deux dimensions : une temporalité en acte à travers l'épaisseur métaphysique du sujet (qui se déploie à travers un présent qui n'en finit pas, bien qu'entrecoupé de nuits et de retombées dans le temps naturel), et d'un autre côté, dans le *Discours*, la ressaisie d'une vie incarnée en philosophie, qui n'interroge plus l'épaisseur métaphysique de la pensée mais son cheminement, son histoire.

S'il est bien un ordre du dévoilement, cela implique, par ailleurs, que la question de la création continue ne nous permet pas de résoudre tous ces problèmes : la temporalité objective ne permet pas de rendre compte de la temporalité subjective. Seule la temporalité subjective est à même de fonder une pensée (cf. la phrase de la 3<sup>e</sup> Méditation dont nous sommes partis : comment la création continue – objective, essentielle – est-elle à même de rendre compte de cette temporalisation de la conscience ?). La création continue n'est pas en mesure de rendre compte de l'épaisseur temporelle de l'ego méditant. Elle rend compte de l'identité du sujet de sa naissance à sa mort, mais non de la conscience qu'il a de lui-même. Il y a donc quelque chose de l'ordre de la temporalité de la conscience qui excède radicalement la théorie de la création continue, et qui se suffit à lui-même : il semble qu'il ne soit pas besoin d'une théorie substantialiste ou de la création continue pour rendre compte de la durée de la conscience : la conscience se déploie dans la durée mais on ne peut pas rendre compte de ce déploiement par une objectivation.

Nous aurons donc à démontrer que la temporalité de l'esprit joue à ces deux niveaux – métaphysique et anthropologique –, en interrogeant le concept de « substance », pour lui substituer celui d'une temporalité essentielle à l'esprit : et lorsque nous parlons de l'essence, il ne s'agit précisément pas d'en revenir à une substance au sens scolastique du terme, et qui nécessairement perdure dans le temps, mais bien d'interroger le temps du point de vue de la conscience : conscience du temps, c'est-à-dire conscience de soi comme être temporel. Or avoir conscience de soi comme être temporel, c'est doublement avoir conscience d'une identité à soi et d'une différence : double structure du temps de l'existence, qui ne s'en tient pas au régime de la mêmeté et du simple déroulé immanent d'une conscience marquée par la finitude, auquel cas le temps ne serait qu'un accident de cette finitude. Le temps doit bel et bien contenir en lui une dimension de transcendance, c'est-à-dire une non linéarité du temps, ou une sortie hors de la « chaîne » des raisons, de l'horizontalité de leur plan, ou pour reprendre la formule de Lévinas, « résistance du temps à la synthèse de la simultanéité »<sup>16</sup> où la différence à soi ouvre la possibilité d'une transformation de soi, et d'un accès à l'être qui marque la distinction irréductible entre le champ de la science, le champ de la vie, et le champ de la métaphysique<sup>17</sup>. Distinction dont le sujet est le lieu, déchirement sans solution :

---

<sup>16</sup> Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, p. 117

<sup>17</sup> On notera d'emblée le parallélisme entre la chaîne des raisons et ce qui la fonde, à savoir des motifs qui la transcendent, le cogito et l'existence de Dieu : et s'ils la transcendent, c'est

l'homme est cet être qui doit tenir cette synthèse impossible, dans une acceptation de sa finitude, mais avec toujours la possibilité de créer, et de se créer : le récit en est la modalité paradigmatique.

La thèse que nous voulons soutenir part donc plutôt d'une question adressée à Descartes : celle de la mémoire en tant qu'elle constitue une identité à soi. Or la mémoire, on l'a dit, est éminemment problématique chez Descartes dans la mesure où il la thématise peu, y compris au cœur du doute hyperbolique, censé pourtant attaquer toutes les fausses évidences, ainsi que tout ce qui de droit, ne relève pas encore d'une vérité fondée. Mais pour mener le doute à bien, suivant une méthode radicale, tout en s'inscrivant dans la temporalité de ce doute, il doit s'appuyer sur la mémoire, ou tout au moins une forme de continuité à soi de la pensée – condition même de toute pensée, de toute méditation, de toute transformation de soi. Etrange paradoxe que celui de l'identité au cœur de la méditation, puisque la méditation a pour tâche de procéder à cette transformation en même temps qu'elle cherche un point d'ancrage : autrement dit, la continuité ou l'identité à soi est une condition requise pour mener la méditation qui précisément interroge cette identité, voire la transforme. Le texte des *Méditations* est saturé de notations temporelles et Descartes y insiste sur le poids de l'habitude qui leste l'esprit, l'empêchant de se débarrasser de ses anciennes croyances. Six jours, mais six nuits aussi, l'hypothèse du rêve déployant son voile sur les trois premières méditations : double résistance donc, que celle de ce rêve qui met en danger la possibilité d'une conscience claire et d'une temporalité propre, et de l'habitude qui oppose à la temporalité d'une rationalité en œuvre (la chaîne des raisons), la sédimentation du temps. Ainsi la mémoire semble-t-elle être la condition de possibilité d'une méditation, sans que pour autant elle fasse partie du doute, devienne objet de connaissance, tout en recelant en elle tous les faux objets qu'il faut mettre de côté pour accéder à une évidence pure. A la fois obstacle, en ce qu'elle serait réceptacle de toutes les pensées passées, anciennes, de tous les *habitus*, elle est aussi la condition d'un déploiement sur plusieurs journées d'une pensée propre qui se rattache à un je. Le temps se fait ainsi « matière » dans un double sens, double sens qui fait signe vers des directions contraires : la « matière » de la vie, ce que Descartes nomme l'ancien, relativement au nouveau qui est l'acquisition, voire la conquête de l'entendement – usant de catégories temporelles pour instaurer un nouveau cadre épistémologique – et la

---

précisément parce qu'ils ne peuvent ni l'un ni l'autre être expliqués par des raisons, ce pourquoi ils ont valeur de fondement.

matière de la pensée, au sens d'une matière métaphysique, expression que Descartes emploie, et qui manifeste une certaine épaisseur du déploiement d'une pensée diachronique, et non réductible au seul développement rationnel inféodé au temps, mais le niant de ce fait : tout raisonnement mathématique se déroule nécessairement dans une continuité, mais une continuité qui demeure identique : une opération suit les mêmes étapes, la méthode en impose aussi, ces étapes sont les mêmes pour tous, partout et en tout temps. Or ce n'est pas ce temps objectif que nous cherchons à décrire, mais bien le temps subjectif, comme espace de transformation et tout à la fois d'identité à soi.

Par ailleurs, dès le *Discours*, Descartes annonce qu'il a dû attendre un âge mûr pour entamer la méditation authentique, afin d'employer « beaucoup de temps » à faire amas de plusieurs expériences, « pour être après la matière de [ses] raisonnements »<sup>18</sup>. Matière et mémoire, mémoire comme matière, mais pas seulement matière inerte car il consacre aussi ce temps pour s'entraîner à chasser les opinions douteuses et à penser selon la méthode, voire à se « l'incorporer ». Le temps est donc dès l'abord surdéterminé, dans les deux sens qu'il peut revêtir pour un individu, sédimentation et transformation, matière à interroger mais aussi à former, matière « vivante », expression pour le moins non cartésienne mais qui recouvre assez bien cette idée non thématifiée d'une temporalité en acte dont il est à la fois le sujet (par la volonté et l'exercice), et l'objet en tant qu'il est constitué par ce temps. Ainsi en va-t-il de la mémoire, réceptacle et activité tout à la fois, sujet pensant temporalisé et temporalisant, sujet pensé en ce qu'il s'est constitué, voire transformé.

Mais si Descartes n'a pas investi le thème de la mémoire pour rendre compte de l'identité à soi de la pensée, et de l'identité à soi du sujet, c'est qu'il semble avoir trouvé ailleurs des réponses – réponses qui nous le verrons posent plus de problèmes qu'elles n'en résolvent, mais qu'il nous faut d'emblée écarter.

## **1.1 La réponse classique au problème de l'identité à soi : la substance**

La première réponse s'agissant de la question de l'identité à soi, est la théorie de la substantialisation de l'âme, qui semble à première vue pouvoir résoudre le problème de la

---

<sup>18</sup> *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T. VI, 21-22, l. 30-15.

permanence et de l'identité. En effet, la substance, même si elle ne se réduit pas à la permanence chez Descartes, présente comme l'une de ses propriétés, pour ce qui est de la substance pensante, de demeurer dans le temps. Mais demeurer dans le temps n'est pas la même chose que l'identité à soi. Identité certes, au sens de mêmeté, négation même du temps, en ce que la substance ne s'interroge pas de sa propre temporalité, qu'elle nous ferait passer du qui au quoi, de *l'ipse* à *l'idem* pour reprendre la terminologie de Ricœur. Or qu'est-ce que le temps d'un *quoi* ? étant entendu que la temporalité du point de vue de la mémoire demeure un rapport à soi, dans la continuité et la transformation. Sans compter que la question de la substance est problématique chez Descartes<sup>19</sup>, et si elle assure le passage de l'acte à sa permanence, ou du « toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit », *Je suis, j'existe* est nécessairement vrai, à la chose pensante garantie par Dieu, elle ne règle pas en réalité la question d'une temporalité propre telle qu'elle se déploie au cours de la méditation.

C'est notamment dans la deuxième Méditation que se pose explicitement le problème de la durée du cogito. Problème que Descartes semble résoudre par la définition d'une chose qui pense, c'est-à-dire qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui se souvient, qui perçoit, et qui sent. Il semblerait que selon cette définition, le problème de la temporalité et de l'identité à soi ne se pose pas, étant donné que je suis toujours en train, sinon d'affirmer, de vouloir ou de nier, du moins de sentir. Autrement dit, il m'apparaît toujours que je sens, et ce *toujours* équivaut à une actualité permanente qui ne rend pas compte du temps. Par ailleurs, on l'a dit, la question de la durée, d'un point de vue objectif, est là aussi réglée par la création continue. Mais c'est bien le point de vue subjectif qui nous intéresse.

Certes, nous dit Descartes, la conscience pense toujours : « la raison pour laquelle je crois que l'âme pense toujours, est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y ait point d'yeux qui la regardent ; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point ; que le corps, ou la substance étendue, a toujours de l'extension ; et généralement, que ce qui constitue la nature d'une chose est toujours en elle, pendant qu'elle existe ; en sorte qu'il me serait plus aisé de croire que l'âme cesserait d'exister, quand on dit

---

<sup>19</sup> Jean-Luc Marion, dans *Questions cartésiennes II*, introduit ainsi son chapitre sur la substance, résumant bien l'embarras : « Comparé à ses prédécesseurs et même à ses contemporains, Descartes se singularise, entre autres, par son usage aussi parcimonieux que prudent du concept même de substance. Tout se passe comme si sa définition et ses diverses propriétés lui restaient une question ouverte, voire une difficulté en suspens. » *Questions cartésiennes II*, PUF, Paris 1996, p. 85

qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir, qu'elle fût sans pensée. »<sup>20</sup> Tautologie pourrions nous dire, si l'essence de l'âme est de penser, alors en effet elle pense toujours : ce n'est là que le déploiement de la définition de la substance pensante. Mais comment le savoir ? Comment en avoir la perception claire et distincte ? Qu'est-ce qu'avoir conscience « du toujours » ? Gibieuf ne s'y est pas trompé en posant la question à Descartes qui répond dans cette même lettre : « Et je ne vois ici aucune difficulté, sinon qu'on juge superflu de croire qu'elle pense, lorsqu'il ne nous en demeure aucun souvenir par après. Mais si on considère que nous avons toutes les nuits mille pensées, et même en veillant que nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste plus aucune trace en la mémoire, et dont nous ne voyons pas mieux l'utilité, que de celles que nous pouvons avoir eues avant que de naître, on aura bien moins de peine à se le persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser, puisse exister, et toutefois ne penser point. »<sup>21</sup> Certes, l'argument est négatif : il oppose aux manquements de la mémoire, la définition de la pensée. Il y a là une impression de cercle, et si seule l'évidence fonde, qu'en est-il de l'évidence de ce « toujours » ? Dieu nous le garantit ? Mais Dieu ne peut rien garantir qui ne soit préalablement clair et distinct, à moins de changer de paradigme et d'abandonner le champ de la conscience dont Descartes a pourtant découvert l'irréductibilité ?

On en revient à notre question initiale : comment alors penser une conscience qui pense toujours, mais qui ne peut l'affirmer qu'au présent ? Qu'en est-il des « pensées » du nourrisson ?<sup>22</sup> Il faut d'ores et déjà mettre en cause cette immédiation, et reprendre la distinction que Descartes élabore dans sa réponse à Arnauld dans la lettre de juillet 1648, entre la pensée directe et la pensée indirecte, au second degré, la distinction entre sentir et sentir que l'on sent, ou penser et penser que l'on pense<sup>23</sup>. Or chez Descartes, la distinction est

---

<sup>20</sup> Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, A.T., III, p. 478

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 478-479

<sup>22</sup> Notons l'ironie voltairienne précisément à propos de ce problème, lorsqu'il fait dire au cartésien de Micromégas : « L'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques et qui, en sortant de là, est obligée d'aller à l'école et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus » (*Micromegas*, ch. VII). Charge contre les idées innées, qui mettent à mal l'idée de temporalité dans une vie d'homme, et qui est largement inspirée de Locke, dont Voltaire avait une connaissance approfondie. C'est d'ailleurs en opposition à ce « roman de l'âme » que Voltaire va donner à l'entreprise de Locke, le nom d'« histoire ».

<sup>23</sup> Lettre à Arnauld, juillet 1648, A Arnauld, juillet 1648, A.T., V, 212-215, traduction française, in Pléiade, 29 juillet 1648, p. 1309-1307

floue, car toute perception est accompagnée d'une conscience au moins vague. Cela renvoie donc à la question que nous posons de l'identité à soi du je, de sa naissance à sa mort. Car si l'esprit est bien ce qui nous fait homme, nous distinguant des bêtes, mais non des enfants et des fous, le nourrisson ne peut prétendre sentir qu'il sent. Et pourtant, on est bien obligé de l'admettre si l'on ne veut pas imposer une rupture ontologique dans la temporalité même de l'être humain.

Si le temps nous intéresse du point de vue de la mémoire, et par conséquent du cogito, on doit néanmoins rappeler la distinction entre la substance pensante qui se sent penser, et la substance pensante en tant que chaînon de la chaîne des raisons, autrement dit en tant que principe objectif et épistémologique. Revenons aux intermittences du cogito : dès que je m'en détache, dès que je me détache du cogito actualisé pour l'objectiver par rapport à moi, c'est-à-dire précisément pour en faire une substance en soi, une substance qui tienne lieu de fondement, et donc pour le situer dans l'ensemble des connaissances de mon entendement, je le retrouve confronté à l'hypothèse toujours valable du Malin Génie. Martial Guérout conclut que cette « hypothèse le refoule parmi les autres idées claires et distinctes, comme étant, au même titre qu'elles, une représentation : celle d'« une chose spirituelle » par laquelle « je me représente moi-même à moi-même »<sup>24</sup> »<sup>25</sup> ; phrase qui reprend le tout début de la troisième Méditation : « m'entretenant seulement moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. » Certes, tant que je suis à l'intérieur de moi-même, le cogito n'est pas soumis à l'hypothèse du malin Génie. Mais dès lors que je veux objectiver ce moi-même pour en faire un fondement épistémologique, elle surgit à nouveau. Par conséquent, je suis obligé de revenir au doute, au nom du droit : le droit, c'est ici le nom que prend le principe de tromperie universelle que j'ai érigé en règle imprescriptible, en méthode radicale et hyperbolique. C'est donc dans cette oscillation entre le fait irréductible du cogito, et le droit de l'hypothèse du malin génie quand mon cogito n'est pas actualisé, que peut venir à nouveau s'immiscer le doute, et de ce fait, que doit se continuer la Méditation. Mais si elle se continue, c'est précisément parce que la mémoire la rend possible. Mener l'investigation jusqu'au bout, c'est s'inscrire dans une temporalité propre à l'esprit, qui en est l'être même : qu'il s'objective en tant que principe fondateur, certes, et pourquoi pas, mais ce procès même d'objectivation se fait au cœur d'une méditation temporelle où le je demeure identique à lui-même dans une certaine mesure.

---

<sup>24</sup> III<sup>e</sup> Méditation, A.T., IX, p. 34

<sup>25</sup> Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 155



Si l'on veut néanmoins entendre l'interprétation canonique de Guérault, on doit accorder que le moi pensant ne se pose pour le moment comme substance que pour moi, et pour moi en tant que je me pose indépendamment de tout le reste, faisant exception à tout le reste. Mais alors intervient à nouveau la question du temps : « Il n'y a de certitude de mon moi que dans des instants séparés d'intuition actuelle qui ne se soutiennent pas d'eux-mêmes et peuvent tout aussi bien être que ne pas être. », et la phrase plus problématique de Guérault : « Dès que je cesse de me penser, je cesse de m'apparaître comme étant »<sup>26</sup>. Or pour le moment je ne suis pas un étant, je ne m'apparais pas comme étant, mais bien comme être : toute l'ambiguïté et là, et c'est sans doute ce passage qui ouvre le champ aux interprétations contradictoires, mais aussi à la possibilité largement employée de manquer le sens profond de la philosophie de Descartes. C'est qu'on ne sait encore rien du temps, sinon que le cogito est effectivement en acte, et qu'on s'est bien posé la question de savoir ce qu'il en advenait lorsque je ne pensais pas. Autrement dit, si le cogito est une intuition, celle-ci est séparée de la suivante. Et la mémoire est requise pour faire le lien, mais la mémoire ne peut tenir lieu d'intuition... pour autant, on peut se demander si l'intuition ne recèle pas en elle-même une forme de temporalité, et on parlera de moment plutôt que d'instant, sans quoi on ne pourrait asseoir aucune démonstration mathématique qui requiert au minimum trois propositions, bref, qui requiert un enchaînement. On peut certes trouver chez Descartes des indices qui vont dans le sens de l'interprétation de Guérault. Notamment la lettre à Clerselier sur les Vèmes Objections<sup>27</sup>, où il est dit que de même que la certitude des vérités mathématiques n'est pour l'athée qu'un préjugé, la certitude du Cogito, elle aussi, n'apparaîtra que comme un préjugé. Car dès lors que je cesse de penser que je pense, ce qui est inévitable lorsque, pour étendre ma science, je dois me détourner de moi-même pour penser à autre chose, le cogito n'est plus actuel et ne se soutient pas en dehors de son actualité. Ainsi ce premier point d'appui pour la science cesse de l'être dès que je m'en détourne, et « s'engloutit dans la nuit du doute universel entraînant avec lui toute la chaîne des raisons. »<sup>28</sup>

C'est ce qui rend nécessaire la recherche de Dieu, cette vérité supérieure qui garantit l'objectivité de ma certitude subjective, autrement dit, la durabilité de ma certitude, indépendamment de l'actualité du cogito : il va nous falloir découvrir une raison ou un principe qui échappe à la précarité et à la temporalité, et qui pourra constituer une substantialité épistémologique se soutenant entièrement par elle-même : cette substantialité

---

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 156

<sup>27</sup> IX, p. 205, l 11-25

<sup>28</sup> Guérault, *op. cit.* p. 157

épistémologique pourra alors offrir au savoir l'inébranlable assise du roc, et la certitude de la certitude sera alors restaurée, non seulement en fait mais en droit. Et une telle raison, le principe fondateur, devra permettre de réfuter l'hypothèse du Malin Génie ou du Grand Trompeur. Telle est l'équation de la troisième Méditation, si l'on suit l'ordre des raisons, et si l'on s'intéresse au premier abord à la démonstration dans son infaillibilité. Et si l'on sauve le cogito, ainsi que le critère d'évidence qu'il recèle de l'hypothèse du grand trompeur, alors on sauve aussi les vérités mathématiques qui sont connues selon ce même critère d'évidence. Ce critère d'évidence trouvera là sa raison objective et sa validité concernant les essences, ainsi que les existences.

C'est donc bien Dieu qui sera le seul fondement de la science, et non le cogito, lequel reste néanmoins son point de départ. Ce que confirmera la cinquième Méditation : « Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance de Dieu, en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir aucune autre chose. »<sup>29</sup>

Le but de cette troisième Méditation est donc triple, bien qu'il n'en fasse qu'un : « restaurer la certitude chancelante du Cogito en découvrant la ratio qui le commande ; fonder en droit ma certitude subjective et restituer leur valeur objective à toutes les nécessités que le sujet aperçoit dans ses idées claires et distinctes ; prouver l'existence du Dieu vérac. »<sup>30</sup> Mais cette lecture rationaliste de Descartes, inféodée à l'ordre des raisons, ne questionne pas l'idée même d'ordre en tant qu'elle est une modalité de la temporalité. Modalité faible, si l'on considère que l'ordre des raisons est simple dépliement logique, marque de notre finitude, mais modalité forte si l'on considère, au contraire de Guérout, que cet ordre se déploie en effet, mais en transformant l'esprit lui-même dont il est l'ordre : car la logique cartésienne rencontre nécessairement une ontologie qui la fonde, et ouvre sur une autre forme de connaissance que la simple connaissance immanente qui ne connaît rien d'autre que son ordre : il s'agit de l'expérience, voire de « l'expérience métaphysique » pour reprendre l'expression de Ferdinand Alquié<sup>31</sup>. Or l'expérience en tant qu'elle soutient ce dépliement de l'ordre, et le « vit » a à voir avec une temporalité autre que la simple succession d'instant. La conscience de soi ainsi que la transformation de soi qu'exige toute philosophie authentique, et plus particulièrement toute méditation, emportent en elles-mêmes une temporalité non

---

<sup>29</sup> Vè Méditation, A.T., IX, p. 56

<sup>30</sup> Guérout, *ibid.* p. 158

<sup>31</sup> Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 97, 1950 ; rééd. en coll. Epiméthée, 1991, PUF

réductible à la création continue (et de ce fait extérieure à la conscience) et qui ne se résoudra jamais dans la seule substantialisation de la conscience qui demeure là aussi un point de vue « objectif » sur soi-même, une « étantisation » si l'on veut reprendre ce terme à notre sens inapproprié de Guérault s'agissant du cogito à cet endroit précis des *Méditations*, de l'être qu'est l'expérience « existée » plus encore que « vécue ». Et c'est alors qu'on peut revenir à un autre sens de la substance, tel que Jean Laporte l'a mis en évidence : la substance ne serait ni la permanence, ni l'unité, mais bien l'existence. Gassendi demandait déjà de « pénétrer dans l'intérieur de cette substance dont le propre est de penser. »<sup>32</sup> Descartes répond que nous savons tous naturellement ce qu'est une *chose*, comme nous savons ce que c'est que *vérité*<sup>33</sup>. Certes, mais alors qu'y a-t-il de plus dans « étendue » et dans « pensée » dont nous puissions parler ? La permanence, qui est le trait distinctif que retiendra Kant dans la Ière Analogie de l'Expérience ne peut constituer l'attribut distinctif de la substance cartésienne : les substances pour Descartes se conservent, mais c'est en faisant appel à Dieu qu'on peut s'assurer qu'elles ne seront pas « anéanties », et cela reste encore de l'ordre de la supposition, « Nous *n'avons aucun argument ni exemple* qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties. Ce qui suffit pour conclure que l'esprit ou l'âme de l'homme, *autant que cela peut être connu* par la philosophie naturelle, est immortelle. »<sup>34,35</sup> Par ailleurs, les modes partagent avec la substance la permanence, en ce qu'ils « demeurent toujours en l'état qu'ils sont, si quelque cause extérieure ne les change pas », il n'y a « aucune qualité ni mode qui périsse de soi-même ».<sup>36</sup> La permanence ne constitue donc pas la propriété spécifique de la substance, d'autant qu'elle est dérivée de la toute-puissance divine. C'est une « propriété dérivée et nullement exclusive »<sup>37</sup>. La substance ne se distingue pas non plus par l'unité, comme c'est le cas chez Leibniz, car si l'ego cogito se saisit immédiatement comme une individualité, ce n'est pas le cas de la *res extensa*, divisible à l'infini. Sans compter que l'esprit et le corps, « rapportés à l'homme qu'ils composent », font une seule substance, et « considérés séparément », en font deux.<sup>38</sup> L'unité ou la pluralité des substances semble donc n'avoir qu'un « sens relatif ».<sup>39</sup> Le caractère distinctif de la substance se trouve en réalité dans l'*existence* : « Lapidem esse substantiam, sive esse rem quae per se apta est existere », la

<sup>32</sup> 5èmes Objections (contre la IIè Méditation, n°IX) ; cf. contre la IIIème Méditation, n°II.

<sup>33</sup> Réponses aux 5èmes Objections : Contre la IIIème Méditation, n°II.

<sup>34</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>35</sup> Réponses aux 2ndes Objections.

<sup>36</sup> Lettre à Mersenne, 26 avril 1643, A.T., t. III, p. 649

<sup>37</sup> Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, avril 2000, 4<sup>ème</sup> édition, p. 186

<sup>38</sup> Réponses aux 4èmes Objections.

<sup>39</sup> Laporte, *ibid.*, p. 188

pierre est une substance parce qu'elle est « de soi capable d'exister. »<sup>40</sup> Ou encore dans les Réponses aux 6èmes Objections, n°VII : « Tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet ; or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance ». Exister, subsister, substantialité. Cette définition de la substance est prise en un sens relatif, étant entendu que la seule authentique substance est Dieu, parfaitement indépendante, en tant qu'elle est causa sui. Ce qui rendra la connaissance de Dieu malaisée, dans un système d'immanence, car si je connais Dieu, c'est qu'il est relatif à ma pensée, comme l'est le reste du monde. Il faudra donc sortir du champ de l'immanence, accéder par un type de connaissance qui ne relève en rien de l'ordre des raisons même s'il s'inscrit dans une « démonstration » et à une étape précise de la Méditation : connaître ce qu'on ne peut connaître, accéder à l'altérité radicale dans une relation dont les deux termes sont incommensurables, dans une relation de non relation, dans une différence absolue. Cette « connaissance » renvoie là encore à une expérience, celle de l'idée d'infini en nous. Ce qui interroge l'ordre des raisons dans sa productivité. Si la raison ne peut démontrer Dieu, c'est qu'il existe un autre ordre. Certes, on connaît l'ordre des essences, mis en lumière par les *Principes de la philosophie*, mais cet ordre des essences ne rend pas compte de notre accès subjectif à la connaissance, lequel accès subjectif ne semble pas non plus réductible à l'ordre des raisons qui ne démontre ni mon existence ni celle de Dieu. Nous faisons donc l'hypothèse qu'il existe un troisième ordre, l'ordre du dévoilement : Dieu est présent dès le départ, dans la possibilité même du doute. Comment en effet entreprendre une néantisation radicale, sans avoir conscience de sa finitude ? Et comment avoir conscience de sa finitude, sans avoir préalablement l'idée d'infini ? Ce n'est que sur fond d'une positivité de l'infini que peut se mettre en branle le doute, la recherche, le questionnement, voire le désir. Dès lors, cette idée présente dès le départ, se révèle quand l'ordre des raisons a exclu toute autre possibilité. Mais la raison ne fait que mettre en évidence ce que nous savions déjà, cette idée est mise au jour, et pourtant révélée dès la mise en doute des vérités mathématiques, c'est-à-dire dès la mise en doute de l'entendement par un esprit qui par conséquent ne s'y réduit pas, dès l'invalidation de la raison à accéder au fondement.

Ce terme de substance, employé dans un sens relatif pour les choses, et absolu pour Dieu, n'a pas la même acception en ce qui concerne le cogito. Comme Dieu, il est révélé plus que prouvé, parce qu'il est en quelque sorte présent dès le départ. Mais le cogito peut être aussi dit

---

<sup>40</sup> IIIème Méditation

au sens propre substance, en tant qu'il s'auto-atteste, puisqu'à l'issue du doute, il s'énonce, ne reposant par conséquent sur rien d'autre que sur sa propre énonciation, sa performativité, et là encore, l'expérience de son être. C'est cette auto-attestation qui nous intéresse ici : si elle est fulgurante dans l'énoncé de la seconde Méditation, peut-elle par elle-même demeurer dans le temps, indépendamment de toute caution divine ? Ou plus précisément, puisque nous voyons qu'elle perdure dans le temps – la Méditation en étant la preuve et l'accomplissement – peut-on rendre compte indépendamment du résultat et a posteriori, d'une conscience du temps, qui ne s'identifie pas à la mémoire dans la mesure où nous l'avons vu, celle-ci ne retient pas tout ?

Dieu et l'esprit peuvent être dits des substances, en tant qu'ils s'expérimentent dans l'ordre de l'être, et non pas dans celui du connaître : exister, subsister, substantialité, mais aussi expérimenter : s'expérimenter soi-même et expérimenter Dieu.

Or s'agissant de la substance pensante, l'existence et la pensée se *confondent* : l'existence d'une pensée et l'existence de la pensée ne sont pas équivalentes dans la mesure où le génitif de la seconde expression est aussi bien objectif que subjectif. La pensée n'existe pas comme la pierre, ce pourquoi la question du temps et de la mémoire comme subjectivation du temps est essentielle, bien que masquée chez Descartes lui-même. Mais n'est-ce pas ce qui demeure masqué qui chez lui est le moteur sinon la clé de sa philosophie ? Au moins est-ce là sa devise<sup>41</sup>. Alors prenons-le au mot.

Descartes a écarté la notion de substance dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, ce qui est inhérent au projet d'une *Science universelle*<sup>42</sup> ou *Mathesis universalis*<sup>43</sup> non seulement parce que celui-ci se passe du concept de substance, mais se doit de l'exclure au profit des natures simples – décision prise dans la Règle VI, d'éliminer les catégories des philosophes.<sup>44</sup> Pourtant, si la méthode a proscrit la catégorie de la substance, la métaphysique la retrouve, et

---

<sup>41</sup> « *Larvatus prode* », « j'avance masqué », (A.T., X, p. 213, dans sa traduction exhaustive : « Comme les acteurs, quand on les appelle, pour que n'apparaisse pas la rougeur sur leur front, mettent un masque (*personam*), ainsi moi, sur le point de monter sur le théâtre du monde, je m'avance masqué (*larvatus prode*) : cette phrase ouvre le journal intime du jeune Descartes, les *cogitationes privatae* de 1619) et encore celle-ci « bene vixit, qui bene latuit », « heureux qui a vécu caché », in lettre à Mersenne, avril 1634, A.T., I, p. 286 (Référence à Ovide, *Tristes* III, 4, vers 24)

<sup>42</sup> A.T., I, 339, p. 19

<sup>43</sup> A.T., X, 378, p. 8-9

<sup>44</sup> *Regulae*, AT, X, 381, p. 12

la première vraie occurrence est celle qui définit le *je pense donc je suis* dans la quatrième partie du *Discours* « ...une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser »<sup>45</sup>. Et la Méditation III reprendra cette substantialisation du sujet fini : « je suis aussi moi-même une substance »<sup>46</sup>. Le je pense est donc associé à la substantialité dès 1637, puis en 1641, mais si la substance ne concernait que le *je pense* dans le *Discours*, elle s'étend à Dieu dans les *Méditations*. Or le terme de « substance » n'était pas employé dans la preuve de l'existence de l'ego dans la 2<sup>nd</sup>e Méditation, c'est bien la III<sup>ème</sup> Méditation qui l'introduit, pour démontrer l'existence de Dieu en tant que substance infinie. Par ailleurs, si la substance avait été éliminée de la liste des natures simples dès les *Regulae*, les *Méditations métaphysiques* reprennent cette liste, excepté dans la Méditation III, lorsqu'elle récapitule les « idées des choses corporelles » : « ...quibus addi possunt substantia, duratio et numerus », liste augmentée que reprendront les §§ 47-54 des *Principes de la philosophie*, où la substance sera enfin théorisée. Il nous faut donc considérer cette occurrence solitaire de la substance au nombre des natures simples, ici associée à la durée et au nombre. Car la question de la substantialité est ici directement liée à celle de la durée, toutes les deux réduites au rang de natures simples.

Descartes prend l'exemple de la pierre, récupérant les conclusions déjà tirées ou restées latentes de l'analyse du morceau de cire, pour introduire la substance au rang de nature simple, ce qu'il s'était gardé de faire jusqu'à ce moment : la pierre est dans la troisième Méditation qui se poursuit sous régime de doute hyperbolique, une idée de la pensée, et nous n'en pouvons pas dire plus. En revanche, et même lorsqu'elle sera reconnue existante, elle demeurera une idée de la pensée, puisque la pensée n'a accès qu'à ses modes, à savoir ses idées. Or cette idée contient une autre idée, qui est celle de la substance, laquelle se révèle par la reconnaissance de la pierre ou de la cire en tant que pierre ou que cire. Cette unité, déjà révélée dans l'analyse du morceau de cire, c'est celle de l'esprit. Ainsi il a tout à fait pu produire ces idées que sont celles de la pierre ou de la cire, dans la mesure même où il connaît la substance puisqu'il en est une, et que c'est parce qu'il en est une qu'il a la capacité de reconnaissance ou d'identification. Et il en va de même pour le reste : « De même quand je pense que je suis maintenant, et que je me *ressouviens* outre cela d'avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquies en moi les idées de la *durée*<sup>47</sup> et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres

---

<sup>45</sup> A.T., VI, 33, 4-5

<sup>46</sup> A.T., IX-1, p. 35, 37 ; VII, p. 45, 7

<sup>47</sup> C'est nous qui soulignons

choses que je voudrai.»<sup>48</sup> Autrement dit, et puisqu'on inspecte les idées telles qu'elles apparaissent sans aucune suspicion d'existence, je me rends compte que tout ce que je peux avoir dans le contenu de mes idées, peut avoir été engendré par moi, puisque ces connaissances sont impliquées dans la connaissance du moi. Ce que démontre ici Descartes, c'est que je peux avoir produit toutes ces idées (comme dans le rêve), parce que j'ai autant et plus d'être que ces idées qui sont simplement des modes de mon moi, empruntant à la connaissance de moi leur caractère. Ils ont donc moins de réalité que moi, et peuvent se réduire à leur être formel d'idée, c'est-à-dire en ce sens, sont équivalents. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est de voir que je peux « transférer » ce que je connais : la substance (découverte dans l'analyse du morceau de cire comme notion simple, mais non explicitée comme telle), le nombre et la durée (du fait que je me *ressouviens*). La question de la durée intrigue : j'ai donc une idée de ma durée, que je peux exporter sur les choses, ma durée est une idée, le souvenir est une idée, je les interroge du seul point de vue de leur phénoménalité, et en même temps, on peut dire que la durée est le propre d'une substance. On peut donc se demander ici si la durée est une simple idée vécue en tant que phénomène, ou un attribut de ma substance, attribut essentiel qui participe d'autres attributs pour me la faire connaître ou pour la manifester, un mode de la penser comme l'est le sentir...

On voit que la réintroduction du terme scolastique de substance, au profit de la démonstration de l'existence de Dieu, par le principe de causalité ontologique, (qui est cause de quels modes ? la substance apparaissant ici comme la cause, cause de ses modes en tant que productrices de ses modes), permet d'en détourner le sens : si la substance se définit comme ce qui se soutient soi-même, comme un absolu clos, alors en effet, il est deux substances : Dieu, et je. Car le je, dans la mesure où il s'auto-atteste, est bien substance au sens de ce qui se tient par soi. Quant à Dieu, le désigner comme une substance, c'est d'emblée mettre en échec la possibilité de l'appréhender : si la pensée peut en saisir l'essence, alors Dieu n'est plus substance. Dieu est la seule extériorité à la pensée puisqu'il la fonde, et dès lors, il faut à Descartes mettre en évidence un autre mode de connaissance. Le terme de substance est donc là pour désigner un rapport spécifique du je à lui-même et du je à Dieu, rapport qui n'est pas de connaissance (ou de *compréhension* si l'on veut user du vocable cartésien et de la différence entre connaître et comprendre qui rend compte de ces deux types de connaissances). On notera par ailleurs que ce terme de substance s'emploie différemment pour le cogito et pour Dieu : s'il est pris absolument pour Dieu, il ne peut l'être pour le cogito

---

<sup>48</sup> A.T., IX, p. 35, cf. aussi *Méditations Métaphysiques*, éd bilingue, Michèle Beyssade, p. 117

en tant *qu'ens creatum*. Mais le statut *d'ens creatum* de la chose pensante n'invalide en rien l'auto-attestation du cogito qui du point de vue de la connaissance est absolument parlant une substance. Les deux régimes sont maintenus ensemble, dans une incompatibilité, et une impossible synthèse : la philosophie cartésienne qui joue beaucoup de la dialectique<sup>49</sup>, est résolument une dialectique de la finitude ou une dialectique incomplète, le dernier mot étant celui de la finitude, c'est-à-dire celui du cogito.

La substance aurait donc une durée, mais la durée peut être aussi bien entendue d'un point de vue objectif, le temps mesurable, que d'un point de vue subjectif, je m'éprouve moi-même dans le temps. La façon dont la substance est ici questionnée laisse l'interprétation ouverte, tout en suscitant le questionnement. Est-ce une notion première que je découvre en moi au même titre que les idées innées ? Est-ce une notion issue de l'analyse du moi, comme l'une de

---

<sup>49</sup> nous usons du terme « dialectique » au sens où Alquié l'emploie et non au sens hégélien : un exemple que nous développerons sera celui de l'admiration, comme passion première qui doit être dépassée pour accéder à la science, laquelle doit être dépassée pour accéder à l'Être, le seul digne d'admiration. La dialectique est donc un mouvement qui renvoie vers une forme de temporalité que nous aurons à interroger. J.M Beyssade propose une autre terminologie que nous ne reprenons pas : « Si une pensée, en reprenant une autre pensée, parvient à la modifier en son contenu et à subvertir sa vérité initiale, cela, qui en d'autres philosophies s'appellerait méthode dialectique, se nomme chez Descartes vague et inconstante opinion. Au contraire, le mouvement qui est retour et renforcement du même, qui ajoute à la vérité établie selon l'ordre une garantie supplémentaire, postérieure, elle aussi établie conformément à l'ordre, constitue la vraie et certaine science. » *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979 p. XIII. Cette vague et inconstante opinion, qui permet de revenir sur elle et de l'éclairer, cette oscillation entre pensée et réflexivité, qui suppose une temporalité inhérente à l'esprit, dessine un ordre non réductible à l'ordre des raisons, sans pour autant s'y opposer, mais manifeste que le temps naturel et le temps métaphysique s'articule dans ce que nous continuerons à appeler dialectique, dans le sens d'un mouvement qui maintient les éléments dépassés. Le même J.M Beyssade écrit : « La métaphysique entretient avec le temps naturel de l'esprit un rapport plus intime et plus sournois. Elle ne peut pas l'éliminer, mais seulement l'épargner, le raccourcir pour le rendre visible, concevable, saisissable, ce qui est bien différent. » *Ibid.* p. 8 C'est ce jeu de présence et d'absence, de manifestation et d'attention, de dépassement des fausses évidences pour leur rendre un contenu débarrassé de croyance, que nous nommons dialectique : dialectique enfin entre le connaître et l'être, la science et la « découverte métaphysique », pour reprendre l'expression d'Alquié. On retrouve le terme de dialectique sous sa plume à de nombreuses reprises, citons en exemple celle-ci : « ...Rien ne ressemble moins à cet ordre [celui que mettent en œuvre les *Regulae*] que l'ordre de la métaphysique. Il est d'expérience vécue, et le chemin qu'y parcourt l'esprit est l'esprit lui-même : (...) il est unique, et, dans chacun des exposés qu'en donne Descartes (quatrième partie du *Discours, Méditations*, première partie des *Principes*), il se retrouve semblable à soi ; il ne sait où vont le mener cette dialectique interne et cette suite d'expériences spirituelles où il engage l'esprit tout entier... » *op. cit.*, p. 74 : Alquié apparente donc l'ordre métaphysique à une dialectique interne.



ses conditions transcendantales, au même titre que la règle générale exposée peu avant, conditions que je peux transférer sur les choses ? Le statut semble tout à fait indécis : connaissance, comme idée innée, voire comme structure intellectuelle ? Expérience de moi en tant que je pense ? L'indécision du statut de la substance a à voir avec l'indécision du statut de la temporalité.

La substance sera définie par Descartes dans les §§ 51-54 des *Principes* par l'indépendance, l'autosuffisance, et l'identité à soi, mais une identité au sens d'une égalité. La seule indépendance au sens strict est l'infinité, nous l'avons dit.<sup>50</sup> Mais toute chose subsistant par elle-même, indépendamment du fait qu'elle nécessite l'action de Dieu pour durer, est appelé substance. Or cette action de Dieu vaut aussi bien pour la création des vérités éternelles ; ce qui n'entache en rien leur certitude. La nécessité sous condition est déjà accordée aux vérités, elle l'est aussi à la subsistance des substances créées. Le concours ordinaire de Dieu extrinsèque, universel et transcendant transfère aux choses créées sa propre subsistance, aussi pouvons-nous parler de substances au pluriel, même si *stricto sensu*, le terme n'est attribuable qu'à Dieu. L'infini n'ayant qu'une fonction extrinsèque, sa substantialité n'est pas celle des choses finies : « ... nomen substantiae non convenit Deo et illis (sc. Créatures) univoce »<sup>51</sup>, et le terme de substance caractérise univoquement le fini, Dieu ne devenant que simple *concours*<sup>52</sup>. Si la substance est donc une subsistance, comme la définit le § 51 des *Principes*, cela pose l'existence finie dans son individualité strictement isolée, et la rend inconnaissable, puisque sans relation possible, d'où la nécessité des attributs qui nous font connaître la substance<sup>53</sup>. Ce qui renvoie bien à la distinction chez Descartes entre une existence en tant qu'elle définit la substance, et la connaissance qui ne peut atteindre l'existence, mais seulement les essences, excepté pour l'ego cogito, dont la subsistance est éprouvée en plus d'être. La question est bien de passer de l'existence (inconnaissable pour les objets) au substrat (la connaissance des objets en tant que substance), lequel de relatif, devient originaire selon l'ordre des raisons. Mais si la connaissance des objets est première par rapport à leur existence dans l'ordre des raisons, l'existence d'ego prime sa connaissance : en cela, la

---

<sup>50</sup> A Mersenne, 30 septembre 1640, III, 191, 15-16

<sup>51</sup> *Principes*, §51, VIII-1, 24, 27

<sup>52</sup> *Principes* §52

<sup>53</sup> « Mais lorsqu'il est question de savoir si quelque'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon (comme subsistant par soi) pour faire que nous l'apercevions ; car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée. Mais il faut outre cela, qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer. » IX-1, 47, 26-30

substance en tant qu'elle subsiste dans l'existence se connaît par soi, c'est-à-dire par la pensée, certes dans la fulgurance qui est celle du je pense je suis, mais aussi dans une certaine forme de temporalité, la durée de l'esprit qui se pense. C'est ce que nous aurons à démontrer, mais nous voyons d'ores et déjà que la théorie de la substance chez Descartes, ouvre le problème plus qu'elle ne le résout. Comment je pense, devient substance pensante et comme la substance pensante peut-elle rendre compte de sa durée, indépendamment de la garantie divine ? Y a-t-il une mémoire essentielle à la pensée, qui pourrait définir la substance « ego » en tant qu'elle s'auto-atteste. Y a-t-il une auto-attestation de la durée propre, qui ne soit pas seulement un mode, mais qui participe de la pensée ? C'est à cette seule condition que nous pourrions parler d'identité à soi dans la continuité, et de ce fait rendre compte de la possibilité même du récit, qui se déploie devant nos yeux sans jamais s'interroger de lui-même.

## 1.2 Locke et la question de l'identité par la mémoire.

Or cette question de la mémoire comme fil conducteur de l'identité a été thématifiée à l'époque même de Descartes par un philosophe, qui naît en 1642, quand Descartes meurt en 1650, a fait sienne la problématique de l'identité, la résolvant, en lieu et place de la substantialisation de l'âme, par la mémoire. Disciple hérétique de Descartes, John Locke a mis en rapport très naturellement ces deux questions en leur apportant une réponse qui sans être cartésienne, permet par sa critique de montrer en creux ce qui demeure irrésolu chez Descartes.

Il s'agit pour Locke, dans le chapitre xx ii du livre II de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain* – ajouté à partir de la 2<sup>ème</sup> édition (1694) à l'ouvrage que Locke avait publié en 1690, de résoudre le « problème de l'identité personnelle ». Ce chapitre « Of Identity and Diversity » semble avoir été rajouté après coup pour répondre aux objections soulevées par sa critique d'une âme substantielle (critique adressée à Descartes), et constitue une sorte de traité dans le traité, ce qui justifie par exemple aux yeux d'Etienne Balibar d'en dresser une édition bilingue indépendamment du reste de l'ouvrage<sup>54</sup>. Locke va faire de la conscience, ou *consciousness*, en tant que mémoire, le critère de l'identité personnelle, ce qui

---

<sup>54</sup> John Locke, *Identité et différence*, « L'invention de la conscience », présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Points seuil, septembre 1988

va le mener à révolutionner le concept de subjectivité par rapport au cogito cartésien. Une note de son journal datée du 20 février 1682, résume sa position, douze ans avant qu'il ne développe sa conception de l'identité personnelle : « Identity of persons lies not in having the same numerical body made up of the same particles, nor if the mind consists of incorporeal spirits in their being the same. But in the memory and knowledge of one's past self and actions continued on under the consciousness of being the same person, whereby every man own's himself. »<sup>55</sup>

Pour Etienne Balibar comme pour d'autres philosophes<sup>56</sup>, c'est Locke qui invente la conscience moderne, sous le vocable difficilement traduisible – du fait même du primat de la « conscience » cartésienne chez les disciples de Descartes, qui introduisent le mot de conscience fort peu utilisé dans l'œuvre et jamais dans les *Méditations*<sup>57</sup> – de *consciousness*, *self* ou *self consciousness*, et c'est à lui qu'en revient la paternité plutôt qu'au cogito cartésien.

---

<sup>55</sup> « L'identité des personnes ne réside pas dans le fait d'avoir numériquement le même corps fait des mêmes corpuscules, ni, si l'esprit est constitué d'esprits incorporels, dans leur conservation. Mais dans la mémoire et la connaissance du soi passé et de ses propres actions qui est continûment soumise à la conscience d'être la même personne : par où tout homme se possède et s'avoue lui-même. » Cf. Rogers 1997 ; Ayers 1991, vol. II. Pp. 254-255 ; et Marshall 1994, p. 153

<sup>56</sup> cf. Francis Jacques, préface à la traduction du livre de Ryle, *la notion d'esprit*, éd. Payot, 1978, p. VI

<sup>57</sup> excepté dans la version latine, où l'adjectif « conscient » apparaît dans la troisième Méditation, mais que le traducteur n'a pas rendu par « conscient » : A.T., IX, 39 : « car, puisque je ne suis qu'une chose qui pense (...), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance (*si quae talis vis in me esset, ejus procul dubio conscius essem*)... »

Les seules occurrences en français du mot de « conscience » se trouvent dans la lettre à Gibieuf, du 19 janvier 1642 : « je ne le tire que de ma propre pense ou conscience. » G. Rodis-Lewis, dans *L'œuvre de Descartes*, Vrin, 1971, p. 240), commente en note : « d'après une copie manuscrite, alors que l'édition Clerselier, peut-être par scrupule de puriste, a omis « ou conscience ». On retrouve le terme dans les 3<sup>ème</sup> *Réponses*, A.T., IX, 137, sur les « actes intellectuels qui ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance », les deux mots rendant le seul *conscientia* de A.T. VII. Quant au latin, les occurrences majeures de *conscientia* et *consciis esse* apparaissent dans les *Definitions* I et II, dans l'Exposé Géométrique des *Réponses aux Deuxièmes Objections* et dans l'article I, §9, des *Principes de la philosophie*. Or dans aucun de ces cas, les traducteurs, Clerselier et l'Abbé Picot, n'ont employé « conscience » ou « être conscient », la traduction ayant été revue par Descartes. En revanche, on trouve le terme de « conscience » dans le *Système de Philosophie* du cartésien Pierre-Sylvain Régis, paru en 1690 comme l'*Essay* de Locke : « Je suis donc assuré que j'existe toutes les fois que je connais ou que je crois connaître quelque chose ; et je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non par un véritable raisonnement, mais par une connaissance simple et intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, et que j'appelle conscience. » (*Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique et la Morale*, 1690, Tome Premier, p. 63 sq.)

Le fait est que la conscience en français désigne tout autant la conscience morale que la conscience réflexive, au contraire de la langue anglaise qui les distingue par les termes de *conscience* et de *consciousness*.

Or ce qui nous intéresse dans la philosophie de Locke, c'est d'avoir noué ensemble « conscience », temps et mémoire, ce qui nous semble présent en creux chez Descartes, mais masqué, puis oublié, dans la réponse apparente, et en réalité fondamentalement complexe, de la substantialisation de l'âme. Il est par ailleurs logique que ce soit précisément ce point qu'attaque Locke. Il est également significatif que dans son attaque des idées innées, il fasse référence aux Enfants et aux Idiots<sup>58</sup>, qui constitueront pour notre étude les deux grands paradigmes ainsi que les deux grands enjeux de notre thèse. Etienne Balibar, introduisant la pensée de Locke et la question cruciale de la mémoire, rappelle la position cartésienne telle que Locke la combattra : « ...dès lors qu'une âme existe, elle ne cesse de penser aussi longtemps qu'elle existe, en d'autres termes, l'âme pense *toujours*. Mais ce fait n'implique aucunement qu'elle se *souvienn*e d'avoir pensé précédemment quand elle pense (et d'avoir existé quand elle existe !), que ce soit en rêve, quand son corps était en gestation, dans l'enfance, ou tout simplement dans l'instant d'avant...(...) En d'autres termes, thèse radicale (et psychologiquement malaisée), *la pensée qui est l'essence de l'âme n'a rien d'essentiel à voir avec la mémoire*, elle existe et doit être pensée hors de tout temps écoulé, mais toujours « actuellement », c'est-à-dire *dans l'acte même* de penser (et dans sa durée propre). »<sup>59</sup> C'est très précisément contre cette assertion que nous allons tâcher de développer la thèse suivant laquelle la pensée est mémoire, non pas réceptacle passif des objets de pensée sédimentés (ce dont elle doit précisément se débarrasser pour s'atteindre), mais en tant qu'activité même de l'esprit qui s'identifie à la pensée : non seulement la mémoire en tant qu'elle soutient la possibilité même de mener une méditation sur six jours, mais aussi la mémoire en tant que le cogito se temporalise, ce qui lui permet de ce fait de se constituer en identité à soi-même, condition de toute pensée. Nous allons interroger l'identité à soi, dans le temps et dans *l'incarnation métaphysique* (comme Descartes parle d'une *matière métaphysique*), afin de rendre effectivement compte de la problématique continuité entre le nourrisson en gestation et l'homme adulte, le rêveur et celui qui s'éveille, sans pour autant avoir recours à la substantialité de l'âme, ou du moins en tant qu'elle résoudrait la question de la temporalité et

---

<sup>58</sup> Locke, *Traité...* I.i. 4-5 : « Car premièrement, il est clair que les Enfants et les Idiots n'y pensent en aucune manière » (aux idées innées).

<sup>59</sup> Etienne Balibar, *op. cit.* p. 41

de l'identité à soi. Notons en passant que si la conscience lockienne permet de contourner toute forme de substantialisation, on peut donner raison à Judith Butler lorsqu'elle se demande dans « Of personal identity »<sup>60</sup>, si, plutôt que de dire que la personne existe pour autant qu'elle se souvient, il n'est pas plus plausible d'assigner la continuité de la mémoire à l'existence continue d'une âme-substance. Autrement dit, les apories que lève la notion lockienne de conscience au profit d'une mémoire qui dit l'identité de la personne, ne sont pas moindres que celles de la notion d'âme-substance, dont on a vu qu'elle n'était peut-être pas aussi lisible chez Descartes que chez ses contempteurs. Or précisément, en réinterprétant la question de la substance, il nous semble possible de rendre compte d'une mémoire subjective associée voire inhérente à l'âme.

Mais pour cela, il nous faudra interroger les grands paradigmes de l'altérité à soi, la folie et l'enfance, mais aussi dans un tout autre registre l'idée de Dieu comme modélisation même de toute transcendance immanente, transcendance immanente qui est une autre figure du temps. Pour se faire, nous devons faire l'hypothèse d'un troisième ordre, en plus de l'ordre des raisons et de l'ordre de l'être : l'ordre du dévoilement, qui révèle une temporalité jamais thématifiée comme telle chez Descartes, et pourtant au cœur de sa philosophie. Cet ordre du dévoilement, dont nous faisons l'hypothèse viendrait lever l'aporie énoncée par Locke s'agissant des idées innées : « Car dire qu'il y a des vérités imprimées en l'Âme que l'Âme n'aperçoit ou n'entend point, c'est, ce me semble, une espèce de contradiction, l'action d'*imprimer* ne pouvant marquer autre chose (supposé qu'elle signifie quelque chose de réel en cette rencontre) que *faire apercevoir* certaines vérités. Car imprimer quoi que ce soit dans l'Âme, sans que l'Âme l'aperçoive, c'est, à mon sens, une chose à peine intelligible. (...) Dire qu'une Notion est gravée dans l'âme, et soutenir en même temps que l'âme ne la connaît point, et qu'elle n'en a eu encore aucune connaissance, c'est faire de cette impression un pur néant. »<sup>61</sup> Il pointe là la contradiction qu'il y aurait à penser une chose sans la penser, quand la pensée signifie percevoir – définition qui reste cartésienne. Et en effet, si la conscience se définit par une transparence à elle-même, comment rendre compte d'idées qu'on a sans les avoir ? Ou encore d'idées oubliées, non susceptibles de revenir à la conscience, parce qu'elles auraient été formé à un stade de la vie inaccessible à une mémoire claire ? Or nous savons que chez Descartes, il y a au moins trois types deux idées que nous avons sans les avoir : les idées

---

<sup>60</sup> Judith Butler, « Of personal Identity », *The Analogy of Religion* (1738), repris in J. Perry (éd.), *Personal Identity*, Université of California Press, 1975, p. 99-105

<sup>61</sup> Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* I, i, 5

innées (nous ne naissons pas polytechniciens), l'idée de Dieu, qui est en quelques façons première, alors que je ne l'aperçois que dans la troisième Méditation, et dans un autre ordre, toutes les idées que j'ai bien dû avoir étant nourrisson, ou les mille idées qui me traversent l'esprit et que je ne retiens pas. Difficulté majeure que de penser une pensée sans conscience chez le promoteur de la conscience : mais c'est précisément qu'il nous faudra introduire une certaine dimension d'in-conscient dans la pensée cartésienne, très clairement identifiée dans la manifestation de l'idée de Dieu au troisième jour des Méditations. Certes, Descartes apporte une réponse, notamment en ce qui concerne les idées innées, et qu'il appelle l'attention : elles ne sont que l'aboutissement de l'analyse et de l'attention, mais dans leur clarté manifestent aussi leur indépendance, en tant qu'elles n'ont pas été produites par mon esprit, mais plutôt en constituent ce qu'on pourrait appeler la structure, si l'on voit là la préfiguration d'une philosophie critique. Toujours est-il que dans ce dévoilement, à condition qu'on le démontre, se manifeste là encore une forme de temporalité propre à l'esprit. Ce qui meut mon désir et mon doute, c'est bien l'idée de Dieu en moi : « Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison du quel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »<sup>62</sup> Comparaison qui n'est pas le fait d'un raisonnement, mais bien de l'expérience de mon manque, laquelle recèle aussi l'expérience de l'infini. Là où la raison s'immisce, c'est dans le fait de prendre pour objet le doute et d'en exhumer les conditions de possibilité du point de vue de la raison, bien qu'elles soient elles-mêmes éprouvées : autrement dit, la raison ressaisit une épreuve en en dégageant les conditions logiques, lesquelles sont extérieures à l'épreuve en tant que telle. Temporalité donc inhérent à cet ordre du dévoilement, qui ne se réduit pas à l'ordre des raisons, et qui permettrait de rendre compte d'une identité à soi sans en passer par la mémoire, telle que Locke la définit, mais plutôt dans un approfondissement de ce que c'est que penser : et si penser, c'est sentir, on en oublie le moteur même, à savoir un désir. Désir et manque, qui inscrivent là encore une temporalité essentielle à un esprit intranquille.

L'altérité présente dès le départ et révélée à la troisième Méditation me permet donc de construire un chemin, par le désir d'être qui est à sa source, que je sens sans le sentir, parce que mon attention ne s'est pas encore tournée vers les conditions de possibilité du doute, et ce non seulement dans un sens critique, mais dans un sens métaphysique : le doute dit le manque d'être, essentiellement, et dans sa volonté à aller jusqu'au bout, il dit aussi l'être comme ce

---

<sup>62</sup> A.T. IX, p. 36 :

qui le meut.

Or il est significatif que Locke ajoute : « Car si ces mots, *être dans l'Entendement*, emportent quelque chose de positif, ils signifient *être perçu et compris par l'Entendement*. De sorte que soutenir qu'une chose est dans l'Entendement, et qu'elle n'est pas conçue par l'Entendement, qu'elle est dans l'Esprit sans que l'Esprit l'aperçoive, c'est autant que si on disait qu'une chose est et n'est pas dans l'Esprit ou dans l'Entendement. »<sup>63</sup> Identification de l'Esprit à l'entendement, qui on l'a vu chez Descartes, est remise en question : comment l'esprit pourrait-il douter de l'entendement dans la première Méditation s'il s'y réduisait ? Comment appréhender le je ainsi que Dieu, tandis que l'entendement ne les peut point appréhender, puisqu'ils sont avant tout des existences et des existences incompréhensibles ? c'est bien qu'il est une pensée chez Descartes qui ne relève pas de l'entendement et de la perception claire, comme peut l'être une idée mathématique. Le cogito comme Dieu sont bien des idées claires et distinctes, et même les plus claires et les plus distinctes, pour autant, je ne les comprends pas. Ceci est évident pour l'idée de Dieu, nous verrons que cela vaut aussi pour le cogito même si cette assertion peut sembler à première vue provocante. Car Descartes, au contraire de Locke, ne prétend pas fonder une psychologie rationnelle. Que sais-je de mon esprit sinon qu'il pense ? Et comment en savoir plus, dès lors que mon esprit, je, ego, est celui-là même qui pense, ne pouvant de ce fait revenir sur sa pensée comme s'il s'agissait d'un objet extérieur à lui-même : il ne le peut en tant que connaissance scientifique, mais il le peut afin d'approfondir le sens de ses propres actes de pensée. Réfléchir sur le doute, ce n'est pas analyser ce qu'il en est du doute comme d'une procédure de penser. Il ne s'agit pas pour Descartes, contrairement à Locke, d'analyser la logique des opérations mentales. Ce dernier écrit, dans le § 8 du livre II, chap I : « Nous voyons pourquoi il se passe bien du temps avant que la plupart des Enfants aient des idées des opérations de leur propre esprit, et pourquoi certaines personnes n'en connaissent ni fort clairement, ni fort parfaitement, la plus grande partie pendant tout le cours de leur vie. La raison de cela est que, quoique ces opérations soient continuellement excitées dans l'âme, elles n'y paraissent que comme des visions flottantes, et n'y font pas d'assez fortes impressions pour en laisser dans l'âme des idées claires, distinctes et durables, jusqu'à ce que l'entendement vienne à se replier pour ainsi dire sur soi-même, à réfléchir sur ses propres opérations, et à se proposer lui-même pour l'objet de ses propres contemplations... » : ce n'est certes pas ce que prétend faire Descartes, dans la mesure même où cela constituerait un cercle : la raison qui n'est point fondée en raison, si elle

---

<sup>63</sup> Locke, *ibid.* I, i, 5

est fondée en sa validité sur l'existence de Dieu, n'en est pas moins contingente en son essence même : l'incommensurabilité de la raison divine et de la raison humaine nous condamne à ne pas régresser au-delà de ce que nous percevons, ce qui rend possible une phénoménologie des idées, mais non une analytique des idées.

Enfin rappelons ce que Locke dit du soi, le rattachant à la conscience : « Cela posé, pour trouver en quoi consiste l'*identité personnelle*, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un Être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble entièrement essentiel, étant impossible à quelque Être que ce soit d'*apercevoir* sans apercevoir qu'il *aperçoit*. »<sup>64</sup> et c'est ce qui constitue la différence entre l'Homme et la personne : si le premier perd « le souvenir de quelques parties de [sa] vie »<sup>65</sup>, c'est que l'on peut dénombrer différentes personnes, la personne constituant son identité par la conscience : « Je réponds à cela, Que nous devons prendre garde à quoi ce mot JE est appliqué dans cette occasion. Il est visible que dans ce cas il ne désigne autre chose que l'Homme. Et comme on présume que le même Homme est la même personne, on suppose aisément qu'ici le mot JE signifie aussi la même personne. Mais s'il est possible à un même Homme d'avoir en différents temps une *conscience* distincte et incommunicable, il est hors de doute que le même Homme doit constituer différentes personnes en différents temps... »<sup>66</sup> C'est donc bien la mémoire chez Locke, en tant que conscience qui fait l'identité de la personne, et ce indépendamment du concept d'Homme.

Or nous voulons montrer que Descartes répond par avance à la critique de Locke, d'une part dans sa conception de la substance qui n'est pas la substance scolastique, d'autre part à travers son propre concept de « mémoire », présent-absent et pourtant fil rouge des *Méditations* et du *Discours*, autrement dit de la métaphysique en acte de Descartes.

---

<sup>64</sup> Locke, *ibid.* Livre II, ch. xxvii §9, traduction Coste.

<sup>65</sup> Locke, *Ibid.* § 20

<sup>66</sup> Locke, *ibid.*



### 1.3. D'une narration à l'impossibilité de rendre compte d'une identité narrative ?

Mais s'il répond en creux à la problématique identité à soi, qui excède le simple déroulé immanent d'un je, il faut pouvoir penser une dialectique entre soi et l'autre, ou entre ce que Ricœur appelle l'identité ipse et l'identité idem : rendre compte à la fois que *je* demeure identique à moi-même tout en pouvant me transformer, puisque la Méditation est par excellence le lieu d'une transformation de soi dans son être, d'un engagement total de l'être pour s'atteindre lui-même en tant qu'être, d'un dégagement du je de tous les contenus de pensée au profit de la pensée elle-même. Sans compter l'exercice nécessaire à la pensée pour parvenir à dépasser les préjugés naturels et les retombées dans le temps naturel et la faiblesse de l'esprit : autrement dit, je me transforme, mais je reste je. Comment entendre ce que Ricœur nommera plus tard l'identité narrative, et qu'il fait remonter au cogito cartésien ? Mais la faisant remonter au cogito, il montre en même temps que la structure du cogito interdit la possibilité de penser à la fois je, et la temporalisation du je.

En effet Ricœur annonce qu'il va lui falloir se séparer des philosophies du sujet pour interroger cette dialectique entre soi et l'autre en soi, dialectique qui nous intéresse en ce qu'elle pose la problématique de l'identité à soi dans le temps. Et pour s'en démarquer, Ricœur revient spécifiquement à Descartes. Ce dernier serait paradigmatique des philosophies du sujet, que celui-ci soit formulé à la première personne - *ego cogito* -, et ce, que le je soit défini comme moi empirique ou comme je transcendantal, que le « je » soit posé absolument, c'est-à-dire sans vis-à-vis, ou relativement, l'égologie requérant le complément intrinsèque de l'intersubjectivité. Dans tous les cas de figure, le sujet, c'est « je ». Pour Ricœur, l'herméneutique du soi se trouve à égale distance de l'apologie du *cogito* et de sa destitution.

C'est parce que le *cogito* a une ambition fondatrice que ce dernier est soit exalté (les philosophies du sujet), soit rabaissé au rang d'illusion (comme Nietzsche le développera dans la *Généalogie de la morale*). Et Ricœur de renvoyer à sa première expression, à savoir celle de Descartes, dont la philosophie atteste, selon lui, que la crise du cogito est contemporaine de la position du cogito. La radicalité du cogito cartésien tient à la radicalité du doute hyperbolique ou métaphysique, qui n'excepte rien. Descartes forge en effet l'hypothèse du malin génie, ou du grand trompeur, image inversée d'un Dieu véreux, réduit au statut de

simple opinion. «Si le Cogito peut procéder de cette condition extrême de doute, c'est que quelqu'un conduit le doute»<sup>67</sup> écrit Ricœur, citant Descartes à l'appui «...je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions...». Nous aurons à nous interroger sur ce je qui doute de lui-même, au point de mettre en doute son entendement, auquel il n'est donc pas inféodé ; ce je qui conduit le doute, mais ce je qui pourrait tout aussi bien être mis en cause chez un Spinoza par exemple, qui décide de procéder à une réforme de son entendement – ou chez tout autre contempteur du sujet, mais qui néanmoins décide de se transformer en son être ; or quelles que soient ces procédures de transformation, de l'askesis à la connaissance du troisième genre, il y a toujours un je, ou du moins une instance, à l'initiative de la décision.

Le sujet cartésien semble aux yeux de Ricœur désincarné, son propre corps a en effet été soumis au doute à travers l'argument du rêve et de la folie, mais il reste encore quelqu'un pour dire: «...j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires.» L'hypothèse du malin génie est encore une fiction que JE forme. La question devient alors : qui est ce je, sans ancrage, qui néanmoins continue de douter? « Déplacé par rapport au sujet autobiographique du *Discours de la méthode* - dont la trace subsiste dans les premières lignes des *Méditations* - le «je» qui mène le doute et qui se réfléchit dans le Cogito est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l'est lui-même par rapport à tous ses contenus. Il n'est à vrai dire personne. » Et c'est pourquoi, selon Ricœur, le «qui» du doute ne manque d'aucun autrui puisqu'il est sorti, en perdant tout ancrage, des conditions d'interlocution du dialogue. Il ne s'agirait même pas de monologue, dans la mesure où le monologue marque un retrait par rapport à un dialogue qu'il présuppose en l'interrompant. Nous aurons à questionner Descartes sur la question de l'interlocution, car il n'est pas certain que ce « je » n'advienne pas dans un espace dialogique. Mais poursuivons d'exposer la thèse de Ricœur que nous aurons à combattre, pour trouver chez Descartes des réponses à la question de l'identité à soi, mais d'une identité ipse.

Quel est donc ce je ? Ce qui le caractérise est selon Ricœur la volonté imperturbable d'atteindre un fondement ; volonté et liberté. Ce que je cherche, c'est le vrai, et le fondement du vrai. Que fait le je? Il s'assure dans un retournement absolu: conformément à la visée ontologique du doute, la première certitude qui en dérive est celle de mon existence, impliquée dans l'exercice même de ma pensée, et l'exercice même de ma pensée s'exprime

---

<sup>67</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, édition du Seuil, 1996 p. 16

dans la fiction du malin génie: « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. »<sup>68</sup> Fiction, ou dialogue ? pourrions nous objecter à Ricœur.

La question du qui se déplace: de «qui doute» à «qui pense», et à «qui existe?» Or Descartes précisément va la poser, cette question : qu'est-ce que je suis moi qui pense? « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis » ; « j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être »<sup>69</sup>. La question passe donc de qui à quoi, ce que Ricœur perçoit dans le passage de l'usage absolu du verbe être de «je suis, j'existe», à son usage prédicatif «je suis quelque chose». Donc par la question «quoi», nous sommes entraînés dans une recherche prédicative, portant sur «ce qui appartient à ma nature». A ce stade, le «je» perd toute détermination singulière pour devenir dans un premier temps «entendement, raison», puis plus largement «pensée» qui inclut le vouloir, le sentir, etc... Dans le passage entre ces deux types de détermination, on a une tendance épistémologisante, je suis une raison, un entendement, et une tendance phénoménologisante, je suis une chose qui veut, qui affirme, qui sent...: «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent». Et Ricœur de commenter: cette énumération pose la question de l'identité du sujet, mais en un tout autre sens que l'identité narrative d'une personne concrète.» Cette identité serait en effet anhistorique, une pointe hors du tout comme le dit Derrida; l'identité d'un *même* qui échappe à l'alternative de la permanence et du changement dans le temps: en effet le cogito est instantané. Et pourtant, Descartes pose aussitôt la question de la continuité temporelle, puisqu'il ajoute, dans la deuxième Méditation: «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 le conçois en mon esprit»<sup>70</sup>. La question que l'on retrouve chez Ricœur est donc celle de la permanence dans le temps. Mais le statut du sujet à la fin de la Seconde Méditation, est sans commune mesure avec ce que par la suite Ricœur appellera locuteur, agent, personnage de narration, sujet d'imputation morale, etc. Cette subjectivité est une subjectivité «désancrée», Descartes l'appelle l'âme. L'âme serait le sujet réduit à sa plus simple expression, à sa nudité radicale, à savoir le fait de penser. La pensée se pose en pensant le doute qui la contient déjà, et accomplit une régression de l'objet au sujet, je peux

---

<sup>68</sup> AT, t. IX, p. 19

<sup>69</sup> AT, t. IX, p. 21

<sup>70</sup> AT, t. IX, p. 19

douter de tout mais pas que je doute. « Je pense » est donc bien une première vérité que rien ne précède, et qui de ce fait s'est délestée de tout ce qui pouvait la nourrir, la constituer, *l'incarner*.

Ricœur rappelle alors le passage du je subjectif, le cogito, au je objectif, *l'ens creatum*, la *res cogitans* créée et continuée par Dieu. Il reprend à son compte l'argument de Martial Guérault énoncé tout à l'heure, et à ses yeux imparable : la certitude du cogito donne de la vérité une version seulement subjective, dès lors, la « démonstration de Dieu permettra seule de résoudre la question »<sup>71</sup> ce qui constitue aux yeux de Ricœur une difficulté insurmontable, dans la mesure où elle renverse l'ordre de la découverte ou *ordo cognoscendi* qui, écrit-il « devrait à lui seul, si le *Cogito* était à tous égards vérité première, conduire du moi à Dieu, puis aux essences mathématiques, puis aux choses sensibles et aux corps ; et elle le renverse au bénéfice d'un autre ordre, celui de la « vérité de la chose », ou *ordo essendi...* »<sup>72</sup> La troisième Méditation ferait donc passer le cogito à une position subordonnée à celle de Dieu, il régresserait au second rang. Or nous avons déjà entrevu, à travers la notion de substance comme réponse première à la question de l'identité à soi dans le temps, qu'il n'en était rien, et que la spécificité de Descartes était précisément de maintenir deux substances. Certes, Dieu est premier dans l'ordre de l'être, mais cela ne remettra pas en cause une philosophie de l'immanence où tout objet est d'abord pensée de l'objet.

Toujours est-il que selon Ricœur, dès lors que cet Autre (Dieu) intervient, le statut du je s'en trouve modifié: d'abord le cogito glisse au second rang ontologique. «J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même» écrit Descartes dans la *Troisième Méditation*. Je suis un être fini, je me reconnais comme être fini, dont la première marque est le doute qui dit le manque constitutif de mon être, son imperfection. Par ailleurs, Dieu garantit la permanence du moi, en tant qu'il le crée, et ce de façon continue, ce qui fait dire à Ricœur que je n'ai pas la certitude de moi-même dans la durée, puisque c'est Dieu qui me la confère. «...parce qu'il me conserve, Dieu confère à la certitude de moi-même la permanence que celle-ci ne tient pas d'elle-même.»

Ainsi, l'idée de Dieu et l'idée de moi-même sont parfaitement contemporaines, et Ricœur de citer Descartes : « comme l'idée de moi-même, (l'idée de Dieu) est née et produite avec moi

---

<sup>71</sup> Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, p. 137

<sup>72</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *ibid.* p. 19

dès lors que j'ai été créé »<sup>73</sup>. Mais alors le cogito n'aurait plus valeur de fondement. Soit il fonde un discours lui-même sans fondement et demeure aliéné à sa solitude infinie, soit il est fondé par Dieu en tant que sujet fini, limité, à qui la vérité est donnée à condition qu'il y accède par ses propres moyens. Telle serait l'alternative qui enfermerait toute philosophie du sujet et lui interdirait l'accès à la pensée d'une identité dans le temps.

Et toute la postérité, annonce Ricœur, va s'engouffrer dans cette alternative: Spinoza, qui va évacuer le cogito au profit du déterminisme total, c'est-à-dire de la *troisième Méditation*, où le je est destitué au profit du tout. Pour Spinoza, seule la substance infinie a valeur de fondement. Le Cogito perd sa formulation en première personne au profit de «l'homme pense», du Livre II, axiome II, de l'*Ethique*. La problématique du soi est ainsi écartée. De l'autre côté, il y a l'idéalisme, de Kant à Husserl, celui des *Méditations cartésiennes*: l'existence de Dieu est inféodée à la subjectivité qui est le seul fondement, autrement dit, l'existence de Dieu «est frappée du même sceau de subjectivité que la certitude de ma propre existence; la garantie de la garantie que constitue la véracité divine ne constitue alors qu'une annexe de la première certitude.»

Le cogito serait alors le fondement qui se fonde lui-même, incommensurable à toutes les propositions, empiriques comme transcendantales. Dès lors le «je pense» se dépouille de toute résonance psychologique, et à plus forte raison de toute référence auto-biographique. Le «je pense» kantien est un je transcendantal, celui qui accompagne toutes mes représentations, mais qui ne peut devenir représentation lui-même; le je est alors coupé du soi, il est inaccessible puisque c'est lui qui rend les représentations accessibles; il donne lieu à un moi empirique, mais en tant que tel, il ne peut devenir objet d'un récit ni d'une resaisie quelconque. Ainsi, le je transcendantal perd le lien avec le je et le tu de l'interlocution, «avec l'identité d'une personne historique, avec le soi de la responsabilité»<sup>74</sup>.

On voit donc que Descartes nous place devant une alternative extrêmement complexe. Et ce, du fait même de la dualité des substances, ces deux substances que sont le je et Dieu, et de la dualité des ordres, que sont l'ordre des raisons, et l'ordre des essences. Cette dualité interdirait un lien entre le je et le soi, soit au profit du soi, soit au profit du je, et mettrait en échec toute possibilité de narration de soi, d'identité du soi à je, d'identité à soi, dans l'intégration d'une altérité, autrement dit, le je-*ipse*.

---

<sup>73</sup> AT, t. IX, p. 41

<sup>74</sup> Ricœur, *op cit.*, p. 22

Ainsi et par le détour d'une problématique propre à Ricœur, problématique que nous faisons nôtre tout en tâchant d'apporter des réponses différentes, nous pouvons interroger Descartes à nouveaux frais. Mais cette interrogation est en réalité présente dans le texte même du philosophe, et recèle peut-être une vérité bien plus profonde que ce que la vulgate a bien voulu en transmettre.

Nous voilà donc devant une aporie : le cogito cartésien empêcherait de penser la temporalisation du je, et pourtant, les deux grands textes de Descartes, le *Discours de la méthode* et les *Méditations Métaphysiques* sont deux textes écrits à la première personne qui se déploient dans le temps, au cœur d'une narration, engageant même différents types de temporalité. Le cogito cartésien empêcherait que se constitue une identité narrative ? Les deux grands textes de Descartes sont des narrations. Est-ce la praxis de la narration qui précède ses conditions de possibilité et peut-être les fonde ? Y a-t-il une impossibilité logique de penser la cogito et son déploiement temporel malgré la forme des traités ? Seule la praxis est-elle à même de répondre à et de cette aporie ? Ou peut-on trouver des réponses autres dans le texte cartésien qui permettraient de rendre compte à partir du cogito, de sa temporalisation, à moins de repenser le cogito lui-même ?

## 2. Plan et méthodologie

Pour déployer cette thèse, nous allons convoquer des critiques à nos yeux paradigmatiques à l'encontre de Descartes, dont les deux pôles sont celles d'un côté de Michel Foucault qui identifie le sujet cartésien au sujet de la simple connaissance (connaissance par l'entendement s'entend), ce qui l'empêcherait structurellement de se transformer dans son être ; de l'autre, celles du naturalisme et autres néo-positivismes, qui « anthropologisent » le sujet cartésien, posent néanmoins la question d'une identité à soi dans le temps, quand le cogito est nécessairement irréductible à l'évolution de la pensée, de l'enfance à l'âge adulte ; ils interrogent en creux la possibilité de rendre compte d'une continuité à soi, quand rien ne viendrait prouver que les nourrissons pensent, sinon à reconduire les notions aristotéliennes d'acte et de puissance. Deux registres donc, où la question de l'identité à soi est posée : celui de la quête de l'esprit dans la Méditation, qui interroge une continuité essentielle à soi-même ; et celui de la continuité de l'esprit dans le temps naturel. Convoquer des auteurs contemporains, c'est aussi réinscrire notre problématique dans un horizon qui n'est pas celui

de l'histoire de la philosophie, mais très résolument de la décision spéculative : angle spéculatif que nous aurons à légitimer, dans la mesure où « s'attaquer » à Descartes semble d'emblée faire signe vers une historiographie lourde et complexe, passage obligé de tout travail sur l'un des auteurs sans doute les plus commentés, et ce, dès son époque<sup>75</sup> : mais précisément, nous voulons poser à Descartes une question qui nous porte depuis de nombreuses années, en laissant de côté l'ambition érudite d'une reconstruction historique de la question, au profit d'un geste purement spéculatif – qui n'exclut pas, cela va de soi, les recherches bibliographiques. Nous privilégierons les interprétations que nous faisons nôtres, sans rentrer à proprement parler dans un débat historiographique ; en revanche, pour ce qui est des conflits conceptuels, nous convoquerons des philosophes que nous tâcherons de faire dialoguer avec Descartes. Nous voulons donc assumer cette démarche, dans un geste lui-même cartésien, qui consiste à partir avant tout du texte et de l'incessante relecture du corpus à l'aune de cette question.

Ainsi, dans un premier temps nous tâcherons de repérer les différentes temporalités à l'œuvre dans le corpus cartésien, et plus précisément dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques* pour poser la question de l'identité à soi dans le temps, notamment à travers les différents types de commencements, ou les différents ordres du commencement. Ordres discontinus qui posent d'emblée la question des ordres, celui de la raison et celui de l'être, mais aussi le commencement naturel de la vie, et le commencement philosophique.

Dans un deuxième temps, il s'agira d'interroger la transformation de soi par la philosophie et par la méditation, transformation du philosophe au cours de sa vie narrée et ressaisie en traité philosophique, mais transformation de l'esprit par la Méditation authentique, qui nécessite une transformation en son être, laquelle interroge en retour et la temporalité de l'esprit et son identité à soi.

Dans une troisième partie, nous questionneront les deux grandes figures de l'altérité à soi que sont l'enfant et le fou, pour tenter de comprendre comment l'on peut penser la continuité temporelle sans avoir recours à des notions scolastiques comme l'acte et la puissance, ni à une réponse d'ordre généalogique qui serait anti-cartésienne.

---

<sup>75</sup> Sans compter l'excellent ouvrage de J.M Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, qui interroge précisément la mémoire et le temps, mais dans une optique différente de la nôtre.

Dans une quatrième partie nous aborderons le temps dans son essentialité, temps naturel et temps métaphysique, en reposant la question à l'aune des résultats déjà acquis : la mémoire constituerait la continuité à soi-même du sujet, laquelle continuité à soi-même est à la fois condition de possibilité de la méditation, à condition qu'elle débouche sur une transcendance, c'est-à-dire justement ce qui fait rupture, ce qui se place à un autre niveau qu'une continuité temporelle, ce qui brise la chaîne et qui en retour la fonde : instant et diachronie, où se trouve la mémoire ?

Ce qui nous permettra de conclure sur le récit de soi en tant qu'acte performatif d'une identité, où c'est la mémoire active qui constitue une identité plutôt qu'une identité qui peut se dire grâce à la mémoire qui la soutient.

Notre thèse, nous le disions n'est pas une thèse d'histoire de la philosophie ni une historiographie, mais bien une question adressée à Descartes, question qui ne lui est pas extérieure, mais qui néanmoins n'est pas problématisée comme telle dans son œuvre.

Notre méthode de recherche tient donc en deux démarches concomitantes : la relecture et l'analyse de l'œuvre de Descartes, plus spécifiquement le *Discours de la méthode* et les *Méditations métaphysiques* à l'aune de notre question, ce qui répond à notre interprétation plus globale de la philosophie première de Descartes ; et la confrontation, toujours en ce sens, de Descartes, à ses contempteurs contemporains qui nous semblent précisément dénoncer chez lui ce que nous tendons à montrer. Ainsi instaurerons-nous un dialogue entre Foucault et Descartes, les néo-naturalistes et Descartes, essentiellement s'agissant de la question de l'identité à soi, et notamment à travers les deux grands paradigmes que sont la figure du fou et celle de l'enfant. Le projet est donc de relire Descartes, indépendamment d'une historiographie dont on sait qu'elle est pléthorique, même s'il va de soi que nous y puissions ce qui nous intéresse, et de montrer que les réponses à la problématique de l'identité et de la transformation de soi – problématiques contemporaines même si Locke puis Hume en furent les précurseurs, sont présentes comme par anticipation en son œuvre.



## PREMIERE PARTIE – TEMPORALITE ET IDENTITE A SOI

### ***Introduction : Temps du commencement et continuité identitaire du sujet***

Si René Descartes fut l'un des premiers à envisager, en physicien, l'espace comme « indéfini », tirant les conséquences des intuitions de Nicolas et Cues et Giordano Bruno, et reprenant le système de Galilée<sup>76</sup>, il n'élabora pas une théorie du temps, sinon de façon succincte, à moins de considérer le temps comme une donnée de l'espace, ou comme l'aurait dit Bergson, de spatialiser le temps. Ce qu'a certes fait Descartes dans une certaine mesure, mais réduire le temps cartésien à cette ligne indéfinie et divisible n'est pas rendre compte de la complexité du temps dans son œuvre.

Celle-ci est en effet empreinte de la marque du temps, dans ses différentes dimensions : le temps de la recherche de la vérité, qu'il ressaisit au sein même du temps de la vie, dans un ouvrage autobiographique intitulé *Le Discours de la méthode*, le temps de la pensée, qui se déroule sur six jours, occasions pour lui de dérouler la chaîne des raisons métaphysiques, et de fonder en même temps que la raison elle-même, la temporalité essentielle de l'esprit (les *Méditations métaphysiques* sont le lieu de coïncidence entre l'esprit qui se pense et la pensée de l'esprit, le sujet ne pouvant revenir sur lui-même que du fait de sa propre durée), le temps de la volonté volontariste qui prend en compte les obstacles du temps sédimentés de la mémoire, le temps de l'enfance, qui demeure obstacle épistémologique tout au long de la vie. Certes, à deux reprises Descartes va énoncer sa philosophie *more geometrico*, dans les *Principes de la philosophie*, qui ressaisissent les résultats des *Méditations métaphysiques* en leur conférant un autre ordre, et l'abrégé des *Secondes Réponses aux objections*. Mais de cela il s'explique clairement. Non seulement il réclame de ses lecteurs une attention particulière, mais il estime que le déroulement des raisons est bien plus convaincant que quelque ordre synthétique que ce soit, néanmoins concédé à l'école : « ...j'ai choisi de préférence à toutes

---

<sup>76</sup> Cf. Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*. Tell Gallimard, 1988

les autres cette façon d'écrire par laquelle j'ai pensé pouvoir me la concilier le plus possible, et de laquelle je me persuade que les lecteurs recueilleront plus de profit qu'ils n'en apercevront eux-mêmes, alors qu'au contraire, de la façon d'écrire synthétique, ils ont coutume de s'imaginer avoir appris plus qu'ils n'en ont effectivement appris »<sup>77</sup>. L'ordre synthétique participe d'une habitude scolaire qui masque l'authentique savoir, par l'habitude qu'on en a, mais aussi pour des raisons plus profondes : Descartes engage à méditer avec lui, de même que dans le *Discours*, il précisait : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent, et s'ils manquent à la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise. »<sup>78</sup> Il y a donc, dans le choix de la présentation synthétique, une concession faite à l'école, mais nonobstant les réserves de Descartes s'agissant du statut du texte, « fable » « histoire »<sup>79</sup> dont on verra qu'elles sont en réalité plus que signifiantes, le récit à la première personne et le déploiement de l'ordre des raisons dans une temporalité propre qui n'est pas seulement assujettie à l'analyse participe de la philosophie cartésienne en ce qu'elle a de plus profond et de plus original.

Si le temps est la toile de fond et le motif récurrent du Descartes philosophe, nous faisons l'hypothèse que c'est dans la mesure où sa philosophie est avant tout celle de la finitude. Le temps est serait le point de jonction entre la recherche scientifique qui en tant que telle ne s'y intéresse pas – ou plus précisément considère le temps comme celui infini du progrès, et la métaphysique née du manque ontologique de la science, qui la fonde. Entre les deux, nous voulons montrer qu'il y a la vie de l'esprit, d'un esprit qui se cherche, qui prend conscience de sa finitude, et qui pour dépasser l'inquiétude de son siècle ainsi que la déception qui lui semble inhérente, entreprend de fonder la science, et ce faisant de se fonder lui-même. La

---

<sup>77</sup> MM, p. 282 et sq

<sup>78</sup> DM, 1<sup>ère</sup> partie, A.T., VI, p. 4

<sup>79</sup> On notera d'ailleurs que Descartes avait pensé d'abord intituler son *Discours : Histoire de mon esprit*. En témoigne une lettre de Guez de Balzac (30/3/1628), citée par Gilson, *Commentaire*, p. 98 : « Au reste, Monsieur, souvenez, s'il vous plaît, *De l'histoire de votre esprit*. Elle est attendue de tous vos amis... »

philosophie cartésienne est écrite dans ses deux traités principaux à la première personne, et prend la forme d'un récit. La seule forme philosophique qu'emprunte Descartes et qui est nécessaire à son propos, nous engage dans une réflexion sur la temporalité et ses différents modes. Car il en va du temps comme du sujet, et l'un des objets principaux de notre propos sera d'établir non seulement que la complexité de l'un est l'expression de la complexité de l'autre, mais encore que cette complexité renvoie au problème de la continuité identitaire du sujet : si le cogito fait rupture dans la chronologie et l'ordre du temps biographique, si le je découvre la dimension de l'être et en cela fait exception par rapport au reste de la nature en tant qu'il lui échappe, la question qui se pose est alors de savoir comment réconcilier le je « naturel » et le je « transcendant », le « moi constitué » et le moi fondateur.

Si le temps apparaît comme la clé de la philosophie cartésienne, son point aveugle, ou devrait-on dire, ses points aveugles, c'est dans la mesure où il n'est pas un seul temps chez Descartes, mais différentes dimensions de la temporalité dont on peut se demander si elles sont conciliables – à une époque où la physique, et spécifiquement la physique cartésienne, consacre un temps unique et rectiligne, un temps constamment renouvelé, un temps sans temporalité. Certes, le temps physique ne recouvrait pas les dimensions du temps vécu, et la science faisait encore un pas vers la rupture épistémologique entre le monde vécu et le monde pensé. Au cœur de cette scission entre la science et la vie, il y a la pensée et le temps propre de la pensée. Sans doute Descartes a-t-il eu l'intuition d'un temps objectif et d'un temps subjectif, et dans cette partition, de différentes mesures ou de différents étalons. C'est que la *conscience* du temps va donner au temps une valeur nouvelle, une existence, qui recèle une forme d'identité entre le je et le temps.

Le *Discours de la méthode*, en ce qu'il ressaisit une partie de la vie de Descartes<sup>80</sup> et l'inscrit dans le processus de fondation des sciences, peut être lu comme l'un des commencements de la philosophie de Descartes : il inaugure le *cogito*, à partir duquel va pouvoir se redéployer l'ensemble de sa philosophie. Nous sommes en 1637, Descartes a 41 ans. Or cette année va marquer une rupture dans sa propre temporalité, dans l'appréhension des choses, et par conséquent de soi-même. Une forme de rapport immédiat aux choses et à la science va être dépassée au profit d'un fondement qui n'est autre que le je qui les pense. Un je déjà incarné

---

<sup>80</sup> Il s'agissait pour Descartes, et très explicitement, de tracer une sorte d'autoportrait, de penser la nécessité d'un parcours intellectuel qui voulait progresser à *la recherche de la vérité* (titre d'un texte posthume et inachevé de Descartes).

dans une histoire, « informé » par une série d'aventures, subies et provoquées, d'aléas, d'avancées scientifiques, de « matière » vécue. C'est donc bien tard qu'il entreprend de tout déconstruire, ou tout au moins de mettre en suspens, de s'arrêter, dans cette chronologie subie, celle du temps qui passe, linéaire, et du temps qui se sédimente. D'autant que la volonté cartésienne est de fonder une science déjà présente dans les *Regulae*, où le temps n'est qu'ouverture infinie vers un progrès constant<sup>81</sup>. Déjà, en 1619, il pensait avoir découvert une méthode si nouvelle qu'elle « permettra de résoudre en général toutes les questions qu'on puisse se poser en quelque genre de quantité que ce soit »<sup>82</sup>. La tâche est infinie, d'où la nécessité de produire sa méthode afin que d'autres la continuent à l'avenir sur des bases solides. L'histoire de la science est dessinée, c'est même le programme de la sixième partie du *Discours de la méthode*, qui renoue avec l'ambition des premières années de recherche du philosophe, tranchant en cela avec la temporalité mise en œuvre dans les quatre premières parties. La méthode doit en effet permettre à chacun « d'augmenter la lumière naturelle de sa raison »<sup>83</sup> et de progresser continûment dans la connaissance : « Or par méthode j'entends des règles certaines et faciles, grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, en accroissant progressivement leur science, à la

---

<sup>81</sup> La sixième partie du *Discours* sera consacrée au progrès qu'ouvre la technique, progrès identifié au progrès de l'humanité. Cf. plus loin, citation, note 76. Ce progrès constant se jauge aussi bien à l'échelle de l'individu qu'à celui de l'humanité. Cf. A.T. VI, p. 3 « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une Méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. » Notons que cette idée des progrès de l'esprit humain qui couve depuis le *Discours* prend toute son ampleur sous la plume de Fontenelle. Dans sa *Digression sur les anciens et les modernes* (1688), il forge l'idée d'une comparaison des hommes de tous les siècles à un seul : « Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents ; ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps-là. » Or un tel esprit, s'il a une naissance, une enfance, une maturité, n'a pas de vieillesse : « les hommes ne dégénéreront jamais, et [...] les vues saines de tous les bons esprits qui se succéderont s'ajouteront les unes aux autres. » (Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, t. II, p. 425-426). Mais il faudra attendre 1707 et son *Eloge de M. l'abbé Grabois* (*Œuvres complètes*, t. VI, p. 172) pour qu'apparaisse l'expression « progrès de l'esprit humain ». Cette question du progrès interroge évidemment celle du temps : si perfectibilité il y a, c'est que le temps est infiniment ouvert. Mais ce temps du progrès ne se superpose pas à celui du temps du scientifique lui-même, engagé dans le temps de la recherche, ni à par définition à celui du temps vécu.

<sup>82</sup> A Beeckmann, 26 mars 1619, AT, X, 156, 1.7 – 157 (1.2)

<sup>83</sup> *Regulae*, 1, AT, X, 361 : « Si quis serio rerum veritatem investigare vult, (...) cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo... »

connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre.»<sup>84</sup>. Le temps est quantité, augmentation de quantité, accroissement de connaissance, et en cela, capacité, au sens de réceptivité, ouverture infinie *capable* de recevoir une infinité de connaissance, ou si l'on osait un néologisme, une indéfinité. Le temps ici n'est pas puissance. Le temps est neutre. Le temps de la connaissance se mesure au temps de l'humanité<sup>85</sup>, dès lors que l'on considère la science comme un accroissement indéfini de connaissances pures, et de progrès techniques, indépendamment de toute autre considération, et notamment de considération morale, puisque la morale est chez Descartes une branche de l'arbre de la connaissance<sup>86</sup>. Elle semble donc elle aussi déterminée par le progrès scientifique, et idéalement espérer elle aussi de progresser. D'un certain point de vue, on peut donc considérer que Descartes nie le problème du temps, et ce faisant, nie le problème que posera le progrès scientifique du point de vue moral. Dans la sixième partie du Discours, il explique : « ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver [la vérité] en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie, ou par le défaut des expériences, je jugeai qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier tous les bons esprits à passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi, joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire.»<sup>87</sup> : le chemin est droit, et déjà tout tracé. Il suffit de le suivre,

---

<sup>84</sup> *Regulae*, 4, AT, X, 371-372 « per methodum intelligo regulas...quas quicumque exacte servaverit (...) gradatim augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omnium quorum erit capax ». La Pléiade, p. 46. Nous verrons plus tard en quoi la sémantique de *capax* passe chez Descartes d'un sens passif, à un sens actif. La capacité n'est plus réceptacle mais pouvoir.

<sup>85</sup> Cf. note 70

<sup>86</sup> Préface des *Principes*. A.T., IX, II, p. 14 : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. »

<sup>87</sup> *Discours de la méthode*, 6<sup>ème</sup> partie, AT, VI, 63. Ce qui autorise, nous l'avons dit, Fontenelle à créer cette expression du « progrès de l'esprit humain », qui sera un thème si cher aux Lumières, et qui reconnaissent en Descartes un précurseur (même si sa physique est jugée caduque au regard de la révolution newtonienne, même si la philosophie de Locke lui sera largement préférée au XVIII<sup>ème</sup> siècle, il n'empêche que Descartes demeure une référence, en tant qu'il ouvre à la modernité par sa méthode et son rejet des Anciens, et en tant

mais une chose peut s'y opposer : la durée de la vie ! Ainsi la durée de la vie est infime et inessentielle au regard du temps de la science. Infime et inessentielle parce qu'elle se mesure à l'aune de la durée infinie de la science et de l'humanité. L'autre empêchement est le manque d'expérience, qui relève du même problème que la brièveté de la vie : un problème contingent. Or il est un remède à ces deux obstacles : l'enseignement et la méthode. C'est donc ainsi que Descartes justifie la publication du *Discours de la méthode* : permettre à la science de progresser, en passant la main à d'autres, transmettre les principes, se faire début, commencement, pour que d'autres continuent l'œuvre, une œuvre qui peut se dérouler toute seule, ne seraient ces deux modiques empêchements que sont le manque d'expérience et la brièveté de la vie. Au regard de la science, la vie est bien peu de chose. Descartes rend le temps possible en léguant les principes premiers et le chemin à suivre. Mais cette infinité temporelle qu'il ouvre grâce à la méthode est la négation même du temps intérieur. Certes, la méthode permet un travail solidaire, où les générations s'entraident et se perpétuent, se passent le relais, et se continuent, la méthode confère une forme d'unité à l'humanité en quête du progrès scientifique. La méthode confère une unité à la science qui en retour confère une unité à l'humanité, nonobstant l'individu devenu quantité négligeable, au même titre que le temps de sa vie. Idée que nous retrouverons chez Pascal dans le projet de préface pour un *Traité du Vide* : « les effets du raisonnements augmentent sans cesse, au lieu que l'instinct demeure toujours dans un état égal. Les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui... Il en est de même de tout ce que les animaux produisent par ce mouvement occulte. La nature les instruit à mesure que la nécessité les presse ; mais cette science fragile se perd avec les besoins qu'ils en ont. Il n'en est pas de même pour l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité<sup>88</sup>. Il est dans l'ignorance au premier âge de sa vie ; mais il s'instruit sans cesse dans son progrès : car il tire avantage non seulement de sa propre expérience, mais encore de celle de ses prédécesseurs, parce qu'il garde toujours dans sa mémoire les connaissances qu'il s'est une fois acquises, et que celles des anciens lui sont toujours présentes dans les livres qu'ils ont laissés. Et comme il conserve ces connaissances, il peut aussi les augmenter facilement (...) De là vient que (...) non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit (...) De sorte que toute la suite des

---

qu'il fut persécuté, ce qui n'est pas une mince qualité aux yeux des philosophes pré-révolutionnaires. Cf. pour la réception de Descartes à l'époque des Lumières, François Azouvi, *Descartes et la France, Histoire d'une passion nationale*, deuxième partie, « Lumières et anti-Lumières », collection l'esprit de la cité, éd. Fayard, 2002.

<sup>88</sup> C'est nous qui soulignons

*hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement*<sup>89</sup>... »<sup>90</sup> il est intéressant de voir dans ce texte la mise en regard du temps de la vie d'un homme, considéré comme permettant un progrès fini et le temps de la vie de l'humanité, considéré comme indéfini : le temps est bien cette flèche qui regarde vers l'avenir. L'enfant et l'animal sont du même côté, celui de l'instinct et des passions, motif que nous retrouverons chez Descartes. Les connaissances augmentent à mesure. Encore une fois, l'homme est capable, l'humanité est capable, d'engranger une quantité de connaissances. Capable aussi de les produire, certes, mais la question de la mémoire mentionnée par Pascal, et dont on verra qu'elle est si complexe chez Descartes, montre que le progrès de la science n'est pas que le fait de la méthode. Or la mémoire, si elle est aussi capacité de stockage, ne peut être à proprement parler considérée comme linéaire et continue. Ici s'esquisse un hiatus entre le temps de la science et la mémoire qui en est l'une des conditions.

Le temps est donc conçu depuis 1619 par Descartes comme linéaire et continu. Ce qui donne sens au programme établi dans le *Discours* : « J'ai formé une méthode par laquelle il semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. »<sup>91</sup>

Et pourtant, il y a une autre dimension du temps dans le *Discours*, et pour cause, il retrace un parcours individuel, fait de déceptions et de quelques errances fortement gommées par l'auteur<sup>92</sup>. Jusqu'au jour où le philosophe décide de s'arrêter, et de douter de tout. Ce jour est tardif eu égard à tout le chemin scientifique déjà accompli.

---

<sup>89</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>90</sup> Projet de préface pour un *Traité du Vide*, « L'intégrale », Paris, 1963, pp. 231-232

<sup>91</sup> *Discours de la méthode*, 1<sup>ère</sup> partie, AT, VI, 3.

<sup>92</sup> On trouve dans la lettre du 15 avril 1630 au père Mersenne, ce propos sur le commencement : « Que si vous trouvez étrange de ce que j'avais commencé quelques autres traités étant à Paris, lesquels je n'ai pas continués, je vous en dirai la raison : c'est que pendant que j'y travaillais, j'acquerrais un peu plus de connaissance que je n'en avais eu en commençant, selon laquelle me voulant accommoder, j'étais contraint de faire un nouveau projet, un peu plus grand que le premier » (AT-I-X-137). Autrement dit, Descartes n'a pas peur de commencer, et même il n'a pas peur de commencer pour rien : il y a bien cette idée que le commencement ne fait pas partie du système, peut même ne pas faire partie de la pensée en ce qu'elle l'abandonne. Le commencement peut s'arrêter, il n'est pas forcément ressaisi par le projet. Mais même lorsque le commencement mènera au cœur de la métaphysique, il demeurera commencement subjectif, irréductible à l'être qui le précède. Ainsi Alquié peut-il affirmer : « La métaphysique conserve une méthode en ce que Descartes n'assimile pas, comme le fera Hegel, l'histoire de l'esprit à l'être lui-même : même en

---

métaphysique, la démarche spirituelle est « en route » vers l'Être qui lui préexiste, elle requiert donc une méthode. » *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 6<sup>ème</sup> édition, août 2000, Paris p. 79



## ***A. Commencer à philosopher***

### **A.1. Le temps de la décision**

Tardif cet arrêt, tardive la décision de douter, mais précoce à la fois ; c'est qu'il est bien difficile de s'arrêter pour se retourner. D'autant plus quand la flèche de la science ne souffre point de rupture. C'est pourtant ce que va faire Descartes, dans le *Discours de la méthode* et plus encore dans les *Méditations*. Mais ce n'est ni trop tard ni trop tôt, c'est très exactement le bon moment : il ne s'agit pas tant du *kairos* de l'homme politique, mais du *kairos* de l'homme qui a un rapport à son temps intérieur que l'on pourrait qualifier de juste, pour filer la métaphore. Descartes sait quand il doit commencer cette entreprise. Et même s'il y a dans le récit du *Discours*, et même dans la rédaction des *Méditations* quelque chose qui est de l'ordre d'une reconstruction rétrospective<sup>93</sup>, Descartes met en œuvre sa métaphysique après s'être longuement adonné aux mathématiques et à la science physique ; et si les préoccupations métaphysiques ne l'ont jamais quitté, c'est une chose que d'y songer, d'en construire quelques éléments à travers la correspondance notamment, c'en est d'une autre d'entreprendre

---

<sup>93</sup> Alquié bataille à juste titre selon nous, contre ceux qui ne respectent pas la chronologie des œuvres, niant par conséquent cette temporalité essentielle à la découverte et au cheminement de la pensée, et prenant les textes en bloc, comme s'il s'agissait d'un tout achevé, « susceptible d'éclairer d'une égale lumière des textes que Descartes écrivit quand il avait vingt trois ans, et des textes qu'il écrivit quand il en avait cinquante. Quel homme a donc pensé à vingt ans ce qu'il devait penser à cinquante ? », *op. cit.*, p. 10 et p. 11-12 : « Rien ne permet donc de supposer *a priori* que la doctrine de Descartes soit demeurée semblable à elle-même de 1619 à 1650, sinon le préjugé, à la mode depuis Bergson, selon lequel chaque philosophe passerait sa vie à cerner et à traduire une intuition unique et fondamentale. (...) Supposer que le chercheur possède dès le départ, cette vérité qu'il s'agit pour lui de découvrir, c'est non seulement méconnaître la nature de la découverte, que l'on confond avec une expression, mais faire l'hypothèse, arbitraire et obscure, d'une pensée qui ne serait pas encore pensée. (...) Oublie-t-on que nos pensées se cherchent toujours péniblement, et que notre langage les modifie et les crée plus qu'il ne les révèle ? Renonçant, par conséquent, au mythe du modèle préalable, nous préférons ne pas croire que Descartes avait ses *Méditations* douze ans avant de les écrire. (...) Et, en cela nous serons parfois obligés de nous défier de Descartes lui-même : celui-ci, malgré quelques apparences, fut moins soucieux de se raconter que de se construire : il n'aime point à avouer qu'il a changé d'avis, il anticipe volontiers ses découvertes (nous en avons des preuves pour ses découvertes scientifiques), il conserve en chacun de ses exposés des opinions appartenant à ses vues précédentes sur le Monde, et leur donne souvent des bases « logiques » qui, postérieures à elles, ne furent donc pas leur véritable source... »

une véritable méditation tenue de bout en bout par la chaîne des raisons : c'est cette entreprise qui ne peut être commencée ni trop tôt ni trop tard. Et même s'il l'on suspectait Descartes d'user d'une chronologie fictionnelle en vue de mettre en accord sa vie et sa recherche, le fait même d'insister à deux reprises sur l'âge auquel il entreprend ces méditations n'est pas anodin. C'est qu'il importe à Descartes d'inscrire la méditation métaphysique authentique au cœur d'une vie, dans la prise en compte d'une temporalité naturelle. La méditation étant un engagement total, elle ne peut être abstraite des conditions de vie de l'homme qui la mène, même si en la menant, il se dégage du même coup de ces conditions de vie. Autrement dit, il faut pouvoir ne point être trop « divertie » pour s'engager dans la métaphysique. Descartes sera toujours attentif au temps de la philosophie, et au temps du repos, comme un diététicien de l'âme<sup>94</sup>. En cela, on peut avancer qu'il entretient authentiquement le « souci de soi »<sup>95</sup>, tout en se démarquant du souci de soi des Anciens.

Ainsi, l'entreprise métaphysique a-t-elle sans doute déjà toujours commencé et se poser la question de la temporalité nous amènera nécessairement à nous poser celle du commencement, des différents commencements, des multiples commencements.

La question du temps de la philosophie – avant celle du temps *en* philosophie - et donc du commencement est omniprésente dans la philosophie antique. A cet égard, comme à d'autres, Descartes fait rupture : en effet, si la plupart des philosophes antiques et notamment Epicure dans la *Lettre à Ménécée* préconisent de ne pas perdre de temps pour commencer à philosopher, Descartes inscrit ce commencement à une certaine époque de la vie, à l'âge mûr, et non dans la prime jeunesse. Mais nous aurons pour tâche de montrer que la rupture n'est pas aussi franche, et que si méditer ne peut se faire qu'une fois en une vie, (pour la méditation qui va au fondement) ou à de rares moments de l'existence tant cela engage l'entièreté de l'esprit<sup>96</sup>, on peut vivre en philosophe, s'entraîner à penser, s'exercer à être libre, sans pour

---

<sup>94</sup> cf. Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643, A.T., III, 692-693, 20-11, citée in note 84

<sup>95</sup> Le souci de soi est la traduction du grec « *epimeleia heautou* », auquel Michel Foucault consacre un cours en 1981-1982 au Collège de France, distinguant « le souci de soi comme précepte de la vie philosophique et morale antique » du *gnôthi seauton* (« connais toi toi-même »), qui sera pourtant privilégié dans l'historiographie. Cf. *L'herméneutique du sujet*, Gallimard Seuil, collection Hautes études, mars 2001.

<sup>96</sup> Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643, A.T., III, 692-693, 20-11 : « Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ; même je compte, entre les exercices de l'imagination,

autant renoncer à la vie, renoncer à l'action – et sans que vie et action soient coupées de la doctrine.

Il est vrai que le philosophe antique, et principalement celui des deux grandes Ecoles que sont le stoïcisme et l'épicurisme<sup>97</sup>, cherche à s'extraire du temps, et particulièrement de l'avenir, sur lequel il n'a pas de pouvoir. Prendre conscience de son existence et de l'importance de soi, c'est vivre chaque instant comme s'il était le dernier. Certes, le philosophe antique doit être considéré dans son rapport à son école, à la Cité, et enfin à lui-même. Il est vrai que Descartes, en s'exilant hors de la cité, et en brisant la loi de l'Ecole, n'a plus de rapport qu'à lui-même. Mais les temps ont changé. Il n'empêche que pour les philosophes antiques, « on doit être pour soi-même, et tout au long de son existence, son propre objet »<sup>98</sup>, ce qui fait écho au « je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même »<sup>99</sup> et plus encore au « pour être (...) la matière de mes raisonnements »<sup>100</sup> dont il sera longuement question. Mais Descartes dit avoir pris la décision un jour, tandis que les philosophes antiques préconisent de s'adonner à la philosophie dès le plus jeune âge : ainsi, le stoïcien Musonius Rufus annonce-t-il que « pour devenir un homme accompli, chacun a besoin de s'exercer pour ainsi dire toute sa vie [même s'il vaut mieux] avoir, dès son plus jeune âge, veillé sur son âme »<sup>101</sup> ou encore : « Il faut se soigner sans cesse, si on veut vivre de façon salutaire. »<sup>102</sup> Epicure, dans la *Lettre à Ménécée* affirme qu'il « n'est jamais trop tôt ni trop tard pour prendre soin de son âme. On doit philosopher quand on est jeune et quand on est vieux. »<sup>103</sup> Et le premier conseil qu'il prodigue, c'est l'urgence à philosopher : « Que personne, parce qu'il est jeune, ne tarde à

---

toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention. C'est ce qui m'a fait retirer aux champs ; car encore que, dans la ville la plus occupée du monde, je pourrais avoir autant d'heures à moi, que j'en emploie maintenant à l'étude, je ne pourrais pas toutefois les y employer si utilement, lorsque mon esprit serait lassé par l'attention que requiert le tracas de la vie. »

<sup>97</sup> Ce sont d'elles dont nous parlons dans la généralité « philosophe antique », excluant de ce fait Platon et Aristote.

<sup>98</sup> Cité par Michel Foucault, « L'herméneutique du sujet », in *Dits et écrits II*, p. 1175

<sup>99</sup> *Discours*, Ière partie

<sup>100</sup> *Discours*, IIème partie, référence déjà citée.

<sup>101</sup> Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1981-1982, « Hautes études », Gallimard-Seuil, 2008, p. 44

<sup>102</sup> *Du contrôle de la colère*, 453d, in Plutarque, *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. J. Dumortier et J. Defradas, cité par Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 85

<sup>103</sup> fragment 122. Traduction d'Octave Hamelin, publiée dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1910. Le numéro (122) correspond au paragraphe du Livre X des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce, dont est extraite la lettre d'Epicure. On le trouve aussi dans Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentence des philosophes illustres*, t. II, R. Grenaille, Garnier-Flammarion, 1965, p. 258.

philosopher ni, parce qu'il est vieux, ne se lasse de philosopher ; car personne n'entreprend ni trop tôt ni trop tard de garantir la santé de l'âme. Et celui qui dit que le temps de philosopher n'est pas encore venu, ou que ce temps est passé, est pareil à celui qui dit, en parlant du bonheur, que le temps n'est pas venu ou qu'il n'est plus là. En sorte qu'il faut philosopher et lorsqu'on est jeune et lorsqu'on est vieux, dans un cas pour qu'en vieillissant l'on reste jeune avec les biens, par la reconnaissance que l'on éprouve pour ce qui est passé, dans l'autre cas pour que l'on soit à la fois jeune et vieux en étant débarrassé de la crainte de ce qui est à venir. Il faut donc avoir le souci de ce qui produit le bonheur puisque s'il est présent nous avons tout, tandis que s'il est absent nous faisons tout pour l'avoir. Et ce en quoi continûment je t'exhortais, cela pratique-le, à cela exerce-toi, en saisissant distinctement que ce sont là les éléments du bien-vivre. »<sup>104</sup> On retrouve des propos à peu près similaire chez Sénèque<sup>105</sup>. Sénèque que Descartes commente à l'intention de la princesse Elisabeth, le 4 août 1645<sup>106</sup>, livrant en cette lettre des propos résolument stoïciens, puisqu'il distingue les choses qui dépendent de nous, et celles qui n'en dépendent point, et reprend point par point les maximes de la morale par provision du *Discours*, formulant l'équation entre *vivere beate* et « avoir l'esprit parfaitement content et satisfait »<sup>107</sup>.

Descartes, ayant quant à lui passé sa jeunesse à bretter, jouer, s'adonner aux mathématiques certes, mais aussi aux armes, choisit un moment adéquat. Certes il n'a pas attendu 1641 pour chercher (et il découvre le cogito des années avant, vers 1620) : certes, sa recherche s'est portée sur la vérité plutôt que sur la vie bonne, c'est ce qui induit la scission entre sagesse et théorie de la connaissance dont sera tributaire la philosophie moderne. Pour autant, c'est bien au cœur de la connaissance qu'il va se rencontrer lui-même : et au cœur de ce soi, rencontrer l'autre que soi, l'altérité transcendante et immanente tout à la fois, mais dont la raison sans commune mesure avec l'entendement humain empêche à jamais la quête d'un logos commun et un oubli total du je au profit de soi.

Raison pour laquelle on peut à la fois relier Descartes à cet idéal philosophique qui est un idéal complet : « La vie du philosophe, son comportement, sa personnalité, nous dit Juliusz Domanski, constituent ainsi l'accomplissement complet et intégral de la philosophie. »<sup>108</sup>, et Pierre Hadot de confirmer : « le discours philosophique doit être compris dans la perspective

---

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> cf. *Lettre à Lucilius*, in *Les stoïciens*, Pléiades, p. 784

<sup>106</sup> Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, A.T., IV, 263-268

<sup>107</sup> A.T. IV., 264, 11-13

<sup>108</sup> Julius Domanski, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Editions du Cerf, 1996, p. 11

du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression et, en conséquence, que la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, qui toutefois, est étroitement liée au discours philosophique. »<sup>109</sup>

Pour autant, si Descartes cherche l'accomplissement comme la complétude, il demeurera le philosophe de la finitude : et s'il vit véritablement en philosophe, c'est pour faire de la philosophie. Lui-même entremêle sa vie et sa philosophie en exposant sa philosophie à travers le récit de sa vie : il vit en philosophe, certes, s'étant même pour cela « retiré aux champs », mais il fait de sa vie une matière philosophique en déplaçant le rapport qu'entretiennent chez les Anciens vie et doctrine. Sa morale sera provisoire, sa méthode universelle et atemporelle, mais ses méditations auront pour condition de se retirer de la vie, au profit d'une vie pure de l'esprit. Vie pure de l'esprit qui demeure menacée de toute part par les habitudes de la vie, et cette menace valide la distinction entre la vie naturelle et la vie de l'esprit, dont les temporalités semblent parfois s'affronter, mais dont la rencontre rend possible la philosophie comme le récit de soi. Méditation qui transforme la vie, mais qui ne s'y substitue pas.

Descartes est attentif à la faiblesse de son esprit : il le soigne, l'entretient, le repose, l'éloigne des préoccupations intempestives, des faux biens qui sont autant d'infructueux remplissages, de l'activisme, du bruit des villes, des occupations mondaines : c'est déjà une forme du souci de soi. N'écrit-il pas à Elisabeth, le 6 octobre 1645 : « Car la constitution de notre nature étant telle, que notre esprit a besoin de beaucoup de relâche, afin qu'il puisse employer utilement quelques moments en la recherche de la vérité, et qu'il s'assoupirait, au lieu de se polir, s'il s'appliquait trop à l'étude, nous ne devons pas mesurer le temps que nous avons pu employer à nous instruire, par le nombre des heures que nous avons eues à nous, mais plutôt, ce me semble, par l'exemple de ce que nous voyons communément arriver aux autres, comme étant une marque de la portée ordinaire de l'esprit humain. »<sup>110</sup> Descartes avance seul, il n'aura comme point fixe que ce je, ou ce soi – et pour le moment nous utilisons indifféremment les deux termes, le je étant matière métaphysique, épaisseur, lieu et sujet de la pensée –, dont il ne peut avoir le souci tant qu'il ne l'a pas trouvé – point fixe, mais sorti du cosmos, point d'Archimède qui ne participe pas du Tout et de ce fait peut le penser, point hors de la *physis*, « exception » humaine, pour reprendre l'expression de Guérout<sup>111</sup>, qui ne peut

---

<sup>109</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard, 1995, p. 19

<sup>110</sup> Lettre à Elisabeth 6 octobre 1645, A.T., IV, p. 307, 2-11

<sup>111</sup> « [c]ette première certitude, confinée en elle-même, ne détruit nullement hors d'elle le doute universel ; elle y introduit une exception » Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre*

être découvert qu'une fois le monde mis entre parenthèse. Descartes opère ce retour sur soi par l'orientation de l'attention, et en cela, il est fidèle à l'enseignement socratique. Il sait très tôt que l'attention est l'outil de la connaissance, mais une attention à soi, et ce dans tous les sens du terme. Dès lors, il s'aménage une retraite où l'attention sera libre des tentations que peuvent représenter les lieux de pouvoir, de cour et de socialité. Socrate, quant à lui appelle les gens à se convertir, c'est-à-dire à changer la direction de leur attention, et cette attention doit se tourner vers soi : c'est le souci de soi. Conversion du regard appelée par le philosophe de l'Antiquité et celui de la Modernité, dans un monde qui a changé de repères.

Car c'est bien la vérité qui est le but de Descartes, mais s'il prétend chercher au début de sa vie la vérité en science, nous faisons l'hypothèse que par la recherche métaphysique, cette vérité, qui sera celle du fondement, détermine l'être du sujet, ainsi que son agir. Il importera alors de montrer le rapport qu'entretient Descartes au temps de la méditation en le comparant à la pensée antique pour rendre compte de la philosophie cartésienne en acte, et répondre à Foucault qu'il ne consacre pas tant la fracture entre la philosophie comme système de concepts, architecture théorique, théorie de la connaissance, et l'éthique, engagement dans le monde et la vie : le soi cartésien n'est pas aussi scindé que le prétend Foucault<sup>112</sup>, ni réductible à l'individu. Le soi, Descartes s'en soucie, et il s'en soucie tout au long de sa vie, même si ce n'est pas à la façon des Anciens.

Descartes est très clair sur le moment choisi pour entreprendre de douter et de rechercher le fondement : à cet égard, deux textes se font écho, celui du *Discours* et celui qui inaugure la première *Méditation*. C'est que le problème du temps est fondamental, non pas seulement en tant que thème, même si on le verra, il est une catégorie épistémique déclarée comme telle, mais en tant qu'il structure l'œuvre même de Descartes.

Première *Méditation Métaphysique* : « Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais

---

*des raisons*, Paris, p. 50. C'est nous qui soulignons. C'est en effet en termes *d'exception* que l'on peut envisager la rupture instituée par le *cogito*. On a souvent tendance à parler du « dualisme » cartésien, dans la perspective d'une symétrie, entre deux dimensions du réel, la pensée et l'étendue. Cette interprétation – renforcée par une lecture spinoziste en termes de parallélisme des attributs – masque ce point pourtant fondamental : sans le *cogito*, tout serait et ne serait qu'étendue. Tout est étendu, sauf le *cogito*.

<sup>112</sup> Ce qui fera l'objet de notre IIème partie.

je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir. »<sup>113</sup>

Le rapport à la temporalité et sa prise en compte, inaugurent les *Méditations*, ce passage reprenant la fin de la deuxième partie du *Discours*, alors qu'il vient d'énoncer la méthode :

« Mais, ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait avant tout que je tâchasse d'y en établir ; et que, cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre, je ne devais point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans que j'avais alors ; et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps-là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements, et en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus. »<sup>114</sup>

L'entreprise est grande en effet, dans la mesure où elle est radicale. Se défaire de tout, c'est risquer de tomber dans l'abîme. Aussi faut-il s'être assuré de ses forces. L'âge va aider : il est un âge où l'on peut entreprendre une telle traversée, dont on ne connaît pas l'issue. Non seulement la maturité entre en jeu, mais encore l'entraînement qui a précédé. Et cet entraînement nous dit bien ce rapport au temps et à l'institution, ou la temporalisation nécessaire de certains principes, en l'occurrence les règles de la méthode. L'inscription dans une forme d'inertie des mécanismes de l'entendement semble contredire l'idée d'un progrès indéfini, aussi bien individuel que collectif : l'exercice dont il est question dans ce passage du *Discours* et sur lequel nous reviendrons, vient infléchir l'idée de simple accumulation de connaissances sur le chemin déjà tracé par la méthode : apparemment, il n'est pas si simple, pour l'individu tout au moins – mettons à l'écart la dimension de l'humanité que constitue ce grand individu – d'acquérir et d'augmenter la quantité de ses connaissances, en partant des plus simples aux plus composées, en divisant les difficultés, en adoptant un ordre qui n'est pas celui de la nature (et donc qui n'est pas celui du temps naturel), enfin en dénombrant les raisons de la chaîne : et cette difficulté met en jeu une autre dimension du temps qui n'est plus tout à fait celle de la science même si du point de vue subjectif (c'est-à-dire du point de vue

---

<sup>113</sup> *Méditations métaphysiques*, A.T. IX, 13, 4-17

<sup>114</sup> *Discours de la méthode*, A.T. VI, 21-22, l. 30-15. Il y a là évidemment de la reconstitution, et la datation est sans doute trop précise pour ne point cacher une élaboration métaphysique contemporaine des recherches scientifiques, mais qui ne prend pas encore l'autonomie d'un écrit à elle seule consacré.

du scientifique et de sa formation) elle en est une condition nécessaire. Car la science est toujours aussi le fait d'un homme, et à partir de Descartes elle devient, pour une part, subjective, étant entendu que le sujet devient garant – non pas à lui seul certes – de vérité, l'évidence devenant critère du vrai. L'objectivité à partir de Descartes, et en cela il annonce la philosophie critique, se garantit du côté du sujet et non plus de l'objet. Déjà, les *Regulae* nous avertissaient : « Par intuition j'entends [...] la conception d'un esprit pur et attentif... »<sup>115</sup>, motif de l'attention repris dans la première règle de la méthode, sous les formes négatives de la précipitation et de la prévention : il s'agit en effet « d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention » pour se rendre capable d'évidence, et ici nous entendons la capacité<sup>116</sup> comme une réceptivité pure, comme une réceptivité purifiée par un travail préalable qui confère à cette capacité sa forme dialectique d'une passivité qui requiert une activité préalable afin d'être opérante.

On apprend ainsi qu'au delà de l'idée d'un temps continu, existe une autre temporalité, faite d'obstacles, de répétitions, d'habitudes, qu'il faudra prendre en compte. Ces difficultés soulevées, et ce moment particulier choisi pour commencer à méditer, ne nous enseignent pas pour autant quel est le bon moment pour commencer. Il y en a un, indiscutablement. Mais comment l'identifier ?

Car le véritable commencement est bien là, il a été attendu, préparé : c'est le début du chemin. Mais un chemin, s'il peut mener *nulle part*<sup>117</sup> pour ceux qui s'égarerent ou renoncent, ne peut commencer nulle part. Il existe un terrain, au milieu duquel se dessine un point de départ, qui dès lors n'en est pas tout à fait un, ou plutôt qui l'est relativement au chemin. Certes, on peut dater les préoccupations métaphysiques bien avant l'écriture des *Méditations*, et peut-être même sont-elles contemporaines des premiers traités scientifiques, notamment, si l'on en croit la correspondance<sup>118</sup>, des *Regulae*. Un écrit métaphysique a été perdu, qui semble dater des années 1629. Mais le vrai cheminement métaphysique sera celui du doute, et de la méthode en

---

<sup>115</sup> *Regulae*, 3, AT, X, 368, « Per intuitum intelligo [...] mentis purae et attentae facilem distinctumque conceptum », La Pléiade, p. 43

<sup>116</sup> Nous verrons plus loin quel sort faire au terme de *capax*. Cf. II.B.3.2

<sup>117</sup> Selon le titre de Heidegger

<sup>118</sup> Descartes lui-même date de 1629 ses premières méditations métaphysiques, avec lesquelles il dit avoir « tâché de commencer ses études » (Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, A.T. I p. 144, l. 8-9) ; ce qui correspond à ce que le *Discours de la méthode* désigne comme l'entreprise de chercher les principes d'une philosophie plus certaine que la vulgaire : DM, III, AT VI, 30, 10-14 : « Toutefois, ces neuf ans s'écoulèrent (après les journées passées dans le poêle) avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'une philosophie plus certaine que la vulgaire. »



ce qu'elle doit elle-même se fonder, c'est-à-dire déboucher sur quelque chose qui à la fois s'inscrit dans la chaîne des raisons, et doit la transcender. Ainsi, la méthode est-elle sans doute déjà l'objet des *Regulae*, mais il faudra attendre non pas le *Discours* mais bien les *Méditations*, pour qu'elle s'applique tout en se fondant.

Très vite en effet va surgir le problème inhérent à celui de la méthode et de tout commencement en général en philosophie, à savoir l'argument du cercle : cet argument s'il est pris en charge par Descartes lui-même, pose en son fond la question de la connaissance et du fondement de la connaissance – question de Descartes par excellence. Mais il pose aussi celle du commencement et du statut de la méthode dans la philosophie : est-ce une propédeutique, ou la philosophie déjà en train de se faire ?

Jean Laporte le résume fort bien à l'orée du premier chapitre du *Rationalisme de Descartes*<sup>119</sup>, mettant en regard la démarche spinoziste et la démarche cartésienne : pour Spinoza, la méthode n'est pas préliminaire à l'étude, mais tire sa vérité de sa norme, selon la fameuse formule *Verum index sui*<sup>120</sup>. Autrement dit, et prenant en compte précisément l'argument du cercle ou de la régression à l'infini (une méthode pour déterminer une méthode, etc.), il faut partir de la recherche non-méthodique c'est-à-dire de la recherche naturelle, qui se manifestera dans l'évidence du vrai, puisque celui-ci est la marque de lui-même. Mais cette évidence du vrai, si Descartes la tiendra comme critère, il lui faut l'examiner. Elle ressemble bien trop à d'autres évidences qui semblent avoir le même caractère et qui sont pourtant fausses. Son enquête portera précisément sur l'évidence valable du vrai, investissant non pas le vrai en tant qu'il offre de lui-même sa marque, que le subjectif qui en est le lieu de reconnaissance. Or qu'est-ce qui dans le sujet, seul à même de percevoir l'évidence, garantit que cette évidence soit en quelque sorte autre que subjective ? Certes, il est des textes où Descartes semble emprunter la même voie que Spinoza : ainsi en va-t-il de sa comparaison de la méthode avec les arts mécaniques « qui n'ont besoin d'aucun secours étranger, et qui enseignent eux-mêmes comment il faut fabriquer les instruments qu'ils exigent »<sup>121</sup>. C'est d'ailleurs souvent par une sorte de chance, que notre attention est attirée sur les préceptes élémentaires qui semblent avoir été gravés par la nature au fond de notre esprit, et qui se manifestent dès lors que l'on a besoin d'élaborer des préceptes appropriés à la solution de

---

<sup>119</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, 1945, p. 1-7

<sup>120</sup> Spinoza, *De intellectus emendatione*, n° 26 et 27

<sup>121</sup> *Regulae*, Reg. 8, A.T, t. X, p. 397

problèmes nouveaux<sup>122</sup>. Ce qui renvoie à l'analyse de Canguilhem dans « Descartes et la technique » paru dans les actes du congrès Descartes de 1937, sur cet espace de « création », ouvrant le champ d'une esthétique cartésienne ; espace de création qui articule la théorie et la pratique dans une dialectique où la pratique souvent précède la théorie et l'amène à se réaménager, ce qui met en cause cette idée fort rationaliste d'une simple application de la théorie à la pratique, voire d'une simple conversion de la théorie à la pratique, comme si l'analyse suffisait, sous-tendue par une adéquation parfaite entre la raison et la nature<sup>123</sup>. Or il n'en est pas ainsi chez Descartes. Avant donc de revenir sur la méthode comme commencement, et le commencement de la méthode, avant d'interroger le commencement métaphysique, nous allons voir, dans son application, comment la science elle-même entretient avec la pratique, une relation de va-et-vient dont nul ne peut extraire le véritable « commencement ». Ainsi, dans l'œuvre pré-métaphysique de Descartes, se dessine déjà la dialectique qui sera à l'œuvre dans les traités fondamentaux.

---

<sup>122</sup> *Regulae*. Reg. 8, A.T, t. X, p. 397 : « incondita quaedam praecepta, quae videntur potius mentibus nostris ingenita quam arte parata ». La Pléiade, p. 65 : « ... si nous n'avons pu trouver tout d'abord que des principes confus, et qui paraissent innés en notre esprit plutôt qu'élaborés avec méthode... »

<sup>123</sup> C'est ce que nous allons aborder dans le A.2, programme annoncé par Canguilhem sous ces termes : « ...c'est, à notre avis, pour n'avoir pas dédaigné « d'abaisser sa pensée jusqu'aux moindres inventions des mécaniques (I, 185) que Descartes a conçu entre la théorie et la pratique des rapports dont la signification philosophique nous paraît importante à la fois pour l'intelligence de sa pensée et pour toute réflexion philosophique en général ». in Canguilhem, *Œuvres complètes*, t. I, Vrin, 2011 pp. 493-494, et plus loin : « ...cette thèse de la connaissance convertible en action technique ne va pas dans la pensée cartésienne sans d'importantes restrictions. Descartes aperçoit très clairement, dans le passage de la théorie à la pratique, des « difficultés » que l'intelligence supposée parfaite ne saurait par elle-même résoudre. Toute la connaissance supposée donnée ne saurait, en certains cas, éliminer de la réalisation technique certaines imperfections. Encore qu'un ange réalisât un miroir d'Archimède, il ne saurait le faire capable de brûler à une lieue de distance sans lui donner une grandeur excessive (I, 109). Encore qu'une ange donnât les instructions théoriques pour la construction d'une romaine capable de peser jusqu'à deux cents livres « il est presque impossible qu'on observe tout si justement en le faisant qu'il ne s'y trouve de la faute et ainsi la pratique ferait honte à la théorie » (II, 469), et c'est pourquoi Descartes conseille de graduer l'instrument par tâtonnement empirique. » p. 494-495. Or Descartes ne s'étant point expliqué de ces « importantes restrictions », il incombe au philosophe et en l'occurrence à Canguilhem de « chercher quelque lumière dans les textes ou dans un rapprochement des thèmes de sa pensées » (p. 495), c'est ce que nous allons voir dans la prochaine sous-partie.

## A.2. le temps de la philosophie (science et philosophie / temps en philosophie)

Il s'agit dans ce chapitre, d'user de l'article que Canguilhem écrit en 1937, intitulé « Descartes et la technique », comme fil conducteur à partir duquel nous nous autoriserons quelques développements sur des problématiques qui ne sont pas directement celles traitées dans l'article, mais qui sont suscitées par elles, et qui entrent dans la question du commencement.

C'est Georges Canguilhem qui a mis au jour cette lecture d'une dialectique entre pratique et théorie s'agissant des découvertes techniques, préfigurant celle que nous voulons donner du rapport entre l'écriture philosophique et la matière philosophique, le récit de soi et le je en tant qu'il se construit dans le temps naturel : comme il est impossible de convertir la théorie en pratique, il est impossible de convertir la quête philosophique en tant qu'elle s'incarne en une recherche, et le récit de cette quête. Or ces impossibles conversions renvoient à la question de l'unité : unité perdue de l'homme, qui se manifeste dans l'inadéquation incessante entre les idées mathématiques et l'application sur le champ physique, entre la vie de l'esprit telle qu'elle se cherche, et la vie de l'esprit telle qu'elle se raconte, malgré l'ordre des raisons qui tend à pallier ce défaut de conversion ; mais unité retrouvée par une dialectique vivante, entre théorie et pratique, pensée et récit de la pensée, méthode et découverte de la méthode, esprit qui se pense et esprit qui se transforme... Et cette dialectique qui supplée à l'impossible conversion est déjà présente dans les œuvres de jeunesse, ouvrant dès l'abord, ce que Georges Canguilhem appellera un espace de création, et que nous reprendrons volontiers à notre compte.

Reliant la théorie des vérités éternelles, déjà présente en 1630 à travers les lettres à Mersenne, pierre angulaire de la métaphysique et de la physique cartésienne, et le problème de la technique chez Descartes, Georges Canguilhem va en effet mettre en évidence une dialectique entre théorie et pratique qui ouvre un espace à la création, non plus divine, mais humaine. C'est l'objet de son article « Descartes et la technique »<sup>124</sup>. Il est à noter que Canguilhem s'est

---

<sup>124</sup> Paru pour la première fois dans les actes du congrès Descartes de 1937, republié dans les Cahiers STS (Science. Technologie. Société) en 1985, puis dans les *Cahiers philosophiques*, 69, parus en décembre 1996. Cet article se retrouve dans le premier tome des œuvres complètes, qui viennent de paraître, à la page 490.

longtemps intéressé à Descartes au point de signer, en 1947, chez Bordas, un livre intitulé *Pour connaître la pensée de Descartes*. Il en demeure un manuscrit inachevé aux archives du CAPHES, sous le titre de « Descartes interrompu ». Canguilhem se justifie, comme chaque commentateur de Descartes serait non en droit mais contraint de le faire : « un livre de plus sur Descartes ! Il en existe déjà tant. Mais en France c'est à la fois un rite et presque un devoir, même d'abord au sens scolaire que de s'essayer à discourir de Descartes, quand on prétend philosopher quelque peu »<sup>125</sup>. On ne peut que souscrire à ce constat, et retrouver dans cette simple phrase le respect dans lequel Canguilhem tient l'exercice scolaire, l'Institution, ici mise en lien par l'homonymie du terme devoir avec la morale, une morale en l'occurrence autant philosophique (déontologique si l'on peut dire) qu'universelle. C'est en effet un devoir que de lire Descartes, de l'analyser, devoir dans tous les sens du terme, passage obligé, rite initiatique, tant pour l'apprentis philosophe que pour l'apprentis universitaire, les deux pouvant être les mêmes – les deux étant les mêmes de préférence, si l'on s'en tient au modèle même du philosophe universitaire que représente Canguilhem. Mais lire Descartes est peut-être aussi un *commencement* au philosopher.

Nous voulons montrer à travers le point de vue canguilhemien en quoi le philosophe trouve une solution au problème de l'unité qui traverse l'œuvre cartésienne, faite de dualisme et de ruptures ontologiques entre la pensée et le monde, entre la science et la métaphysique, entre Dieu et l'homme, et qui pourtant ne cesse de reconquérir l'unité perdue. Unité qui a à voir avec le problème du commencement, et qui montre en quoi il n'est pas de commencement autre que dialectique, même si cette dialectique débouche sur un fondement premier. Quand nous usons du terme de dialectique, c'est au sens où pourrait l'entendre un Ferdinand Alquié s'agissant de Descartes, avec comme modélisation le sort de l'admiration : en tant que première passion qui nous pousse à chercher à comprendre, elle finit par nous en empêcher, puisque s'associe à elle le préjugé naturel que ce qui est à admirer doit rester mystérieux, ou que c'est le mystère qui est sujet d'admiration. Elle doit donc céder la place à la connaissance qui l'annihile, mais revient pour prendre sa place légitime, quand la connaissance cède à son tour la place à la découverte métaphysique de l'être, et plus particulièrement à l'existence de Dieu, seul *objet* susceptible d'admiration. Passion première puis obstacle épistémologique, on la retrouve après l'avoir dépassée, en lui attribuant son authentique validité : tel est le

---

<sup>125</sup> Canguilhem, *Œuvres complètes*, tome I p. 490, note 1

mouvement dialectique général chez Descartes<sup>126</sup>. Mais une dialectique sans résolution, où le commencement se définit dans le mouvement d'une quête d'unité perdue – l'objet se découvrant inaccessible au sujet, après lui avoir promis réconciliation par la croyance en une connaissance exhaustive et conquérante, quand cette connaissance se révéla dès la découverte en 1630 de la théorie de la création des vérités éternelles<sup>127</sup>, manque ontologique en veine de fondement. Ainsi le commencement de la philosophie cartésienne que fut la science, révélera par son manque le véritable commencement, celui du fondement, fondement qui permettra de dépasser les commencements devenus de ce fait contingents, et néanmoins nécessaires pour mettre en œuvre la recherche du fondement. Or la découverte du double fondement que seront l'ego et Dieu manifesterà l'impossible réconciliation entre la raison divine et la raison humaine, et de ce fait le statut indépassable de la finitude, ouvrant sur un progrès indéfini des sciences, incommensurable avec l'infini divin. Ainsi la dialectique se met-elle en place dans la progression historique de la recherche cartésienne comme dans le contenu de sa philosophie même : une philosophie qui va, qui avance, qui chemine – la *methodos*

---

<sup>126</sup> Cf. Alquié, *op. cit.*, Ière partie, chapitre II, pp. 38-55, et l'ensemble du livre d'Alquié qui justifie ce mouvement. Si l'on mentionne Alquié, c'est que sa lecture du rapport à la technique rejoint celle de Canguilhem : deux interprétations auxquelles nous souscrivons.

<sup>127</sup> Canguilhem, *op. cit.* : « Dans la doctrine de Descartes, comme dans celle des atomistes, une matière sans qualités réelles, un univers sans hiérarchie téléologique sont les raisons métaphysiques de la foi en l'efficacité créatrice de la technique. L'énergique négation de la finalité naturelle est dans la philosophie de Descartes la condition d'une théorie mécanique de la nature et d'une théorie mécanicienne de l'art. » p. 492. Or la théorie de la création des vérités éternelles va corroborer cette autonomie de la technique : « N'admettre pas la moindre antériorité, même logique, de l'entendement sur la volonté, tenir les principes de toute connaissance vraie dans sa forme comme dans son contenu pour des créatures, ce n'est pas seulement libérer Dieu d'un esclavage incompatible avec son infinité, c'est nier la finalité dans l'univers. » p. 492 ; certes, mais c'est aussi consacrer la rupture entre la science et le plan de la métaphysique, désormais irréconciliables : connaître à l'infini, certes, mais à condition de limiter la connaissance en son champ. Si Descartes commence son œuvre par la science, cela n'est pas anodin, car ce sont ses recherches qui marqueront leur manque ontologique et l'appelleront à la métaphysique. Alquié en atteste dans l'introduction de *la découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* : « Loin d'être parti de considérations métaphysiques pour fonder la science, Descartes est parti de la science elle-même, à laquelle il a demandé la solution de tous les problèmes, et n'a découvert qu'ensuite que la science ne pouvait être pensée qu'à partir de ses conditions métaphysiques. Il a donc progressé des sciences à la philosophie vraie, et à la réflexion sur l'homme... », p. 10 Cette interprétation critique d'Alquié nous semble justifiée non seulement par le parcours historique de la pensée cartésienne, mais encore par ce que nous avons appelé l'ordre du dévoilement, qui certes ne s'identifie pas à une démarche critique, mais qui néanmoins permet de dégager une vérité qui était déjà là, par une réflexion que l'on peut qualifier de « critique » en ce sens, même si elle n'emprunte pas le chemin des catégories puisque ce qu'il y aura à découvrir, l'idée de Dieu, les excède toutes.

surdéterminant l'idée même de chemin – et dont l'avancée par sauts et solution de continuité entre le cheminement rationnel et horizontal et le passage à l'être rencontré dans une épreuve métaphysique, entre le plan de l'immanence et le plan d'une transcendance au sens d'une altérité à soi, d'une existence improuvable, mais éprouvée, manifeste le caractère incarné d'une philosophie qui ne s'en tient pas au déroulé logique de l'ordre des raisons. La temporalité désigne à la fois le chemin dans son horizontalité et ses sauts dans l'existence, qui en retour fondent la temporalité. D'espoirs en déception, d'avancées en glissement, de démonstration en épreuves métaphysiques, la dialectique cartésienne se déploie dans la manifestation de son impossible achèvement, autre expression de la finitude et ouverture sur une temporalité authentique. La dialectique, c'est le désir d'unité, semble-t-il constitutif de la raison, et l'impossible unité qu'elle rencontre, et qui met en échec la raison elle-même dans sa prétention à la toute-puissance. De fait, la philosophie cartésienne présentera deux fondements – chose exceptionnelle dans une philosophie dite rationaliste où le primat de l'unité modélise les systèmes : de fait, la philosophie cartésienne ne peut se résoudre en système et contrecarre toute tentation impérialiste de la raison comme toute croyance absolutiste en une réconciliation qui déplacerait le sujet, lui ôtant la singularité qu'il acquiert dans la philosophie de Descartes : principe de la connaissance qu'il ne peut lui-même fonder. Nous sommes dans une philosophie critique avant l'heure, qui va « chemin faisant »<sup>128</sup>, se dépassant mais ne se réconciliant point. Ces considérations sont les premiers indices de ce troisième ordre annoncé : l'ordre du dévoilement.

Or le commencement qui nous intéresse ici est bien celui de la technique, dans la mesure où la méthode s'en dégagera : la technique est première, dans l'ordre chronologique des recherches de Descartes.<sup>129</sup> Mais au sein de cette technique, le commencement lui-même n'est pas clair : si Descartes prétend que la théorie la précède, Canguilhem va pointer ça et là, une résistance de la nature à la théorie et de ce fait l'obligation d'un amendement de la théorie, nécessité par

---

<sup>128</sup> Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Guénancia, *Descartes, chemin faisant*, Editions Les Belles Lettres, 2010, collection « encre marine »

<sup>129</sup> cf. à nouveau Alquié, sur l'importance de l'ordre des écrits de Descartes, et de ce fait du mouvement qui va vers le dévoilement de l'être, et par là vers la connaissance de l'homme : « Mas la vraie fécondité de la philosophie de Descartes est ailleurs, et nous ne l'apercevrons qu'en nous mettant à son école, en distinguant le plan de la physique et le plan de la métaphysique, le domaine de l'Être et celui de la représentation. Ainsi apparaîtra, en toute sa clarté, la situation de celui pour lequel le Monde ne peut être qu'un objet de connaissance, et qui sait cependant que le connu n'est pas tout : à savoir l'homme. » *La découverte métaphysique de Descartes*, p. 7. C'est nous qui soulignons. Et l'on rappelle un passage déjà cité : « Loin d'être parti de considérations métaphysiques pour fonder la science, Descartes est parti de la science elle-même », p. 10.

la pratique. Ainsi, le commencement de la technique est plus ambigu et plus empirique qu'il n'y paraît : et c'est de la théorie issue d'un compromis entre une technique supposée convertible et l'apprentissage de la résistance du réel, que Descartes va peu à peu forger sa méthode. Il est bien difficile alors d'indiquer un seul commencement ou un commencement clair ; et si Descartes a émis le souhait d'être né adulte, c'est précisément parce que les concepts purement rationnels se heurtent à la pratique, à la nature, à la vie. Or faire l'archéologie de la méthode, c'est découvrir sous ces règles devenues universelles et abstraites les allers retours entre échecs et succès, les tâtonnements et fulgurances, l'empirie et la théorie, autrement dit la matière même d'où se construit petit à petit ce qui pourrait tenir lieu de commencement : la méthode, et qui n'en sera à son tour que la voie royale, puisqu'on pourra assigner au cogito le vrai statut de commencement. La technique est en ce sens le début plus que le commencement de l'élaboration scientifique de Descartes, au sens chronologique du terme. Il a vu aussi la distinction entre ce que proclame Descartes notamment dans les *Principes* « Toutes les règles des Mécaniques appartiennent à la Physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles »<sup>130</sup>, et c'est pourquoi « il faut avoir expliqué quelles sont les lois de la nature et comment elle agit à son ordinaire avant qu'on puisse enseigner comment elle peut être appliquée à des effets auxquels elle n'est pas accoutumée »<sup>131</sup>, et d'autre part la réalité de ses expériences qu'il relate essentiellement dans sa correspondance, et qui achoppent face au réel, rendant illusoire cette pure conversion de la théorie en pratique.

Ainsi et après relecture de l'œuvre à cet effet – il n'existe pas à proprement parler de traité technique chez Descartes – Canguilhem décèle un réajustement permanent entre la théorie et la pratique, cette dernière n'étant point systématiquement inféodée à la première. Il pointe alors un espace de jeu, un espace de vie, et dès lors, un espace de création. Mais la technique, rappelle Canguilhem, ne pourrait se penser si l'univers mathématisé de Descartes n'avait d'abord été vidé de sa substance et de ses finalités, dépourvu des qualités que l'aristotélisme et la scolastique lui attribuaient, réduit à des lois, ne se soutenant plus, et ne trouvant plus sa raison en lui-même. La réduction de l'univers a pour conséquence un manque ontologique qui contraindra Descartes à se tourner vers la métaphysique comme les racines de l'arbre de la

---

<sup>130</sup> A.T., IX, 321

<sup>131</sup> A.T., II, 50. Cité par Canguilhem, in *op. cit.*, p. 494, ainsi que d'autres références en I, 195, X, 380, I, 501 et 506, etc.

science, et à élaborer cette théorie de la création des vérités éternelles<sup>132</sup>, théorie à la fois révolutionnaire, et clé de l'édifice. Cette théorie est le pendant de la philosophie technique de Descartes : elle la fonde, elle lui donne sens, mais elle lui ôte en même temps l'autonomie dont celle-ci voudrait se prévaloir. C'est d'autant plus vrai si l'on considère la théorie de la création continue, qui en est une conséquence : l'univers n'a pas de substantialité propre, la causalité ne lui appartient pas, elle doit lui être insufflée de l'extérieur, dès lors, il ne peut y avoir de finalité inhérente aux choses. Peut-être le vrai commencement réside-t-il ici, dans ces trois lettres à Mersenne où se formule pour la première et seule fois la théorie des vérités éternelles. Et si les *Méditations* sont écrites en 1641, c'est bien en 1630 que peut se situer le « commencement métaphysique ». Nous l'avons vu, cette dernière justifie la libération du progrès technique à l'infini, en tant qu'elle évacue toute finalité de l'univers : un univers homogène et neutre se présente alors à l'ambition conquérante de l'homme. Mais alors, si cette première et cruciale thèse métaphysique est énoncée dès 1630, est-ce elle qui inaugure les avancées physiques ? Non, certes, Descartes avait déjà œuvré à son travail de scientifique ; mais la théorie de la création des vérités éternelles va libérer la recherche technique, et la compléter : ainsi, on assiste bien avant le *Discours* et les *Méditations*, à une sorte de dialectique entre la pensée technique et son pendant métaphysique, qui pose à nouveau frais la question du commencement : certes c'est bien la technique qui appelle la théorie de la création des vérités éternelles, mais c'est celle-ci qui lui ouvre la voie en toute décomplexion : déjà le problème du commencement se pose. Canguilhem l'avait bien vu, soulignant l'importance de cette première théorie métaphysique eu égard à la technique.

Dieu qui crée les lois comme un roi en son royaume et qui aurait aussi bien pu faire que la montagne ne soit pas accompagnée de vallée, n'est pas soumis à un entendement qui précéderait sa volonté<sup>133</sup> : autrement dit, la conséquence première de cette théorie est l'incommensurabilité entre l'homme et Dieu, et si la volonté est infinie chez l'un comme chez l'autre, la limitation de l'entendement subordonné aux vérités éternelles, et de ce fait dans une certaine mesure passif, fait de l'homme cet être fini, et de la science une formidable conquête, mais une conquête sans cesse suspendue à une contingence initiale. Par ailleurs, faire de Dieu le créateur des essences est une autre façon de vider l'univers de son contenu et de ses

---

<sup>132</sup> Lettre du 15 avril 1630, A.T., I, 143 et 145 ; lettre du 6 mai 1630, A.T. I, 147-150 ; lettre du 27 mai 1630, A.T., I, 151-153

<sup>133</sup> Canguilhem, lorsqu'il était encore élève à l'École Normale Supérieure, a traduit la thèse latine d'Emile Boutroux, publiée en 1927, qui portait sur la question des Vérités éternelles chez Descartes.



finalités propres. Ainsi vidé, ainsi dénudé, l'univers devient un champ d'action pour l'homme et extérieur à l'homme, à condition qu'il accède à la connaissance de ses lois. La dialectique se met en place : l'univers est ouvert à toute manipulation, transformation, lesquelles s'originent dans la volonté de l'homme, ses propres finalités, son désir ; mais ces manipulations et transformations ne sont possibles qu'à la condition d'une connaissance de l'univers. Activité d'un côté, passivité de l'autre. La volonté qui est première et qui continue d'être le moteur de la connaissance chez Descartes dans la mesure même où la connaissance est non seulement analyse mais encore attention, et que l'attention dépend de la seule volonté, doit néanmoins se soumettre à l'entendement, lequel est lui-même soumis aux vérités éternelles. Liberté d'un côté, assujettissement de l'autre, assujettissement comme condition de possibilité de la liberté : c'est bien dans ce jeu qui constitue la technique – mais aussi la morale – que vont pouvoir se déployer l'idée de la vie et celle de la création<sup>134</sup>.

L'un des corrélats de la théorie de la création des vérités éternelles est l'unité perdue de l'homme, pour qui la connaissance rationnelle est scindée de l'appréhension sensible : cette scission pose à nouveaux frais la question du commencement : si le commencement naturel est la perception sensible, celle-ci devra être dépassé ; la technique jouera là un rôle central, mais aussi la recherche scientifique pure, qui croit pouvoir se substituer à la connaissance sensible : or ce ne sera pas le cas, ce qu'atteste la dialectique entre pratique et théorique dans la technique. Or dès ses écrits scientifiques, Descartes se met en quête de cette unité, paradigme même de la science, et qu'il attribue dans un premier temps à la raison : unité qu'il voudrait trouver pour déterminer un véritable commencement, celui-ci étant l'exercice pure de la raison : c'est croire encore en la toute-puissance d'une raison dont il reviendra<sup>135</sup>. En

---

<sup>134</sup> Canguilhem, *op. cit.*, p. 497 : « Le soin mis par Descartes à affirmer dans sa théorie de l'union de l'âme et du corps l'irréductibilité des affections et dans sa théorie de l'erreur, l'originalité de la volonté, signifie vraisemblablement l'impossibilité à ses yeux d'unifier dans une philosophie de l'entendement pur, dans un pur système de jugements de connaissance, cette vie que le propos de la philosophie consiste à vouloir bien vivre. », citation à laquelle nous ferons un sort par la suite, en fin de cette sous-partie. Notons dès maintenant que c'est précisément l'idée de vie que conteste la théorie de la création continue, en tant que le principe de durée est externe aux choses, ainsi qu'à nous mêmes. Nous aurons à penser de concert ces deux concepts, et proposer un amendement de cette théorie de la création continue, ou plus précisément une circonscription en un seul plan, pour rendre compte d'une durée propre à la conscience.

<sup>135</sup> Comme le prouve Jean Laporte dans son livre *Le rationalisme de Descartes* qui insiste chez Descartes sur les limites de la connaissances rationnelle, et donne une large place à l'au-delà de la raison, qui désigne l'union de l'âme et du corps, la vie, et à un au-delà de la raison qui est l'infini ou Dieu. Ainsi à ses yeux, Descartes aurait le grand mérite de découvrir

témoignent les différentes métaphores de la deuxième partie du *Discours de la méthode*, que les maximes de la morale provisoire vont pourtant contrebalancer : « ... je demeurais tout le jour seul, enfermé dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. Entre lesquelles, l'une des premières fut que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et fait de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés, ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés, que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. »<sup>136</sup> Unité de la raison, commencement à nouveau frais, ces deux termes étant ici équivalents, puisque l'unité de la raison, permettrait de commencer, non pas tout de nouveau, comme il est contraint à le faire, par le doute, mais directement, sans en passer par cette étape cruciale que sera l'entreprise de douter. Cette unité est mise en exergue par les métaphores qui suivent, comme si l'on n'avait pas compris l'idée de Descartes, mais qu'il exemplifie en multipliant les champs d'application, à voir avec l'idée de commencement. On fait ici fi de la mémoire. Elle est mauvaise conseillère, et lorsqu'on parle de mémoire, il s'agit bien de la mémoire de cette « humanité » conçue comme un grand individu, sédimentation de la culture, histoire, passé anarchique nivelé par un présent qui n'y voit que désordre, horizontalité du temps vertical, réduit à ses productions enchevêtrées les unes dans les autres : quand le temps se fait espace, accumulation, il brouille l'ordonnement de la raison : « Ainsi ces anciennes cités, qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues, par succession de temps, de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine<sup>137</sup>, [...]. Et si on considère qu'il y a eu néanmoins de tout temps quelques officiers qui ont eu charge de prendre garde aux bâtiments des particuliers, pour les faire servir à l'ornement public, on connaîtra bien qu'il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies<sup>138</sup> ». L'idée d'autonomie et d'indépendance ressort ici en creux : le sujet est maître de lui, aussi bien dans le domaine de la morale que

---

l'irrationnel, ce à quoi nous souscrivons entièrement, comme nous le montreront à la fin de la première partie et dans la deuxième partie, mais au fond, tout au long de notre thèse.

<sup>136</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T., VI, 11

<sup>137</sup> A.T., VI, 11. On ne peut s'empêcher de songer à l'ambivalence des villes neuves, faisant table rase du passé et obéissant à une organisation rationnelle autoritaire voire totalitaire : Brasilia en est un paradigme : capitale fédérale et futuriste du Brésil, elle a déchaîné les critiques lors de son inauguration en 1960. La ville fut en effet planifiée et construite au milieu du désert par les meilleurs urbanistes du monde.

<sup>138</sup> A.T., VI, 12

dans celui de la science, aussi doit-il se dispenser de maîtres. A nouveau, on voit que la mémoire est trompeuse en tant qu'elle est sédimentation, superposition de couches de temporalité, donc du côté du multiple et non de l'unité. La temporalité vécue semble donc bien un obstacle épistémologique, et pourtant, Descartes disait bien dans le *Discours* « Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. »<sup>139</sup>, puis dans la deuxième partie : « Mais, ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait tout autant, que je tachasse d'y en établir ; et que, cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre, je ne devais point entreprendre d'en venir à bout, que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt trois ans, que j'avais alors ; et que je n'eusse, auparavant, employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements, et en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus. »<sup>140</sup> On a là une tension entre le désir d'unité et d'un commencement absolu, et le désir de s'expérimenter comme d'expérimenter le monde et la science, avant que d'entrer de plain pied dans la philosophie : le premier désir est un fantasme rationnel, le second est un constat lucide qui prend en compte le temps de la vie. Mais il y a plus, car non seulement Descartes est contraint d'accepter cette temporalité, mais encore, il souhaite faire amas d'expériences. Certes, celles-ci seront menées selon les règles de la méthode, mais si elles semblent nécessaires, c'est non seulement pour se transformer peu à peu à leur contact, mais aussi peut-être pour mettre à l'épreuve la théorie par la pratique, et nous retrouvons là la thèse de Canguilhem.

« Ainsi je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur. Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres »<sup>141</sup>. Il est vrai que

---

<sup>139</sup> A.T., VI, p. 10

<sup>140</sup> A.T. VI, 22, texte fondamental déjà cité et sur lequel nous reviendrons.

<sup>141</sup> A.T., VI, 12

le monothéisme consacre le privilège de l'unité, et en ce sens de la raison. Mais le monothéisme, c'est aussi l'origine, le fondement, le Commencement : au commencement, il y eut... Ainsi, toute consécration de l'unité est aussi une revendication de commencement.

« Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité, que de simples raisonnements, que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. Et ainsi encore je pensai que, pource que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle. »<sup>142</sup> Ainsi, l'unité appelée renvoie à l'illusion d'une conversion entre théorie et pratique, sans obstacle, autrement dit à la validité absolue de la raison qui se soumet la nature. Ainsi, si Canguilhem cherche à montrer que cette conversion est soumise à de nombreuses restrictions dans l'œuvre de Descartes<sup>143</sup>, il faut ajouter à sa thèse que ce primat de l'unité l'étaye.

Descartes montre donc ce primat de l'unité comme point de départ, plutôt que du multiple. Plus encore, il manifeste le lien entre les concepts d'unité et de commencement. Autrement dit, une œuvre qu'elle soit architecturale, urbanistique, législative et même religieuse, sera toujours plus rationnelle si elle est l'objet d'un seul esprit. Qu'est-ce qui est ici opposé ? Le travail du temps et de la sédimentation, l'épreuve de l'erreur et du recommencement, de la mémoire, qui accumule, sans principe directeur – cela est fort clair dans la métaphore de la ville. De l'autre, le plan rationnel et originaire, comme commencement, ne s'inscrivant dès lors non plus dans une temporalité déjà là, mais inaugurant un nouveau commencement, une temporalité indexée à la rationalité. Deux temporalités différentes donc : celle de la vie naturelle, celle de l'analyse qui n'a de temporalité que le nom, puisqu'elle est identique en tout temps et en tout lieu. Or nous allons voir qu'il existe une troisième temporalité,

---

<sup>142</sup>A.T. VI, 12-13

<sup>143</sup>Canguilhem : « Sur ce décalage entre les fonctions humaines de science et de construction que pourtant sa philosophie semble nous inviter à tenir pour homogènes et convertibles dans le sens de la première à la seconde, Descartes ne s'est pas expliqué et c'est à nous de chercher quelque lumière dans les textes ou dans un rapprochement des thèmes de sa pensées », *op. cit.*, p. 495. Or parmi ces thèmes, il y a l'unité.

constituée d'un va et vient entre le temps de la vie et le temps de la science, temporalité faite de construction, laquelle emprunte et à la science et à la vie.

Ce passage de la deuxième partie du *Discours* renvoie évidemment dans le corps du texte à la nécessité de tout mettre en doute, au lieu de continuer un travail commencé par d'autres dont on ne connaît pas les principes. Le seul commencement possible, en science, ce sont les principes. Mais en ce qui concerne la technique ? Il est remarquable que chez Descartes, le problème du commencement soit présent dans tous les aspects de sa philosophie et précède la métaphysique en tant que telle. Autrement dit, le problème de la technique mettrait en évidence une question qui se retrouvera toujours aussi cruciale et pas plus résolue en métaphysique.

Or l'unité des principes ne se découvre qu'après, chronologiquement, la multiplicité des choses qui est première<sup>144</sup> ; et cela vaut aussi bien dans la découverte de certaines lois expliquant *a posteriori* des avancées techniques<sup>145</sup> qui les ont précédées. Ainsi, parce que nous avons été enfants avant que d'être hommes, nos désirs s'enracinent avant que la raison se délivre de la confusion qu'engendre l'union de l'âme et du corps. Le désir de connaître est antérieur à la connaissance. Il s'enracine dans une inquiétude primordiale qui a elle aussi à

---

<sup>144</sup> Canguilhem : « Le célèbre passage du *Discours* (VIème partie), où l'impossibilité d'une déduction intégrale des effets à partir des causes conduit Descartes à admettre l'obligation de « venir au devant des causes par les effets », indique nettement que c'est à proportion de leur possibilité d'utilisation technique que les « formes ou espèces de corps » font obstacle au développement continu de la déduction analytique. Le savant peut déduire les premières causes « des cieus, des astres, une terre et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux », c'est-à-dire des « effets ordinaires », des « choses communes et simples ». Mais si la matière est pour la science l'homogène et l'anonyme, la matière que le technicien se propose de « rapporter à notre usage » c'est le particulier et le divers. C'est pourquoi la science cartésienne avoue la nécessité du tâtonnement expérimental. » pp. 495-496

<sup>145</sup> Notamment pour tout ce qui concerne l'optique. Canguilhem en fait état : « Ainsi une réussite technique purement fortuite est l'occasion à laquelle « beaucoup de bons esprits ont trouvé plusieurs choses en optique » (VII, 82) et spécialement a donné à Descartes « occasion d'écrire ce traité » (VII, 82 et 159). La connaissance de la humaine dépend donc doublement, d'après la *Dioptrique*, de la technique humaine. En ce sens d'abord, que l'instrument, ici la lunette grossissante, sert à découvrir de nouveaux phénomènes (VII, 81 et 226). En ce sens, ensuite et surtout, que l'imperfection technique fournit « l'occasion » de recherches techniques par les « difficultés » qu'il faut résoudre. La science procède de la technique non pas en ceci que le vrai serait une codification de l'utile, un enregistrement du succès, mais au contraire en ceci que l'embarras technique, l'insuccès et l'échec invitent l'esprit à s'interroger sur la nature des résistances rencontrées par l'art humain, à concevoir l'obstacle comme objet indépendant des désirs humains, et à rechercher une connaissance vraie. » *op. cit.*, pp. 496-497. Et Canguilhem va plus loin en interrogeant l'initiative technique elle-même : « Cette initiative n'est pas dans l'entendement (...). L'initiative de la technique est dans les exigences du vivant. » p. 497

voir avec l'unité : unité perdue du monde de l'enfance, où l'enfant fait corps avec l'univers qui lui est familier, première séparation qu'accomplit la raison entre le monde familier de l'utile, et le monde de la connaissance, désir qui s'ensuit de conquérir une nouvelle unité : cette unité sera précisément celle de la science qui entend dépasser le divorce entre l'homme et le monde par la conquête technique. Ambition vouée à l'échec. L'analyse de Ferdinand Alquié va dans le même sens que celle de Canguilhem<sup>146</sup>. La méthode qui se dégage elle-même de la technique s'est donc elle aussi formée à partir d'expériences ratées et réussies ; autrement dit, elle n'est pas *a priori*, on peut le voir dans les *Regulae*. Il y a de l'empirie dans la découverte d'une méthode rationnelle : et si la métaphysique sera chez Descartes l'objet d'une « expérience », la méthode elle-même se forme au cœur d'une expérience d'une autre nature, celle qui confronte le sujet à l'objet, l'homme au monde, l'intelligence à la nature. Or l'engagement de Descartes dans les *Regulae* est celle d'un homme total. La règle XII nous confirme que l'analyse n'a pas encore pour finalité de dégager une intelligence pure, mais de choisir parmi les propositions vraies les plus utilisables : l'esprit n'a alors aucun scrupule à faire appel aux sens et à la mémoire : « *Omnibus utendum est intellectus imaginationis, sensus et memoriae auxiliis...* »<sup>147</sup> « Il faut se servir de tous les secours qu'on peut tirer de l'entendement, de l'imagination, des sens et de la mémoire... »<sup>148</sup>

Les *Regulae* traitent de la limite du savoir, non de la nature de la connaissance. Elles sont bien l'œuvre d'un physicien qui veut codifier sa méthode pour la rendre efficiente et mieux la maîtriser. « Plus tard, il est vrai, Descartes voudra concilier à nouveau ces deux exigences à l'origine unies et fonder, selon la raison, la possibilité même de la connaissance et de l'action

---

<sup>146</sup> Alquié : « Les *Regulae* ne contiennent donc, selon nous, aucune trace de métaphysique. Tout au contraire, l'incertitude où elles nous laissent sur la nature de l'esprit, la tendance qu'elles ont à mettre toutes les vérités sur le même plan indiquent que nous sommes encore, à leur époque, au stade d'une pensée purement scientifique, et que la « direction d'esprit » dont elles se soucient est moins une direction de conscience en l'approfondissement de soi qu'une direction d'intelligence vers le monde des choses. *Le désir cartésien d'unité se satisfait ici par une sorte de monisme de l'objet.* » *op. cit.*, p. 78 ; « Nous sommes bien à l'époque de l'espoir mécaniste, de la confiance dans le monde objectif, et l'homme de Descartes est alors l'homme vivant, inconscient de soi... » p. 83 ; « Le mécanisme est rattaché, du côté de Dieu, à ses conditions *a priori*, et Descartes, après avoir trouvé dans la science l'apaisement passager de sa soif d'unité, s'aperçoit que le Monde de la Science n'est pas la demeure de l'Être, mais seulement le spectacle de l'homme. » p. 83. Toutes ces citations sont issues du chapitre « La suffisance de l'objet », dernier chapitre de la première partie (« L'espoir mécaniste, *Le monde objectif et l'homme vivant* »), avant la deuxième partie qui consacre la découverte de l'Être (« La connaissance et l'Être, *Le Dieu créateur et l'homme machine* »). Ce chapitre analyse la position de Descartes avant 1630. C'est nous qui soulignons.

<sup>147</sup> Reg. XII, A.T. t. X, p. 410

<sup>148</sup> Reg. XII, la Pléiade, p. 75

technique. Il cherchera alors dans un être transcendant la source commune de l'esprit et des choses, et l'unité métaphysique que, d'abord, l'être de la vie lui avait offert. »<sup>149</sup>

Il nous faut donc interroger « l'être de la vie », puis le divorce qu'opère l'esprit d'avec les choses et la réconciliation qui ne sera pas unité, ou du moins l'harmonie qui sera garantie par une unité supérieure, celle qui est en Dieu. La technique offre d'abord l'espoir insensé dans une maîtrise de la nature, puis la conscience que précisément, on ne la peut maîtriser, que l'unité est rompue et que jamais on ne la retrouvera.

C'est parce qu'il a encore cette espèce de confiance qu'il va construire sa méthode bout par bout, dans un enthousiasme et une forme d'inconscience nécessaires à tout commencement, mais c'est aussi lors de la construction de cette méthode qu'il va prendre conscience du divorce entre le monde et l'être. Ainsi va-t-il peu à peu se rendre compte qu'il faut fonder la méthode, et opérer le passage, le saut dans l'abîme entre la science et la métaphysique<sup>150</sup>. L'unité se déplace au fur et à mesure de la construction philosophique de Descartes : espoir d'une science une, division des régions, celle de l'être et celle du connaître, recherche d'une unité autre au cœur de l'être.

Or dans cette dialectique sans synthèse – au sens d'un mouvement qui par l'échec de l'un mène à l'autre et ainsi de suite, mais qui ne donnera jamais lieu à une harmonie totale entre la science et la nature, puis la science et la métaphysique, la technique va être une première prise de distance alors qu'elle voulait précisément consacrer la domination de l'homme sur le monde.

La méthode sera l'expression d'une autonomie conquérante de la raison, faisant fi de la mémoire et de la tradition. Mais si elle entend se substituer à la logique inféconde des scolastiques, elle-même s'est en réalité dégagée d'un rapport à l'objet fait de soumission.

Se soumettre l'objet, c'est la finalité de la technique, mais elle ne le peut faire qu'en s'y soumettant : « Car la technique, voulant dominer les choses, écrit Alquié, ne le peut faire

---

<sup>149</sup> Alquié, *op. cit.* p. 58

<sup>150</sup> Alquié : « L'analyse métaphysique est existentielle ou n'est pas : elle ruine le rêve scientifique de déduction universelle, de déduction sur un unique plan. Car si la métaphysique fonde la physique, ce n'est pas au sens où elle formerait avec elle un système (d'une métaphysique affirmant l'absolue liberté de Dieu, on ne saurait rien déduire en ce qui concerne la physique, même pas l'existence du Monde dont la création apparaît comme totalement contingente), mais au sens où elle établit que le plan de la physique ne peut être le seul, et n'a de sens que par l'Être qui le crée. » *op. cit.*, p. 75

qu'en se soumettant d'abord aux choses. Elle doit mettre ses hypothèses à l'épreuve du réel. »<sup>151</sup>

Cette lecture d'Alquié rejoint la lecture de Canguilhem, qui après avoir cité les *Principes* « Toutes les règles des Mécaniques appartiennent à la Physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles » (IX, 321), et que par conséquent « il faut avoir expliqué quelles sont les lois de la nature et comment elle agit à son ordinaire avant qu'on puisse enseigner comment elle peut être appliquée à des effets auxquels elle n'est pas accoutumée. » (II, 50), autrement dit, après avoir rappelé la vulgate moderne selon laquelle il suffit de convertir la connaissance théorique en action pratique, émet des réserves et introduit sa propre interprétation. Car le passage de la théorie à la pratique n'est pas sans heurt, et la nature, bien souvent, celle-là même que Descartes assimile à l'artifice, résiste. Ainsi, la conversion de la théorie en pratique a échoué dans plusieurs domaines, et notamment en optique, discipline chère au cœur du philosophie, échecs avérés par Descartes lui-même lorsqu'il écrit à Mersenne en 1642 : « Je souhaiterais avec passion de pouvoir contribuer en quelque chose au louable dessein qu'a Monsieur de Cavendische, pour faire réussir les Lunettes ; mais je pense vous avoir déjà écrit ci-devant tout ce que j'en sais : à savoir qu'il y a de la différence entre la théorie et la pratique, en ce que, celle-ci ne pouvant atteindre à la perfection de celle-là, on doit se contenter d'en approcher le plus qu'on pourra... » et plus loin « Et pour les petits verres, bien que, selon la Théorie, il n'en faille qu'un seul à chaque homme, qui lui peut servir pour joindre à tous les verres convexes, selon la pratique, il en faut plusieurs de diverses concavités, à cause que la figure du convexe n'étant pas exacte, il faut que celle du concave supplée à ce défaut »<sup>152</sup>.... Ainsi, l'optique à laquelle il a consacré un ouvrage cinq ans plus tôt, et qui est l'un de ses sujets de prédilection, est par excellence un domaine où la pratique manifeste une résistance de la nature à la théorie, et de ce fait un décalage entre pratique et théorie qu'il faut prendre en compte dans la pratique elle-même, quitte à tricher un peu, et peut-être à terme, à réajuster la théorie.

Cette contradiction dans les textes n'a jamais été mise au jour par Descartes, et c'est précisément dans cette faille que s'engouffre Canguilhem pour élaborer cette hypothèse fort cartésienne si l'on en juge l'ensemble de son œuvre, d'une dialectique vivante où la volonté ne le cèderait en rien à la connaissance, et sans laquelle nul progrès technique ne pourrait être accompli. Encore une fois, le rationalisme cartésien est mis à mal dans sa prétention

---

<sup>151</sup> Alquié, *op. cit.*, p. 62

<sup>152</sup> A.T., t. III, p. 585



impérialiste (qui n'est pas la sienne, mais celle que la postérité lui a prêté, mais qui est aussi inhérente à la raison, comme le verra Kant – or Descartes va, avant ce dernier, circonscrire le champ de la raison), mais ce n'est que rendre justice à Descartes qui a osé proférer une théorie de la création où la raison elle-même s'en trouve contingente. Et de fait, si l'on se réfère à nouveau à la sixième partie du *Discours*, on trouve ce passage sur l'impossibilité d'une déduction intégrale des effets à partir des causes, et donc sur l'obligation de « venir au devant des causes par les effets » : autrement dit, l'empirie retrouve des droits de cité, dans la mesure même où c'est la difficulté d'une utilisation technique qui fait barrage au déroulement de la déduction analytique, et dès lors qui exige de faire place à la pratique.

On retrouve ici la problématique de l'unité que nous avons mis en avant à travers les métaphores de Descartes, et mis en lien avec la lecture de Canguilhem, comme un élément qui vient cautionner son interprétation. Car la raison ne peut déduire que du général, tandis que la technique n'a affaire qu'à du particulier. Du particulier, du singulier, des imperfections irréductibles, qui mettent en échec le postulat de l'homogénéité absolue de la matière. Ainsi, semble émerger une troisième zone, entre l'esprit et la matière, entre ces deux substances irréductibles et pourtant unies, c'est celle de la nature vivante et diversifiée, c'est celle du particulier inaccessible à la connaissance, et c'est ce troisième terme qui fait obstacle – non pas obstacle épistémologique, mais obstacle qui fait progresser. La résistance de la nature n'est pas de l'ordre du préjugé naturel, mais du verdict de l'expérience. L'empirie latente de ce rationalisme fait ressortir une idée jamais thématifiée par Descartes, et pour cause, c'est un zélé de la causalité mécanique et de la création continue : celle de la vie. Canguilhem en avançant une hypothèse fort fertile à notre sens : « Le soin mis par Descartes à affirmer dans sa théorie de l'union de l'âme et du corps l'irréductibilité des affections et dans sa théorie de l'erreur, l'originalité de la volonté, signifie vraisemblablement l'impossibilité à ses yeux d'unifier dans une philosophie de l'entendement pur, dans un pur système de jugements de connaissance, cette vie que le propos de la philosophie consiste à vouloir vivre. »<sup>153</sup> L'unité est encore ici en question : pas de système dirait Alquié, pas de synthèse, la vie résiste à toute tentation réductrice de l'entendement. C'est aussi que vivre et connaître ne sont pas identiques, et même si en quelques sortes Descartes aurait préféré naître homme au lieu de naître enfant, c'est parce qu'il naît enfant avant que d'être homme qu'il vit, qu'il désire, qu'il se trompe, et qu'il amasse ces expériences qui sont le premier jalon vers une recherche de la vérité, qui une fois possédée n'évacuera en rien la « matière » de la vie.

---

<sup>153</sup> Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 497

Toujours est-il que l'aveu est patent, de la nécessité du tâtonnement expérimental. Ce que corroborent certains textes des *Principes*<sup>154</sup>, mais plus spécifiquement la *Dioptrique*, où l'invention de la lunette d'approche, on l'a vu, a permis la découverte « de plusieurs choses en optique ». Un instrument que la fortune a aidé à construire engendre donc la connaissance qui l'explique *a posteriori*, mais aussi de nouvelles connaissances en agrandissant le champ expérimental. Sans compter que l'imperfection technique provoque par les obstacles qu'elle érige, la théorie à se renouveler, s'amender, progresser. C'est ce qu'en conclut Canguilhem : « La science procède de la technique non pas en ceci que le vrai serait une codification de l'utile, un enregistrement du succès, mais au contraire en ceci que l'embarras technique, l'insuccès et l'échec invitent l'esprit à s'interroger sur la nature des résistances rencontrées par l'art humain, à concevoir l'obstacle comme objet indépendant des désirs humains, et à rechercher une connaissance vraie. »<sup>155</sup> Le mot-clé est énoncé : le « désir ». Le désir entre dans cette dialectique avec la connaissance dans la mesure où il est indépendant et de cette connaissance elle-même et de ses obstacles. Néanmoins, c'est à l'aune du désir qu'apparaît l'obstacle, l'obstacle se manifeste en fonction précisément du désir frustré, frustré par l'échec théorique. C'est donc bien dans cette dialectique entre le désir de savoir et la résistance de la nature que peut se constituer un savoir authentique. Et il en sera de même dans la méthode, conduite par le désir d'atteindre le vrai, qui rencontre l'obstacle des diverses évidences qui n'ont d'évidence que le nom.

Car il faut rappeler que l'origine de la connaissance n'est pas dans l'entendement : « l'initiative de la technique est dans les exigences du vivant »<sup>156</sup>.

Or avant d'en arriver à la conclusion de Canguilhem, il s'agit de mettre en lien le désir et la vie. Car si le désir permet, voire initie la recherche et le progrès techniques, ce désir prendra une dimension supplémentaire dans la troisième Méditation, qui rendra également compte de la recherche de Dieu par le désir, et du désir par cette présence-absence de l'idée de Dieu en nous. Ainsi, le désir sera aussi, au plus haut de la spéculation métaphysique et en tant qu'objet de réflexion, la preuve de la présence première de l'idée de Dieu en moi, et de sa présence, nonobstant l'ordre des raisons, sur la connaissance de moi-même : « Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que *je désire*, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus

---

<sup>154</sup> Cf. A.T., IX, p. 322

<sup>155</sup> G. Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, pp. 496-497.

<sup>156</sup> *Ibid*

parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »<sup>157</sup>

Le désir est donc le moteur, mais porte en lui son manque et ce dont il manque ; le désir est aussi un moteur de vie, voire la vie elle-même en ce qu'elle se déploie. Si l'on saura plus tard que la création continue permet de rendre compte de la durée du moi, comment ne pas prendre en compte le désir, comme ce qui me fait tendre vers, et dès lors instaure une temporalité différente que la simple continuité, où l'instant ne contient pas l'instant suivant ni le précédent. Comment rendre compte du désir, avec comme seul outil la théorie de la création continue ? Si le désir nous meut, aussi bien dans le champ de la science que dans celui de la métaphysique, et si le désir a quelque chose à voir avec la vie (au sens d'un conatus spinoziste), alors on ne peut faire de la métaphysique sans la vivre. Mais si le désir nous meut, c'est bien qu'il y a en nous une dimension temporelle irréductible à la création continue, comme en témoigne d'ailleurs la définition du désir dans les *Passions de l'âme* : « La passion du désir est une agitation de l'âme, causée par les esprits, qui la dispose à vouloir pour *l'avenir* les choses qu'elle se représente être convenables. Ainsi on ne désire pas seulement la présence du bien absent, mais aussi la conservation du présent ; et de plus l'absence du mal, tant de celui qu'on a déjà, que de celui qu'on croit pouvoir recevoir au temps à venir. »<sup>158</sup>, définition fort intéressante en ce qu'elle lie désir et temporalité, même si elle réduit la nature du désir en l'assignant à la représentation du convenable. Or la façon dont Descartes parle du désir dans les *Méditations* ou le *Discours* est plutôt un désir aveugle, un désir qui meut, un désir sans but défini, sinon la finalité très générale de chercher à fonder le vrai. Ici encore, le désir qui nous porte vers la technique voire l'amendement des principes, est un désir sans objet propre, sinon celui d'avancer et de connaître.

Désir, vie, création : c'est au terme de sa démonstration que Canguilhem met en exergue un point aveugle chez Descartes : certes, nous avons vu que l'unité de la philosophie cartésienne était impossible, à moins qu'on entende par équilibre une forme d'unité<sup>159</sup>. Ne pouvoir

---

<sup>157</sup> Méditation III, A.T., IX, 36, 49, et p. 119 de l'édition bilingue (Michèle Beyssade) (C'est nous qui soulignons).

<sup>158</sup> A.T., XI, article 86, p. 392

<sup>159</sup> Alquié s'oppose en cela à Hamelin et montre dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* qu'il n'y a pas de système cartésien. Cela fait partie des réquisits pour soutenir notre propre thèse : « Nous ne pensons pas, comme Hamelin, qu'il y ait un système de Descartes. Sans doute tout philosophe tend-il, en un sens, au système. Mais il ne découvre l'homme que dans la mesure où il ne réussit pas à constituer le système, ou plutôt dans la mesure où il réfléchit sur cet échec, et le comprend. (...) Or Descartes refusa toujours de renoncer aux évidences au nom de la cohérence : ainsi, ne parvenant pas à concilier le libre

surmonter dans une unité dialectique la séparation radicale entre l'entendement et la vie, c'est ne pouvoir rabattre la pratique sur la théorie et par conséquent la technique sur la science. Entre les deux demeure cet espace dont nous avons parlé, à l'intérieur duquel il serait possible d'envisager la condition d'une création humaine. Canguilhem l'exprime ainsi : « Ainsi l'irréductibilité finale de la technique à la science, du construire au connaître, l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action, reviendraient à l'affirmation de l'originalité d'un 'pouvoir'. »<sup>160</sup>

Et c'est à ce point que l'on retrouve le lien entre la théorie de la création des vérités éternelles et celle de la liberté de l'homme : la volonté n'est jamais subordonnée à l'entendement, ni chez l'homme, ni chez Dieu. Certes, l'entendement humain doit se subordonner la volonté dès lors qu'il s'agit de ne point commettre d'erreur, de juger trop hâtivement, du fait de la disproportion essentielle entre la volonté infinie et l'entendement fini, comme nous l'apprend la *quatrième Méditation*. Mais cela ne fait qu'entériner la préséance de la volonté sur l'entendement, quitte à faire de l'erreur un pouvoir propre à l'homme de néantisation. Si la volonté était subordonnée à l'entendement, la pensée jamais ne commettrait d'erreur : or si le sujet désire accéder au vrai sans risquer de se tromper, il doit faire l'effort de suspendre son jugement avant que celui-ci ne devienne inclination nécessitée par l'évidence. Mais l'effort de suspendre est lui-même un acte de volonté et de liberté, celle-là même qui a présidé au doute, et permis la suspension générale de toute forme de jugement d'existence : ainsi la volonté ne peut-elle se museler qu'elle-même, dans un redoublement de soi-même, et en cela participe du vrai. Elle se subordonne dans un élan de volonté, à ce qu'elle a choisi pour la guider, mais cette subordination volontaire n'est qu'un indice supplémentaire de sa préséance.

Ainsi Canguilhem conclut-il, à partir d'une analyse de la technique chez Descartes, à une théorie de la création : « Voir dans la technique une action toujours à quelque degré synthétique, donc en tant que telle inanalysable, ce n'est pas, du point de vue cartésien même, nous semble-t-il, lui retirer toute valeur, puisque c'est voir en elle un mode, quoique inférieur,

---

arbitre humain et la dépendance de toutes choses à l'égard de Dieu, il déclare qu'il faut tenir ferme ces deux vérités sans en laisser perdre aucune. L'homme de Descartes apparaît donc comme l'être qui tient ensemble des vérités et, en ce sens, qui contient le système : mais, contenir le système, c'est n'y être pas intégré, et donc le briser et le détruire. Car, étant connaissance du Monde où, par ailleurs, il est pris, l'homme est ce qui rend impossible tout système, toute projection du réel sur un unique plan. Tel est bien l'homme selon Descartes... », p. 5

<sup>160</sup> Canguilhem, « Descartes et la technique », *op. cit.*, p. 497

de création. »<sup>161</sup> Pourquoi alors n'y a-t-il pas chez Descartes de théorie de la création, ou d'esthétique ? La réponse que Canguilhem donne à cette question est à la fois satisfaisante et frustrante : une théorie esthétique et donc synthétique aurait mis en danger la solution cartésienne au problème théorique, à savoir à la géométrisation de la physique, excluant par là même mouvement et qualités. Pourtant, et Canguilhem le suggère, ce qui ouvre une voie de recherche tout à fait passionnante : s'il est impossible de former une morale définitive, dans la mesure même où l'action comporte par définition un risque, mais aussi un élan comme tel inanalysable, peut-être serait-il judicieux d'accepter qu'il n'est pas de science analytique définitive. Et sans doute Descartes a-t-il laissé la question ouverte<sup>162</sup>. Néanmoins, l'absence d'une esthétique et d'une théorie de la création humaine, puisque la création divine est poussée à son paroxysme, pointe la difficulté de la philosophie cartésienne à parler de la vie, cette vie toujours si présente de façon sous-jacente à ses écrits, cet élan qui insuffle à l'esprit l'énergie d'affronter le doute le plus radical, et par là la folie à travers l'hypothèse du malin génie et l'affirmation d'une contingence absolue de la raison, cette vie qui se décline tantôt sur le mode du désir et de l'inquiétude, tantôt sur celui d'une volonté, cette vie, c'est le silence dans lequel s'origine la philosophie cartésienne, mais qui fait sans cesse écho : vie à prolonger, vie à vivre plutôt que de passer son temps dans les cabinets obscurs, ne consacrer que deux heures par an<sup>163</sup> à la métaphysique, vivre heureux, vivre libre. Mais toutes ces modalités de la vie ne sont que les expressions fragmentaires d'une vie plus originaire, celle dans laquelle s'enracinent la raison et son ambition théorique. C'est là notre hypothèse, la philosophie de Descartes est une philosophie de la vie, non pas en tant que vitalisme, cela va de soi, mais en tant que l'esprit pense et se pense en vivant, en tant que c'est la vie de l'esprit qui est « la matière de mes raisonnements »<sup>164</sup>, que les raisonnements sont des idées en actes, que la transformation de soi par la méditation requiert cette volonté et ce désir inanalysables, qu'une force meut pour atteindre le fondement, une force qui sans cesse se temporalise, et qu'enfin, cette force se déployant, elle est le temps même de l'esprit, irréductible au temps de la raison, et rendue possible par l'incommensurabilité entre Dieu et l'esprit, autrement dit par

---

<sup>161</sup> Canguilhem, *op. cit.*, « Descartes et la technique », p. 497

<sup>162</sup> « Il a très loyalement avoué, comme on sait par le *Discours*, que l'analyse géométrique avait des limites, mais peut-être n'a-t-il pas voulu s'avouer ou avouer que l'impossibilité d'une morale « définitive », puisqu'il ne peut y en avoir dès que l'action comporte normalement un élan et un risque, signifiait également l'impossibilité d'une science analytique « définitive », comme il avait voulu que fût la sienne. » Canguilhem, *op. cit.*, p. 498.

<sup>163</sup> Lettre à Elisabeth, 28 juin 1643, A.T., III, 692-693

<sup>164</sup> *Discours de la méthode*, A.T., VI, p. 22

la finitude de mon être adossée à la connaissance de l'infini : cette force qui meut, c'est encore celle qui présidera à l'ordre du dévoilement.

### A.3. Le temps du commencement : une question de méthode ?

Vie plus originaire, commencement ou origine que la raison ne peut totalement réduire, ni fonder. Ce point de vue met en cause l'idée d'un Descartes purement rationaliste, et revient sur l'importance de l'unité chez Descartes. Unité qui a à voir avec la méthode, puisqu'à travers le modèle des mathématiques, Descartes va interroger l'unité de l'esprit, comme fondement de toutes les sciences ; unité de la recherche dont on voit qu'elle est plus dialectique que seulement méthodique. La lecture de Canguilhem répond d'une certaine manière à l'argument du cercle, mais Descartes avait lui aussi interrogé la validité d'une méthode qui n'est pas fondée : si les préceptes élémentaires que la nature a gravés au fond de notre esprit, nous guident, la nature quant à elle nous trompe quelque fois, dès lors, elle n'est pas en mesure de les justifier. Descartes, qui a bien vu le danger (analyser l'esprit pour fonder la méthode, mais selon quelle méthode ?), nous enjoint à former certaines conceptions sur ce qui, en nous ou dans l'objet, concerne la connaissance des choses (« ... il me suffira d'exposer, aussi brièvement que je le pourrai, quelle est la manière la plus utile à mon but de concevoir toutes nos facultés faites pour acquérir des connaissances » *illud omne, quod in nobis est ad res cognoscendas, fit maxime utiles ad meum institutum*<sup>165</sup>), sans nous soucier pour le moment de savoir si elles correspondent à une réalité quelconque (« Ne croyez pas que les choses soient ainsi, si vous ne le croyez pas ! » *neque credetis, nisi lubet, rem ita se habere*<sup>166</sup>). Le philosophe peut ainsi proposer la méthode à titre d'hypothèse, laquelle sera ensuite légitimée ou non par son succès, autrement dit par les vérités qu'elle aura servi à découvrir et qui en retour la fonderont. Ainsi peut-on restituer le mouvement de la pensée

---

<sup>165</sup> A.T., X, 412, 5, la Pléiade, p. 76

<sup>166</sup> A.T., X, 412, 6-7 *Regulae*, Reg. 12. Voir aussi : « hic loci, quemadmodum in superioribus, quaedam assumenda sunt quae fortasse non apud omnes sunt in confesso ; sed parum refert, etc. » « ici, comme dans notre précédente recherche, il faut admettre certaines propositions qui peut-être n'auront pas l'assentiment de tout le monde ; mais peu importe... » cf aussi *Dioptrique*, A.T., t. VI, p. 83

cartésienne<sup>167</sup> : le philosophe part d'une défiance générale exposée dans la première partie du *Discours*.

Descartes s'attache ensuite aux Mathématiques qui ont les marques apparentes de certitude et de rigueur, bien que leur domaine soit uniquement celui des nombres et des figures. Pour exporter la Mathématique dans les autres domaines, il faut supposer l'homogénéité radicale dans les fonctions de la connaissance, autrement dit que l'esprit humain « reste un, toujours le même, si différents que soient les objets auxquels il s'applique, et ne reçoive [reçoit] pas plus de changement de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire »<sup>168</sup>. Descartes affirme encore ici le primat de l'unité, mais cette fois dans une optique purement épistémologique : l'esprit est un, ses principes lui sont inhérents et non aux matières qu'il inspecte. Cette règle est fondamentale pour comprendre l'avancée scientifique que permet Descartes, aussi ce prisme de l'unité est-il efficient en science. Ce sont donc les usages qui diffèrent, mais ces usages vont différer radicalement entre la recherche scientifique et la recherche métaphysique : si toutes deux suivent la méthode, la première l'applique aux objets, tandis que la seconde l'applique à soi-même, « [l'ordre de la métaphysique] est d'expérience vécue, et le chemin qu'y parcourt l'esprit est l'esprit lui-même »<sup>169</sup>.

Mais s'agissant de la seule science, il suffit de suivre la méthode du mathématicien en tant qu'il invente la solution des problèmes et pas seulement qu'il démontre des théorèmes : reste ensuite à voir si cela porte ses fruits. La méthode du mathématicien est trouvée par réduction : en effet, l'art de la mathématique, tel que les Anciens comme les Modernes la pratiquent, cette analyse, ou décomposition progressive n'atteint pas encore à l'idéal de clarté. La règle 4 en fait état : « ...car la méthode, qu'on appelle du nom étranger d'algèbre, n'est pas autre chose, semble-t-il, *pourvu toutefois qu'on parvienne à la débarrasser des chiffres nombreux et des figures embrouillées qui la surchargent, afin qu'elle possède désormais cette clarté et cette facilité suprême qui doit se trouver, comme nous l'avons dit, dans la vraie Mathématique.* »<sup>170</sup>. Et la deuxième partie du *Discours* de revenir dessus : l'Algèbre

---

<sup>167</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 3 et sq.

<sup>168</sup> *Regulae*. Reg. 1. A.T., X, p. 360, et *Entretien avec Burman*, A.T., t. V, p. 177 (« est ratiocinatio ubique una et eadem »)

<sup>169</sup> Alquié, *op. cit.*, p. 74

<sup>170</sup> *Regulae*, Reg. 4, A.T., t. X, p. 377 : « ...si tantum multiplicibus numeris et inexplicabilibus figuris, quibus obruitur, ita possit exsolvi [Algebra], ut non amplius ei desit perspicuitas et facilitas summa qualem in vera Mathesi debere esse supponimus » ; La Pléiade, p. 50

s'embarrasse de la complication des signes, l'analyse géométrique de la complication des figures. Descartes reformera en ce sens l'écriture algébrique<sup>171</sup>, mais va surtout chercher quelque chose d'encore plus simple sous les figures et les nombres. La simplicité est ici synonyme d'unité : or l'objet plus simple encore et par conséquent fondement commun, ce sont les rapports et les proportions : « elles ne laissent pas de s'accorder toutes, en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent »<sup>172</sup>, ce qui est vrai pour tous les objets mathématiques, de la musique à la mécanique, en passant par l'optique. Ce que la mathématique étudie est donc ultimement l'ordre et la mesure. Descartes appellera cette mathématique tantôt pure (Reg. 6, A.T. X p. 385 et *Vème Méditation* dans le texte latin<sup>173</sup>), tantôt générale, tantôt universelle. L'important est que cette science très générale s'occupe précisément de quantité et de grandeur en général<sup>174</sup>. Quant à la mesure, elle peut elle-même être comprise par l'ordre, la considération de l'ordre permettant de réduire la difficulté relative à la connaissance de la mesure. « Donc les questions de *mesure*, en ce qui concerne les quantités et les grandeurs, se réduisent à des questions d'*ordre*. Et c'est donc bien dans la considération de l'*ordre* que réside, prise en ce qu'elle a d'essentiel, la *méthode mathématique*. »<sup>175</sup> Dès lors la méthode mathématique est exportable, par sa généralité dans d'autres domaines, elle donne lieu aux quatre préceptes du *Discours de la méthode* : 1° « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » : la clarté doit être celle de *l'intuitus* mathématique, ou de l'évidence, sachant que *l'intuitus* porte à la fois sur le chaînon et l'enchaînement<sup>176</sup>. Ici il n'est question que du

<sup>171</sup> *Regulae*, Reg. 16, A.T., t. X, p. 455-456

<sup>172</sup> *Discours de la méthode*, II<sup>ème</sup> partie

<sup>173</sup> A.T., VII, 65, 11-14 : « ...ejusmodi veritates, quae nempe de figuris, aut numeris, aliisve ad arithmetica vel geometria vel in genere ad puram atque abstractam Mathesim pertinentibus... », traduit par Michelle Beyssade, p. 161 de son édition bilingue : « ...j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie. », qui précise cependant en note : « A l'arithmétique, à la géométrie ou en général à la mathématique pure et abstraite. » ; ce qui montre qu'il n'y a pas évolution vers une intellectualisation des mathématiques comme le suggère Brunschvicg se fondant sur un changement d'épithète entre les *Regulae* et les *Méditations*. Quant à la dénomination de *mathesis universalis*, elle est courante à l'époque et non spécifique à Descartes : Reg. 4, p. 378, « eademque, non ascititio vocabulo, sed jam inveterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari » « ...et que cette science est appelée, non pas d'un nom étranger, mais d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, mathématique universelle » La Pléiade, p. 51) C'est nous qui soulignons.

<sup>174</sup> *Discours de la méthode*, II<sup>ème</sup> partie.

<sup>175</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, ouvrage cité, p. 10

<sup>176</sup> Nous en verrons les conséquences sur la théorie du temps.



chaînon, mais la quatrième règle requerra l'enchaînement. Pour le moment l'évidence n'est pas fondée : le modèle des mathématiques joue à blanc. Il demeure hypothétique, mais sera néanmoins utilisé dans le domaine du doute qui interroge le sujet et non plus l'objet. 2° : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » : procédé de mise en équations, écarter tout ce qui ne se rapporte pas à la solution du problème ; 3° « Conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres » : on ne s'occupe point de l'ordre logique ou chronologique qui existe réellement entre les objets considérés, mais seulement de l'ordre le plus aisé de connaissance. Et enfin : « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre » principe d'énumération qui succède à celui de la division, et qui requiert à nouveau cet *intuitus*, mais cette fois en tant qu'il passe « sans interruption » d'un chaînon à l'autre : autrement dit, *l'intuitus*, qui n'est rien de plus que « vue claire », doit néanmoins se continuer : « on en revient donc toujours à la vue directe (*intuitus*), propagée soit par ramification, soit d'une seule coulée »<sup>177</sup>, pour reprendre les termes de Laporte : termes autrement problématiques puisqu'ils engagent l'idée d'un temps essentiel à l'esprit, et d'un instant qui se continue. Paradoxe de l'instant qui doit s'inscrire dans une temporalité de l'esprit pour parfaire la démonstration mathématique, laquelle a donc comme condition indépendamment de *l'intuitus* en tant qu'instant de l'évidence, la mémoire, et *l'intuitus* qui se continue. L'ordre divise mais aussi rassemble, ce qui permet d'interroger le soubassement à toute démonstration : le temps de l'esprit. Le problème se déplacera quand on passera de la méthode au doute méthodique, de la méthode à la métaphysique, du voir à l'éprouver, de *l'intuitus* qui englobe le lien nécessaire, ou qui se ramifie, à l'expérience de la *conjunctio necessaria*, d'abord entre le *cogito* et le *sum*, c'est le sens même du ergo du *Discours*, ensuite entre la nature de mon être présent, et Dieu, ou la naturelle intellectuelle prise sans limitation<sup>178</sup>. *L'intuitus* des objets mathématiques est-elle de même nature que celle des objets métaphysiques ? C'est en tout cas le postulat de Descartes lorsqu'il décide d'appliquer la méthode au doute. Et le pari semble réussi, dès lors que c'est le passage aux êtres par l'expérience métaphysique de la *conjunctio necessaria*, qui fonde en retour la méthode.

<sup>177</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 6

<sup>178</sup> Lettre à XXX, fin mai 1637, A.T., t. I, p. 352 : « la nature intellectuelle en général, considérée sans limitation », autrement dit Dieu.

Toujours est-il qu'au regard de cette méthode et de la façon dont elle a été trouvée – façon tout à la fois expérimentale et mise en pratique c'est-à-dire à l'épreuve<sup>179</sup>, deux moments s'imposent dans l'œuvre de Descartes : le tâtonnement d'abord, puis la mise en place de la méthode mathématique : l'analyse, puis l'abstraction de ses objets –, nous voyons que nous avons à faire à plusieurs types de commencements, ou à un commencement expérimental qui attend légitimation. Dans cette optique de validation ou de légitimation, c'est d'un tout autre commencement que partira Descartes, certes méthodique, mais en exportant la méthode dans un acte purement métaphysique de négation et de mise entre parenthèse : le doute radical. Commencer à douter engage encore une autre dimension : celle de la liberté et celle de l'être. Car il ne s'agit pas seulement de douter de l'illusion des sens, mais bien du réel et de l'existence, et de la possibilité du vrai.

## **A.4. Le paradigme d'un commencement ambigu : admiration et courage**

### **1. L'admiration : une passivité à la fois motrice et à surmonter**

Mais la méthode a elle-même été précédée par une passion. Chez Socrate, Platon et Aristote, la philosophie commence par l'étonnement<sup>180</sup>, chez Descartes par l'admiration<sup>181</sup>. Non

---

<sup>179</sup> Alquié, *op. cit.*, p. 74 : « ...les *Regulae* conseillent (...) de recueillir d'abord les vérités qui se présentent, d'examiner ensuite pour quelles raisons on a trouvé les unes plus aisément que les autres, de retenir enfin ces schémas de réussite pour les appliquer à des problèmes nouveaux ».

<sup>180</sup> Platon, *Théétète*, 155d, trad. Léon Robin, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 103 ; « S'étonner, la philosophie n'a pas d'autre origine », Aristote, *Métaphysique*, 982b13 : c'est « l'étonnement qui poussa les premiers penseurs aux spéculations philosophiques. »

<sup>181</sup> *Passions de l'âme*, A.T., XI, p. 380-381, article 69 : « *qu'il n'y a que six passions primitives*. Mais le nombre de celles qui sont simples et primitives n'est pas fort grand. Car, en faisant une revue sur toutes celles que j'y ai dénombrées, on peut aisément remarquer qu'il n'y en a que six qui soient telles, à savoir, l'Admiration, l'Amour, la Haine, le Désir, la Joie, et la Tristesse... », article 70 : « *De l'admiration. Sa définition et sa cause*. L'Admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Ainsi, elle est causée, premièrement, par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare, et par conséquent digne d'être fort considéré ; puis en fuite, par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression

seulement Descartes a modifié l'ordre des passions dans son traité *Les passions de l'âme*, par rapport aux diverses théories des passions depuis Aristote, Saint-Thomas, etc. et ce essentiellement dans le choix des passions primitives (amour-haine-désir-aversion-joie-tristesse)<sup>182</sup>, mais encore a placé l'admiration parmi ces passions les plus primitives, comme

---

à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est, pour l'y fortifier et conserver : comme aussi ils sont disposés par elle à passer de là dans les muscles, qui servent à retenir les organes des sens en la même situation qu'ils sont, afin qu'elle soit encore entretenue par eux, si c'est par eux qu'elle a été formée. » art. 53 : « lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend et que nous le jugeons être nouveau ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés » (où Descartes lie admiration et étonnement). Or nous admirons l'objet « avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas » (art. 53) ; et art. 71 : l'admiration « a cela de particulier qu'on ne remarque point qu'elle soit accompagnée d'aucun changement qui arrive dans le cœur et dans le sang, ainsi que les autres passions », car, « n'ayant pas le bien ni le mal pour objet, mais seulement la connaissance de la chose qu'on admire, elle n'a point de rapport avec le cœur et le sang, desquels dépend tout le bien du corps, mais seulement avec le cerveau, où sont les organes des sens qui servent à cette connaissance ».

<sup>182</sup> Notons que la philosophie moderne a tendance à substituer à l'amour, le désir, comme c'est le cas chez Spinoza et Hobbes, substitution qui constitue la rupture moderne avec les théories médiévales des passions ; mais Descartes quant à lui va se singulariser essentiellement par le choix de la passion primitive, qui n'est ni le désir, ni l'amour, mais bien l'admiration : affect qui va commander la nature et la distribution des autres affects. Spinoza comme Hobbes feront dépendre l'admiration de l'imagination : Spinoza, *Ethique*, partie III, prop.XI, scolie : « je ne reconnais aucune affection primitive outre ces trois (Désir, Joie, Tristesse) » ; prop. LII, scolie : « Cette affection de l'Âme ou cette imagination d'une chose singulière...est appelée admiration. » Aussi la passion chez Spinoza comme chez Malebranche jouera-t-elle un rôle dans la genèse de la société, en introduisant de fausses grandeurs et en suscitant la rivalité.

Or cette première passion qu'est l'admiration chez Descartes n'est pas mentionnée lorsqu'il explique la genèse des passions fondamentales dans la vie intra-utérine, puisque la première passion éprouvée par l'âme unie au corps est bien l'amour. Au contraire du désir, qui chez Spinoza est l'essence même de l'homme, qui redistribue l'énergie passionnelle sous la forme de passions diverses, l'admiration est chez Descartes caractérisée par une force moindre que celle des mouvements des esprits animaux qui causent les autres passions. Par ailleurs, l'admiration est objet de critiques, ce que ne peut être le désir spinoziste en tant qu'il est indissociable du fait de vivre : « on admire plutôt trop que trop peu..., nous devons nous en délivrer le plus possible, s'empêcher d'admirer avec excès... » (art. 73,76). L'admiration, bien que première ne détermine donc pas l'homme. Elle est plutôt une disposition originaire de l'âme, une surprise subite de l'âme, qui au lieu de la mouvoir risque de la pétrifier. En ce sens elle est contraire au désir qui cherche à s'approprier l'objet, puisqu'elle immobilise l'âme dans une forme de contemplation. Au lieu de vouloir s'absorber l'objet, c'est elle qui est absorbée. C'est la nouveauté qui accapare l'âme, jusqu'à ce que celle-ci se dissipe en tant que nouveauté. C'est ici que va se situer le mouvement dialectique de l'admiration : en se dissipant, elle s'annule et donne lieu à la connaissance, mais cette connaissance en tant qu'infondée va se dépasser vers l'être qui lui seul est admirable et fait passer l'admiration du statut de passion première à celui de passion métaphysique. Cette primauté chronologique va

la plus primitive, alors qu'on pourrait se demander à juste titre si l'admiration est réellement de l'ordre de l'affectivité, tandis que traditionnellement, étonnement et admiration ne sont pas conçus par les philosophes comme des affects, mais désignent plutôt des manières de se comporter à l'égard de ce qui se présente. Etonnement et admiration se distinguent dans la mesure où l'admiration provoque une émotion dans l'âme et de ce point de vue est bien une passion, émotion à distinguer de la perception d'une chose extérieure : ce qui suscite l'admiration, ce n'est pas en effet une qualité qui se trouve dans l'objet, ou une donnée objective, comme dans l'étonnement philosophique, mais bien le caractère nouveau pour le sujet, de l'objet : or ni la nouveauté ni la grandeur de l'objet ne sont dans l'objet, mais bien dans le jugement lui-même engoncé dans l'historicité de chacun (autrement dit ce n'est pas un jugement de prédication, mais un jugement d'ordre privé, une estimation d'apparence plutôt qu'une reconnaissance<sup>183</sup>).

Or cette passion première chronologiquement<sup>184</sup>, cette passion qui rappelle que le motif premier de la philosophie se trouve dans la vie, va suivre un parcours tout à fait symptomatique du cheminement cartésien, de l'ambivalence du commencement et de sa ressaisie dialectique : si cette passion permet d'interroger la nature, elle doit être dépassée,

---

céder la place à une primauté ontologique, moyennant une dissolution de la première primauté inhérente au temps naturel. C'est bien le passage du plan des objets au plan de l'être qui va conférer à l'admiration (qui est la même et non pas scindée en deux passions), sa valeur de passion métaphysique.

<sup>183</sup> Raison pour laquelle le fœtus ne peut éprouver d'admiration puisque tout ce qui lui apparaît, lui apparaît comme nouveau. Guénancia note avec justesse dans son ouvrage *Descartes, chemin faisant*, Editions Les Belles Lettres 2010, p. 196 : « De cette absence et de cette présence de l'admiration dans la genèse des passions, il semble que l'on peut inférer que l'expérience directe des choses que le fœtus fait dans le ventre de sa mère est celle d'un mélange, d'une assimilation avec les aliments et les sentiments qu'ils occasionnent en lui. Il n'y a sûrement pas chez lui d'expérience d'une chose *comme* telle, *comme* nouvelle, *comme* bonne. N'est-ce pas d'ailleurs pour cette raison, parce que son être n'est pas assez distingué des affections, que l'homme, devenu adulte, n'a pas gardé le souvenir des pensées qu'il eut alors, car il est certain qu'il en eût, l'âme pensant toujours ? »

<sup>184</sup> première dans la classification des *Passions de l'âme*, mais aussi première chronologiquement dans la démarche scientifique de Descartes, notons à cet égard l'usage de l'adjectif associé à chacun de ses grands enthousiasmes : le 10 novembre 1619, il déclare avoir trouvé « les fondements d'une science admirable » (*X novembris 1619, cum plenus Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem....(Olympica, selon Baillet, A.T., X, p. 179)* ; le 11 novembre, il croit avoir trouvé le secret d'une « science admirable » (*XI novembris 1620, coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis, id.*) Ainsi le motif de l'admiration apparaît-il dès les premiers textes.

c'est dans sa négation que pourra s'ériger la science<sup>185</sup>. Pour autant, on la retrouvera dans les *Passions de l'âme*, à une place de choix, puisque c'est la première<sup>186</sup>.

L'admiration, si elle met sur la voie de la connaissance, l'empêche aussi. Car l'étonnement, l'admiration, sont l'expression d'une méconnaissance. Quand on connaît, on arrête d'admirer, du moins quand on connaît un objet, son fonctionnement, l'objet lui-même cesse d'être celui d'admiration, pour laisser place à son créateur, seul susceptible de susciter une telle passion. Ainsi l'admiration suit-elle le cheminement qui mène Descartes de l'objet au sujet : la véritable admiration ne peut avoir comme objet qu'un sujet, un créateur, vidant l'objet de son attrait – Descartes ne sera-t-il pas l'apologiste de la simplicité et le contempteur des cabinets obscurs où l'érudition et la complexité font figure de merveille scientifique ? Et si la simplicité est admirable, c'est en tant qu'elle vide les objets d'un pouvoir que l'on pourrait qualifier de magique – et qui n'est que la projection de notre propre rapport aux objets – au profit de l'ingénieux créateur des lois auxquelles sont soumis les objets.

On admire l'horloger, pas l'horloge, même si par un déplacement ou une métonymie on parlera d'admirer telle montre. Mais admirer une montre, c'est tomber dans l'idolâtrie, dans l'amour des objets, dans la consommation. Si on lit attentivement Descartes, on devrait savoir se méfier d'une société où la consommation sacralise les objets : nouvel animisme, nouvelle idolâtrie.

La science doit donc nous délivrer de l'admiration<sup>187</sup>, et en cela, elle a « une valeur éthique »<sup>188</sup>. Pourquoi ? Parce qu'il « arrive bien souvent qu'on admire trop, et qu'on s'étonne, en apercevant des choses qui ne méritent que peu ou point d'être considérées, que

---

<sup>185</sup> Alquié, *op. cit.*, p. 38 : « En ce cas, comme en bien d'autres, la théorie cartésienne éternise une histoire, élève à l'essence une succession chronologique : l'admiration paraît à Descartes la passion fondamentale en ce qu'elle fut, en sa vie, la première. »

<sup>186</sup> Cf. l'analyse de F. Alquié, in *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*

<sup>187</sup> Le premier objet d'admiration de Descartes fut sans doute la lunette astronomique, dont en 1620, il déclare avoir compris le principe. Mais il ne se contente pas d'admirer, dès lors que l'objet lui résiste. En 1629, Descartes demande à l'ouvrier Ferrier de l'aider à des réalisations relatives à cette « la science des miracles [à savoir l'optique], pour ce qu'elle enseigne à se servir si à propos de l'air et de la lumière qu'on peut faire voir par son moyen toutes les mêmes illusions qu'on dit que les magiciens font paraître par l'aide des démons. » (à X, sept. 1629) ; par conséquent, il s'agit pour lui de transformer l'admiration subie, et qui laisse le champ aux illusions, en action. On se souvient alors de la phrase de l'article 77 du *Traité des passions*, à savoir que ceux qui sont les plus enclins à l'admiration sont ceux qui n'ont pas « grande opinion de leur suffisance ». Or la science va justement nous délivrer de cette première passion qui nous incline à la passivité.

<sup>188</sup> Alquié, *ibid.* p. 41

non pas qu'on admire trop peu. Et cela peut entièrement ôter ou pervertir l'usage de la raison »<sup>189</sup>. Certes, il est bon « d'être né avec quelque inclination à cette passion parce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences », et il n'y a « que ceux qui sont hébétés et stupides qui ne sont point portés de leur naturel à l'admiration »<sup>190</sup>, mais justement, il faut dépasser ce premier rapport au monde, et convertir ce désir de connaissance en connaissance réelle. Car si l'on s'en tient au seul désir, alors il ne faut pas connaître, la connaissance éteignant la curiosité. C'est la raison pour laquelle il faut tâcher de se délivrer de l'admiration « le plus qu'il est possible » et « il n'y a point d'autre remède pour s'empêcher d'admirer avec excès, que d'acquérir la connaissance de plusieurs choses. » A partir de là, on peut tirer plusieurs conséquences :

D'une part, l'admiration est déplacée de l'objet (idolâtrie) à l'être, c'est à dire sa véritable fin. Le jeune Descartes s'enthousiasme pour la science. Mais la science le déçoit, elle ne livre pas en elle-même sa raison d'être, la raison n'est point fondée en raison, elle manifeste son manque ontologique, elle n'est plus sujette à l'admiration, mais à la déception. Le *deceptor* déçoit : il déçoit l'admiration naïve qui de ce fait s'évanouit. Reste à trouver une raison d'admirer. La science n'est plus l'occasion du culte de l'objet, elle est vidée de tout être. On désenvoûte l'objet, on oriente l'admiration vers l'Être. Ainsi Alquié précise-t-il ce qu'il nomme la dialectique de Descartes, dans un mouvement qui va de l'objet au sujet (attitude naïve), du sujet à l'objet (attitude scientifique et déjà critique), pour se déplacer du sujet à l'être (expérience métaphysique), ou de l'être pensant à Dieu, de l'être à l'être, dans un élan au cœur de l'immanence, vers une transcendance ou une altérité qui fonde. L'étonnement viendra du fait que nous soyons, étonnement de m'apercevoir que je suis et que c'est là une évidence, quant aux mystères de la nature, ils doivent tous être réduits aux lois du mécanisme.

D'autre part, on s'aperçoit que lorsqu'on comprend, on n'admire plus. Or s'il demeure quelque chose qu'on ne comprend pas, c'est dans le domaine de l'être, de la métaphysique, cet être infini, inenglobable, incompréhensible, dont on a l'idée certes, mais une idée qu'on ne peut penser, qu'on ne peut concevoir, une idée qui nous dépasse : aussi demeure-t-il un objet d'admiration. D'un côté la connaissance (finie de la matière homogène), de l'autre, l'infini de l'Être. A la fin de la *Troisième Méditation*, Descartes trouve légitime « de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière »<sup>191</sup>. Autrement dit il

---

<sup>189</sup> *Passions de l'âme*, article 76

<sup>190</sup> *ibid.*

<sup>191</sup> A.T., IX, p. 41, 59

ne peut y avoir admiration que de la valeur (liée à liberté/Être/pensée/sens), et donc de ce que Descartes nomme Dieu, cette altérité à la fois radicale et immanente, cette positivité absolue et parfaite, cette réalité totale qui demeure étrangère à toute préhension ; mais aussi pourquoi pas – et même si cela n'est pas thématiqué chez Descartes – des autres hommes en tant que liberté – liberté ou altérité, autrement dit ce qu'on ne peut saisir, ce qu'on ne peut comprendre, ce qu'on ne peut posséder, ce qu'on ne peut connaître au sens d'une réduction et d'une appropriation. Ce qui excède mon immanence : là est l'admirable.

En troisième lieu, la connaissance fait s'effondrer le mystère : et en effet, si elle fait s'effondrer le mystère, c'est qu'elle s'est débarrassé du mystère, autrement dit des notions d'âmes, de forme, de vie, de formes substantielles, qui permettaient à la scolastique d'expliquer le mouvement. Plus de distinction (en terme d'explication objective) entre êtres artificiels, fabriqués par l'homme, et êtres naturels, appartenant à la nature. Les mêmes lois les expliquent. On voit par là aussi qu'il faut cesser d'idolâtrer les objets de la technique.

Il faut donc admirer pour commencer à connaître, mais dès que l'on connaît, on n'admire plus, ce que l'on admire, c'est l'être, la création, la liberté. Le moteur premier doit se résorber dans la connaissance, pour ressurgir, déplacé, vers son véritable objet : c'est là le mouvement même de la philosophie de Descartes : des objets à l'être, mais sans l'admiration première qui porte vers les objets, l'être ne saurait être découvert. L'admiration modélise ce que nous entendons par dialectique cartésienne, et manifeste la polysémie du commencement, en tant que le commencement apparemment contingent et illusoire en ce qu'il pétrifie tout en attisant le désir de connaître, n'en demeure pas moins le commencement d'un dévoilement, qui s'accomplissant transforme la nature du commencement, tout en maintenant l'élan. Il en sera de même du désir qui porte le philosophe à douter, et qui trouve son point d'ancrage dans ce qui le meut dès le départ, mais ne se révélera qu'en cours de route, dans la troisième Méditation, une fois évacuées les sources de fausses croyances.

## **2. Le courage : versant actif, la décision à prendre**

Dans cette dialectique dont le parcours de l'admiration est exemplaire, il y a néanmoins une décision. La décision retranscrite dès les premières lignes des *Méditations* que nous avons

citées au seuil. Or s'il faut savoir attendre, il faut aussi avoir le courage de ne plus attendre. Il y a donc dans la décision un aspect moral fondamental.

N'y a-t-il pas en effet chez Descartes cette phrônesis, cette prudence aristotélicienne qui est le courage même, et qui consiste à savoir agir au bon moment, à se saisir du Kairos, de l'instant adéquat pour décider. Descartes le fait à l'échelle d'une vie, de sa vie. Il n'en a donc pas la mesure puisqu'il n'en connaît pas la fin, pour autant, il est visiblement à l'écoute d'un temps intérieur, d'un « démon », qui lui donne une certaine confiance. Après tout n'avait-il pas été traversé par trois rêves, lui indiquant « les vestiges du chemin que Dieu lui traçait pour suivre sa volonté dans son choix de vie, et dans la recherche de cette vérité qui faisait le sujet de ses inquiétudes »<sup>192</sup> ?

La maîtrise de son temps et la confiance sont intimement liées. C'est bien que la confiance est en soi-même et non dans le monde. Cette confiance s'associe à une forme de maîtrise dont la clé est une forme d'attention à sa temporalité interne. D'ores et déjà, on voit chez Descartes que l'activité, la capacité de décider, s'enracine dans une forme de passivité ou plus précisément de réceptivité : il éprouve sa durée intérieure et sait que le moment est arrivé. Descartes étant né en 1596, il a quarante-cinq ans lorsqu'il écrit les *Méditations*. Peut-être ne peut-il plus repousser le moment. Car il est vrai que la maturité, et donc la plus grande proximité avec la mort, l'inscrit dans une autre dimension d'existence – non pas d'urgence mais d'exigence – qui consiste à dialoguer enfin avec soi-même, ou tout au moins, à se retirer à l'intérieur de soi<sup>193</sup>. De ce point de vue, on est loin des exercices spirituels qui peuvent être

---

<sup>192</sup> Adrien Baillet, *Vie de Monsieur Descartes*, La table ronde, 1946, p. 38 « Il nous apprend que le X de novembre 1619 s'étant couché *tout rempli de son enthousiasme*, et tout occupé de la pensée *d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable*, il eut trois songes consécutifs, mais assez extraordinaires pour s'imaginer qu'ils pouvaient lui être venus d'en haut. »

<sup>193</sup> Mouvement qu'il n'a cessé d'effectuer, de ses années d'études à l'écriture des *Méditations* : déjà, au collège La Flèche, « le P. Charlet, recteur de la maison, lui avait pratiqué, entre autres privilèges, celui de demeurer longtemps au lit, tant à cause de sa santé infirme, que parce qu'il remarquait en lui un esprit porté naturellement à la méditation. Descartes qui, à son réveil trouvait toutes les forces de son esprit recueillies, et tous ses sens rassis par le repos de la nuit, profitait de ces favorables conjonctures pour méditer. Cette pratique lui tourna tellement en habitude, qu'il s'en fit une manière d'étudier pour toute sa vie ; et l'on peut dire que c'est aux matinées de son lit que nous sommes redevables de ce que son esprit a produit de plus important dans la philosophie et dans les mathématiques. » Adrien Baillet, p. 16 ; puis en 1614 : « ...le Père Mersenne fut envoyé, sur la fin de 1614, à Nevers, pour y enseigner la philosophie aux jeunes religieux de son ordre. Cette séparation toucha M. Descartes assez vivement. Mais au lieu de lui donner la pensée de retourner à ses divertissements et à son oisiveté, elle le fit encore mieux rentrer en lui-même que la présence de son vertueux ami, et lui inspira la résolution de se retirer du grand monde et de renoncer



faits à n'importe quel moment selon une procédure particulière et qui n'engagent que l'individu et son rapport à Dieu.

Ici, il s'agit bien de l'entreprise d'une vie : elle doit n'être faite qu'une fois, ou plutôt une dernière fois puisque cette fois a été précédée par d'autres et que la radicalité ne s'atteint que dans le recommencement. Elle a nécessité un certain entraînement, et que la vie se nourrisse d'elle-même, que l'esprit s'y prépare, qu'il s'y soit déjà heurté, affermi. Descartes, en accomplissant dans sa vie ce cheminement et cette rupture, le fait bien en tant qu'esprit, et qu'esprit universel, dans la mesure où ce cheminement vaudra pour tous. Il n'est pas question pour lui de se sacrifier : cet authentique cheminement philosophique qui ne peut être commencé qu'à un certain âge, gros des précédents cheminements, et que personne n'a encore accompli, il le fait pour l'humanité entière, et se sauvant, pour sauver la philosophie. Ces cheminements successifs pour atteindre à l'ultime qui sera aussi le premier s'expliquent sans doute par la difficile distinction entre le je et le moi : distinction qui doit être accomplie comme une épreuve méditative à moins de demeurer stérile<sup>194</sup>. Mais distinction qui n'oppose pas un moi empirique à un je transcendantal, car si c'est le je qui mène la méditation, au

---

même à ses compagnies ordinaires pour se remettre à l'étude qu'il avait abandonnée. » p. 21 Descartes s'adonne alors aux mathématiques pendant deux ans, puis « crut devoir se mettre en service » (p. 23). Une vie de soldat commence alors pour lui. Puis en 1619, au même moment où il reçoit ces songes, il s'enferme dans ce fameux poêle : « Monsieur Descartes n'ayant pas dessein de servir autrement sous le duc de Bavière qu'il avait fait sous le prince d'Orange, commença la campagne par se mettre en quartier d'hiver dans le duché de Neubourg sur les bords du Danube, au mois d'octobre de l'an 1619. Il se trouva en un lieu si écarté du commerce, et si peu fréquenté de gens dont la conversation fût capable de le divertir, qu'il s'y procura une solitude telle que son état de vie ambulante pouvait la lui permettre. S'étant ainsi assuré des dehors, et n'ayant, par bonheur, aucuns soins ni aucunes passions au dedans qui pussent le troubler, il demeurait tout le jour enfermé seul dans un poêle, où il avait tout le loisir de s'entretenir de ses pensées », p. 33. Ainsi, on voit que Descartes a une certaine habitude de la Méditation, voire une authentique propension contrebalancée en sa jeunesse par d'autres passions. On peut en déduire que se retirer en soi-même demande là aussi un certain temps pour y atteindre les strates les plus profondes, les plus fondamentales, mais que c'est aussi cette longue habitude qui a rendu possible qu'à quarante-cinq ans, il atteigne ce degré de radicalité. Commencer à méditer est donc un recommencement : le véritable commencement métaphysique, s'inscrit dans un recommencement, mais ce recommencement est le dernier, puisqu'il ouvre sur le commencement.

<sup>194</sup> On songe ici à la distinction freudienne entre le moi et le je, le moi et le sujet, toute entière logée dans l'expression clinique de la *Ichspaltung* qui renvoie à la division subjective. Du point de vue de cette *Spaltung*, être ici et maintenant, *hic et nunc*, est l'une des choses qui nous est le plus difficile. C'est lorsque nous nous rappelons à nous que nous prenons conscience du moment que nous venons de vivre ; autrement dit, au moment où nous réintégrons notre moi, que nous pouvons appréhender notre existence subjective. Un paramètre essentiel du processus humain se dégage alors : le temps.

moment où le moi se trouve prêt à se laisser engager dans cette aventure, il investit une matière qui lui est propre, délestée certes de la sédimentation du temps, des anecdotes, du caractère, de l'historicité du moi, mais non d'une temporalité et d'une épaisseur.

## A.5. De la décision à l'éthique : le temps

Descartes, dans ce premier paragraphe des *Méditations* réinscrit l'entreprise philosophique dans la morale en la réinscrivant dans la problématique temporelle. Certes, au début de la troisième partie du *Discours* (introduction des maximes de la morale provisoire), et de la quatrième<sup>195</sup> il dissociait les deux en opposant le temps de l'action où il faut délibérer, et le temps de la méditation qui est justement suspendu, et où il n'est plus question que de distinguer le vrai du faux. Mais dans les premières lignes des *Méditations*, il ne s'agit pas de distinguer le temps de la vie et le temps de la science, ou le temps de la métaphysique, car les deux vont se confondre. Les six jours de la Méditation en font fois, nous assistons en temps réel au déploiement de la méditation. En revanche, l'urgence morale est effectivement de s'y mettre, car cette entreprise doit être faite au moins une fois en sa vie : « ...de façon qu'il me fallait sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements... »<sup>196</sup>. C'est le moment. Un moment qui lie intimement le « une fois dans ma vie » et le « commencer tout de nouveau ». Serait-ce donc la le véritable commencement que nous cherchions ? Un commencement qui est l'objet d'une décision en 1641, alors que le philosophe a déjà écrit un traité où il était question de métaphysique (le *Discours*) et de nombreux traités scientifiques.

On voit donc que la morale, dans ce sens, a à voir avec le temps, et ce de façon structurelle. Il est question de « faute » : « ...désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir ». C'est bien là en effet un problème de la morale que de savoir combien de temps délibérer, tandis que la vie nous presse. De fait, le temps nous est toujours compté, ce qui contraint Descartes à établir quelques maximes de la morale par provision. Dans le *Discours*, il le fait juste après le texte qui pose la décision de commencer tout de nouveau.

---

<sup>195</sup> A.T., VI, p. 31

<sup>196</sup> A.T., IX, p. 13

Dans les *Méditations* cependant, on échappera un peu au cadre de ces maximes, puisqu'il s'agit d'un choix unique, qui va déterminer le cours de la vie, mais dont on connaît sinon la fin, du moins l'objet. Ce choix unique, ce une « fois en la vie », semble contraire à toute temporalité : une fois les sciences fondées, elles échapperont au temps. Mais ce « une fois en la vie » nous fait accéder à la temporalité essentielle qui aura pour but de fonder l'atemporalité de la science. Ce « une fois en la vie » surgit dans un temps naturel, sans lequel cette seule fois n'aurait jamais eu lieu.

Aussi faut-il entendre par le mot « faute », une faute morale. Faute morale eu égard à la perception du temps et à son occupation. La faute de la procrastination, la faute de remettre à plus tard quand c'est le bon moment. Faute qui peut avoir lieu dans le champ politique, remettre la décision quand les circonstances l'exigent, reculer l'engagement puisqu'il s'agit ici au sens le plus fort d'un engagement, non seulement intellectuel, mais d'une vie. S'ouvre alors le champ d'une responsabilité propre au philosophe et l'on voit se distinguer à nouveau les deux niveaux dans lesquels il s'inscrit : faute pour lui, individuellement, René Descartes, qui sait qu'à ce moment peut-être contingent mais nécessaire à l'intérieur de sa propre temporalité, il lui faut s'engager plus avant. Faute pour la philosophie, puisque lui seul peut s'engager dans cette voie, et qu'à cet égard, il se doit, à lui-même et aux autres, de commencer cette traversée. Les deux sont intimement liées. Et l'on comprend que la temporalité cartésienne renvoie non seulement à des catégories épistémologiques, mais est aussi pleinement vécue : l'attention qui définit chez Descartes la connaissance, est en premier lieu une attention au temps intérieur, à sa durée propre, et au moment où il faut agir, c'est-à-dire pour le philosophe, entreprendre la fondation.

Il y a donc un temps juste pour entreprendre de méditer. Mais pour identifier ce temps juste, il faut avoir déjà vécu, s'être constitué comme le « matériau » de sa propre réflexion, et avoir aiguïté ce rapport à sa temporalité intérieure de telle sorte qu'il devient nécessaire de recommencer tout de zéro, autrement dit de fonder ce temps lui-même dans lequel on a jusque là pensé. Il s'agit dans les *Méditations* de faire de ce temps non plus le cadre vide de la pensée comme de la vie, mais le sujet lui-même qui accède en cela à son essence. Or son essence est temporelle, si l'on juge que méditer au moins une fois sérieusement en sa vie prend six jours – même si ces jours ont été préparés précisément par toute une vie.

On pourrait donc commencer par ce premier paragraphe des *Méditations* comme le fait Descartes lui-même, ou comme le refait Descartes, faisant référence au texte de la deuxième partie du *Discours* : mais précisément, Descartes n'en finit-il jamais de commencer ? Et s'il réécrit son histoire à deux reprises, s'il recommence l'entreprise de fondement, n'étant pas allé assez loin dans le *Discours*, s'il prend la peine de resituer cette entreprise dans une temporalité elle-même trouble, n'est-ce pas précisément que cette entreprise ne peut avoir lieu, dans sa radicalité, que sur fond d'une temporalité vécue ? Après tout, Descartes commence sa première *Méditation* ainsi : « il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables... » En cette première phrase, il multiplie les références temporelles : « il y a déjà quelque temps », qui renvoie *officiellement* à l'époque du *Discours*, mais qu'on peut faire remonter aux années 1629 et à ses premières recherches métaphysiques ; « dès mes premières années », qui renvoie à l'enfance, aux années d'étude au Collège La Flèche. « Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr... ». Mise en abîme de quatre dimensions temporelles : le présent de l'écriture, le passé proche de la prise de conscience (qui s'étale en réalité sur une certaine durée), l'enfance comme le lieu de la confusion et de la déception, et la décision d'attendre – « cette entreprise me semblant... », qui fait contrepoint à la décision de commencer ; le temps de la naïveté, le temps de la prise de conscience mais avec la décision d'attendre, l'instant du commencement. Se noue ici une articulation entre le temps-durée et le temps-instant. C'est par le temps-durée (préparation, amas d'expérience, entraînements, etc.) que peut surgir l'instant, mais celui-ci n'en est pas le résultat au sens où il appartiendrait à la même chaîne temporelle. L'instant de la décision (qui est en quelque sorte un oxymoron, aussi pouvons-nous dire simplement « la décision ») se prépare, se travaille, s'attend, mais il/elle surgit, transcendant la chaîne du temps, en tant qu'il/elle n'est pas effet, mais commencement radicalement neuf : c'est là le sens même de la décision.

Si nous admettons qu'il s'agit là du commencement de la philosophie cartésienne, acceptant en cela que l'ordre des raisons l'emporte sur l'ordre chronologique, il faut cependant accepter qu'en ce commencement même, deux autres commencements sont mentionnés, sans lesquels aucun commencement radical ne pourrait avoir lieu. Ce sont ces différentes couches temporelles qui nous intéressent, et nous contraignent de ne point réellement commencer, puisqu'à l'instar de Descartes, nous ne pouvons revenir au commencement, lequel ne sera fondé que plus tard, ni commencer par le fondement, qui n'a de sens que dans le processus

même de sa fondation, lequel inclut le commencement premier et contingent, à savoir le commencement chronologique.

## ***B. Temps du commencement et constitution identitaire du sujet***

### **B.1. Questions de terminologie, le je et le moi : Passivité, réceptivité, finitude. *Temps du moi et temps du je***

#### **B.1.1. Passivité du sujet et finitude (objet de lui-même)**

Si l'acte de méditer nécessite un arrêt, c'est qu'il y a une césure radicale entre le je et le moi, le je en tant que sujet volontaire, le moi en tant que réceptivité, épaisseur, ou « matière »<sup>197</sup>. Mais pour que césure il y ait, il faut bien que le moi se soit constitué. Que le je ait déjà émergé. Et que le je ait déjà imposé certaines habitudes pour transformer le moi. La dialectique du je et du moi est déjà mise en œuvre. C'est pourtant leur déliaison que Descartes va opérer dans ces *Méditations*. Et ce qu'il va découvrir, ce n'est pas d'un côté le moi constitué dans son épaisseur temporelle, et le je comme pure activité, mais un je lui aussi temporel, dont l'essence même est le temps, puisque la pensée est temporalité, et qu'il existe une temporalité essentielle, qui n'est pas la temporalité du vécu.

On trouvera donc, peut-être, à l'issue de leur rupture momentanée, un autre statut du je : sujet, certes, il l'est et le demeure, mais ce sujet va se révéler être tout à la fois *ens creatum*, créature de Dieu, ego substantialisé et objectivé, mais surtout, ce qui n'est pas pareil, réceptivité, dans la mesure même où il est fini. Sa finitude est essentielle en tant que le je doute, et que ce désir qui le meut est la marque en creux de ce qu'il n'est pas, de cet infini qu'il touche sans le comprendre. Ce n'est point le fait qu'il soit créé, et à ce titre objet parmi d'autres qui lui confère sa finitude. Celle-ci est inhérente à sa conscience même, et si Dieu n'était pas

---

<sup>197</sup> Nous renvoyons encore à cette expression si importante du *Discours*, « pour être après la matière de mes raisonnements », A.T., VI, p. 22

rencontré, l'ego n'en serait pas moins fini<sup>198</sup>. Il existe en revanche un lien entre son statut d'être créé, et son statut d'être vivant inféodé à un temps naturel qui commence par l'enfance et qui engrange des expériences dont le corps garde la mémoire, son statut d'être créé va de pair avec la création continue, et de ce point de vue n'a pas de temporalité propre ; ce que dément la progression du doute et des Méditations, non seulement parce que la pensée dans sa finitude est contrainte au déploiement dans le temps, mais encore parce que la Méditation exige un temps qui lui est propre, non en tant que rationalité en acte, mais en tant qu'appropriation des raisons, expérience de chaque raison avancée, épreuves. Douter n'est pas simplement déployer ; douter, c'est se mettre en danger, déréaliser le monde et soi-même, vivre dans un rêve, tenu certes par un cadre rationnel, réduit à l'enchaînement. Double régime donc qu'impliquent les *Méditations*, le déroulé de la pensée rationnelle qui ne se peut résoudre hors du temps en une fulgurance – marque de notre finitude en tant qu'objet créé, *la pensée ne peut faire autrement que se déployer* ; mais aussi l'« incorporation », l'incarnation de ces raisons qui sont existées autant que pensées : penser et être ne sont qu'une seule et même chose et ne peuvent se distinguer dans la méditation, puisque l'être du je se déploie en pensée, et que la pensée déploie l'être du je. On pourra ainsi toujours renvoyer à notre statut d'être créé, il ne rendra pas compte de notre finitude en tant qu'elle dicte notre pensée, mais aussi le « vécu » de cette pensée, voire la mise en échec vécue de cette pensée face à ce qu'elle ne peut comprendre.

Le statut d'être créé nous demeure extérieur en tant qu'il est objectif, notre finitude est le versant subjectif, inhérent à la conscience. Ceci étant posé – lorsque nous parlons d'« objet fini » ou simplement de je-objet, c'est du point de vue de la finitude – il s'agit d'interroger la distinction entre le moi et le je naturel. La question de la rupture est essentielle si l'on veut maintenir au je une épaisseur, indépendamment du moi. Et si « je » a un statut d'objet en même temps que de sujet<sup>199</sup>, en tant qu'il est affecté, en tant qu'il est éprouvé, en tant qu'il

---

<sup>198</sup> Nous y consacrerons un long développement. Mais il importe ici d'explicitement cette assertion : la finitude est vécue sous le mode du désir et de l'inquiétude. Certes, si nous désirons c'est que nous ne sommes pas complets, et que de ce fait, l'explication par la création divine, autrement dit par le fait que nous ne sommes pas *causa sui* corrobore cette conscience de finitude. Mais il importe de noter que cette conscience est première et indépendante de toute « objectivation » par la théorie de *l'ens creatum*. Autrement dit, nous voulons démontrer que la conscience de notre finitude ne se réduit pas à la réalité de notre statut d'objet créé.

<sup>199</sup> Nous suivons là la terminologie d'Alquié lorsqu'il distingue l'objet du sujet s'agissant de l'homme : « Tel est bien l'homme selon Descartes : il n'est pas purement objet, puisqu'il ne se confond pas avec l'esprit connaissant, l'intelligence infinie (on sait combien Descartes a insisté sur la finitude de notre entendement, sur le caractère personnel de notre moi). Mais il

est, il faut distinguer le cogito cartésien, du je transcendantal de Kant, lequel ne peut en aucun cas avoir un statut d'objet, s'auto-affecter, se représenter, dans la mesure même où il est condition de possibilité de représentation. Or nous allons voir que la césure entre le je transcendantal et le moi empirique<sup>200</sup> se fait chez Descartes en amont, au cœur même du je métaphysique, avant qu'il ne s'incarne en moi empirique et ne se détermine au sein d'une histoire « personnelle ». Autrement dit il y aurait une forme d' « incarnation » inhérente au je métaphysique, et indépendante de son incarnation au sens propre (c'est-à-dire de l'union de l'âme et du corps).

Si le je est en effet simple principe transcendantal, si la scission entre moi et je est radicale, alors d'une part le solipsisme est total, et d'autre part, le je ne peut s'éprouver. Raison pour laquelle il faut commencer par la lecture de la 2<sup>nde</sup> Méditation, comme texte fondateur et commencement, pour interpréter à nouveaux frais et enrichir la formule du *Discours de la méthode* : *cogito ergo sum*, dont on sait qu'elle est privilégiée par le commentaire. La métaphysique moderne commence, dans l'une de ses voies<sup>201</sup>, lorsque l'existence de la chose finie pensante devient fondement. Seule la prétention du je au statut de fondement instaure la subjectivité comme « premier principe de la philosophie que je cherchais »<sup>202</sup>. Mais cette position expose le je, comme l'a fort bien montré Jean-Luc Marion<sup>203</sup>, à une double aporie : celle de la scission et celle de la clôture. La scission suit de la fonction principielle du fondement : le « je » comme ce à partir de quoi s'ensuit le reste, le « je » comme ce qui rend possible le reste – ontiquement et épistémologiquement. Le « je » a donc en tant que fondement une fonction transcendantale, autrement dit il définit les conditions de possibilité de l'expérience. Mais si le « je » détermine ces conditions de possibilité, il ne peut lui-même appartenir à l'expérience. Il ne peut être en tant que tel objet pour lui-même. Il est le non-objet de l'expérience en tant qu'il la rend possible, et se soustrait par là au temps, puisqu'il en permet le flux, ce qui, on a commencé à le voir, n'est pas le cas chez Descartes, puisque ce je est sujet de la Méditation, mais aussi son objet. Si le je n'était qu'un principe transcendantal, il ne pourrait devenir objet pour lui-même qu'en s'individualisant, en rendant possible le moi

---

n'est pas non plus objet, car alors il serait chose, et le *cogito* ne se comprendrait plus. » *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 5

<sup>200</sup> Distinction chère à Kant qui renvoie le moi empirique du côté des objets constitués, mais de ce fait aussi le je transcendantal à un simple acte de synthèse.

<sup>201</sup> Dans laquelle s'inscriront Kant, Husserl, Sartre

<sup>202</sup> A.T., VII, 144, p. 24-25

<sup>203</sup> Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, PUF, Livre I, Ière partie, « L'altérité originaire de l'*ego-Meditatio II* »



empirique, lequel dès lors ne peut avoir statut de fondement ni d'antériorité aucune. Est-ce bien là que se situe la scission chez Descartes ? Car il est entendu que si le « je » est effectivement je transcendantal, il se scinde radicalement du je empirique. Or il semble à première vue, que l'ego cartésien, en tant qu'il s'éprouve pour fonder, ne peut être pur transcendantal, bien qu'il ne soit pas non plus moi empirique, dont il a pris soin de se débarrasser pour atteindre son statut de fondement<sup>204</sup>.

D'autre part, la conséquence de cette hypothèse est la clôture du sujet<sup>205</sup>, autrement dit le solipsisme qui guette la philosophie cartésienne, et qui s'en trouverait ici irréductible. Si le « je » est principe transcendantal, il ne peut être expérimenté ; « cette suffisance vide induit une solution de continuité entre elle et tout phénomène pensable – la relation hétérogène entre le regard et son objet, qui ne connaît qu'en objectivant »<sup>206</sup>. Dès lors, si le je ne connaît que l'objet qu'il produit, il ne saurait atteindre un autre *ego*, le réduisant d'emblée à un autre moi empirique, l'objectivant inexorablement. Et de fait, la question de l'autre est hautement problématique chez Descartes et semble condamner à la même aporie la philosophie moderne de la subjectivité dont il est l'initiateur. Même Levinas, d'une certaine manière, ne dira pas autre chose : l'autre je est inaccessible, altérité pure, inconnaissable, inobjectivable etc. On ne peut atteindre que le moi de l'autre mais pas son je. Pourtant, la structure d'altérité que propose Descartes va déplacer le problème du solipsisme. Car l'altérité va se révéler première et constitutive du je : je suis trompé donc je suis. Au cœur même de *l'ego* va se déployer une dialectique entre le je comme activité et le moi comme réceptivité et auto-affection – moi qui ne s'identifie pas au moi empirique.<sup>207</sup>

Toujours est-il que si *l'ego* est simple instance constitutive, il se replierait effectivement sur lui-même, dans une solitude absolue, ce qui compromet toute éthique originaire, et ce que lui reprochera Pascal. La conséquence de l'option transcendantale est donc le solipsisme – qui

---

<sup>204</sup> Nous suivons en cela l'interprétation de J.L Marion dans les *Questions cartésiennes II*. Interprétation qui corrobore l'interprétation d'Alquié quant à l'épaisseur du je métaphysique, celle de Guénancia, ou encore de Beyssade, et autres commentateurs : nul ne saurait réduire le je cartésien à une instance transcendantale : les *Méditations métaphysiques* en sont le démenti, puisqu'il s'agit d'un ego méditant sur lui-même, ce lui-même n'étant précisément pas le je empirique. La lecture de Marion nous intéresse pour sa précision et sa mise en regard avec le je transcendantal kantien.

<sup>205</sup> Il nous semble, à la suite de J.-L. Marion, que ce sera là l'option kantienne puis husserlienne. Cf. *Questions cartésiennes II, op. cit.* p. 1-30, puis 283-316

<sup>206</sup> J.-L Marion, *Questions cartésiennes II, op. cit.*, pp. 5-6.

<sup>207</sup> Dans cette mesure, *l'ego* est précisément, à nos yeux, ce qui va distinguer Descartes de sa postérité et des philosophies modernes de la subjectivité, excepté Lévinas, qui placeront le sujet du côté d'une pure activité.

chez Descartes est en effet une tentation. Pourtant, si nous émettons l'hypothèse d'une dialectique inhérente à l'ego entre le je et le moi distinct du moi empirique, cela ouvre la voie à une altérité interne – sans quoi comment parler de dialectique ? – qui récuserait l'idée d'une scission radicale entre je et le monde, dont les autres font partie. Y a-t-il alors une solution pour dépasser la double aporie ? Une solution cartésienne, s'entend. C'est dans les travaux de J.L Marion et de Michel Henry que nous allons trouver une porte de sortie, et un étayage de l'hypothèse de cette dialectique.

### **B.1.2. L'autoaffectation du sujet et son épaisseur (2<sup>e</sup> Méditation)**

C'est en allant chercher à la source, c'est-à-dire dans le texte du Commencement, c'est-à-dire, comme nous l'avons suggéré, la deuxième Méditation (« commencer tout de nouveau dès les fondements »<sup>208</sup>), que nous pouvons trouver la réponse. Michel Henry qualifie le Commencement par son ancienneté, ce qui va dans le sens de notre proposition d'un ordre du dévoilement : « Une philosophie radicale et première est la recherche du Commencement. Pareille recherche n'est pas celle d'une méthode nous permettant de parvenir jusqu'à lui. Aucune méthode, bien au contraire, ne serait possible si elle ne disposait d'un point de départ assuré, si elle ne trouvait son site initial dans le Commencement lui-même. L'intuition cruciale du cartésianisme, ce fut justement d'affirmer l'appartenance de sa démarche à ce qui s'avance en tout premier lieu et la rend ainsi possible en même temps que toute chose. »<sup>209</sup> C'est que le commencement n'est pas le nouveau, mais bien l'Ancien. L'Ancien, c'est l'être tel qu'il se dévoile au je. Et c'est vers lui que « consciemment se tourne le projet cartésien afin de prendre appui sur lui et de pouvoir commencer. »<sup>210</sup> On a là exprimée de façon lapidaire la dialectique du commencement. Et ce commencement se manifeste dans la *IIème Méditation*. On ne peut s'empêcher de songer, s'agissant du vrai commencement, à ce que Lévinas entend par commencement et qui pourra être mis en rapport avec le commencement de la deuxième Méditation : le sujet est un commencement, au sens où le il y a de l'exister est un anonyme sans début ni fin, sans présent ni passé : « on peut aussi caractériser l'exister par la notion d'éternité, puisque l'exister sans existant, est sans point de départ. Un sujet éternel est une *contradictio in adjecto*, puisque l'exister sans existant, est sans point de départ. (...)

---

<sup>208</sup> A.T., IX, p. 13

<sup>209</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF Epiméthée, 1985, « videre videor », p.

17

<sup>210</sup> Michel Henry, *ibid*, p. 17

L'éternité n'est pas apaisée, parce qu'elle n'a pas de sujet qui la prenne sur lui »<sup>211</sup>. Et plus loin : « L'événement de l'hypostase, c'est le présent. Le présent part de soi, mieux encore, il *est* le départ de soi. Dans la trame infinie, sans commencement ni fin, de l'exister, il est déchirure. »<sup>212</sup> Le présent n'est pas encore le temps, mais bien l'idée d'une identité à soi du sujet, en tant qu'il est commencement, point de départ. On peut tout à fait appliquer ces quelques lignes au *je suis j'existe* de la 2<sup>nd</sup>e Méditation.

Or c'est dans ce texte que nous allons pouvoir dégager une épaisseur du sujet autre que celle qui ressortirait au moi empirique. La lecture de Marion est à cet égard exemplaire, puisqu'il met en évidence une structure que nous retrouverons lorsqu'il sera question du problème du temps inhérent à *l'ego*, à savoir celle du dialogue originaire. Le « je » de la *seconde Méditation* surgit dans le corps du texte en réponse à l'idée d'un Dieu indéterminé et d'un malin génie qui peut-être me trompe. L'économie de la démonstration est unique dans le corpus cartésien, mais c'est qu'elle a valeur de fondement, raison pour laquelle les *Méditations* fondent toute la métaphysique cartésienne, au contraire du *Discours* qui ne faisait pas intervenir le malin génie. En effet, contrairement aux *Méditations*, le *Discours* ne met pas en doute la rationalité elle-même, sinon pour le motif qu'il nous arrive de faire des paralogismes, autrement dit que l'erreur n'est pas inhérente à la rationalité même, mais à la faiblesse de l'esprit dans le temps naturel (fatigue, trop longues chaînes des raisons qui rend possible l'oubli d'un maillon, etc.). Or c'est à partir du moment où l'entendement lui-même est mis en doute que le fondement existentiel du je prend toute son ampleur et révèle un esprit qui ne se réduit pas à l'entendement, mais qui « sent », ou plus précisément encore *il lui semble* qu'il sent (« *videre videor* »<sup>213</sup> sur lequel nous reviendrons dans I, C.2). On comprend que ce « recommencement » ait été nécessaire, pour atteindre au véritable commencement. Car en effet surgit un argument essentiellement différent. Une fois qu'il a tout mis en doute, Descartes se demande s'il n'y aurait pas encore « quelque autre chose différente »<sup>214</sup>, dont je ne pourrais absolument pas douter. Que peut-il donc y avoir d'autre de différent (*diversum*) que les corps et les natures simples matérielles ? C'est alors que surgit un autrui, certes à titre d'hypothèse, mais avant l'ego, et dès la première tentative pour surpasser le doute :

---

<sup>211</sup> Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, PUF Quadrige, 1983, p. 27-28

<sup>212</sup> *ibid.*

<sup>213</sup> A.T., VII, p. 29 : « *At certe videre videor* » A.T., IX, p. 23 : « ...toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je voie... »

<sup>214</sup> IX-1, 19, 17 ; VII, 24, 19

« ...aliquis Deus, vel quocumque nomine illum vocem »<sup>215</sup> Cet autrui prend le nom de Dieu, même si c'est un Dieu indéterminé. Ce Dieu indéterminé, en tant qu'il « me met en l'esprit des pensées »<sup>216</sup> s'impose bien comme l'interlocuteur de l'ego. Le doute se déploie donc dans un espace d'interlocution, où le je ne sais quel (« nescio quis »<sup>217</sup>) Dieu sera relayé par un Dieu trompeur et tout puissant (lequel sera à nouveau remplacé par un Dieu véracé, mais du moins la structure dialogique est-elle déjà en place). « L'ego n'entre ainsi en doute que parce que, selon sa facticité (son « déjà là » originellement non-originnaire), il se trouve d'avance mis devant un fait accompli quoique indéterminé ; on peut identifier ce fait soit à l'opinion elle-même, soit au Dieu qui peut tout, soit à un trompeur indéfini, peu importe, puisque, dans tous les cas, l'ego se trouve précédé, sur la voie du solipsisme qui devait l'identifier à lui seul, par un certain autrui. »<sup>218</sup> Ainsi, l'espace dialogique où l'ego se fait interpellé, « interloquer », voire agresser, contraint l'ego à s'altérer lui-même en un *mihi* (je me suis persuadé). Or si je me persuade, c'est bien que le je est plus épais qu'un simple je transcendantal, déjà duel : soit il s'auto-affecte, soit il est affecté par un autrui, comme le texte de la *seconde Méditation* le manifeste. Le dialogue prend alors vraiment forme, avec ce « deceptor nescio quis »<sup>219</sup> qui peut bien me tromper autant qu'il voudra, puisque si je suis trompé je suis. Cet interlocuteur à l'existence incertaine, me permet de prouver que je suis et que je m'éprouve, que je pense puisque je suis pensé. « Je est un autre, certes – mais parce qu'il est par un autrui »<sup>220</sup>, trompé, adressé. Pour autant, c'est parce que je profère mon existence, *je suis, j'existe*, acte performatif, que je ressaisis le je perçu antérieurement en tant qu'il est interloqué, et ce faisant je m'assure. A cette condition, on peut conclure que l'extase et l'auto-affection ne se contredisent plus : « je m'affecte (et m'éprouve étant) dans la mesure exacte où je me laisse adresser, interloquer et, finalement, penser par une altérité encore indécidée – l'illusion d'un trompeur, l'opinion d'une toute-puissance ou ma propre pensée restée autre que moi. »<sup>221</sup> L'altérité précède la distinction entre le même et l'extase. Avant d'être chose pensante, l'ego est chose pensée. Ce qui permet de surmonter l'aporie de la scission et par là même du solipsisme. Et ce qui confère à l'ego un statut de sujet dans la mesure où il est d'abord l'objet de Dieu avant que d'être sa créature – ou l'objet de lui-même.

---

<sup>215</sup> IX- 24, VII, 21-22

<sup>216</sup> IX-1, 19, 20

<sup>217</sup> VII, 25, 6

<sup>218</sup> Marion, ouvrage cité, p. 25-25

<sup>219</sup> VII, 25, 6

<sup>220</sup> Marion, ouvrage cité, p. 29

<sup>221</sup> *ibid.* p. 30

Ainsi se manifeste une certaine épaisseur de l'*ego*, sans laquelle on ne pourrait penser le temps chez Descartes.

Ceci pour clarifier la terminologie adoptée d' « objet », comme statut du sujet. Pour autant, avant d'entrer au cœur de la métaphysique, il s'agit d'interroger le temps comme constitutif d'une philosophie en train de se faire avant que de se fonder.

## **B.2. Statut du sujet et différents modes de temporalités à l'œuvre dans le Discours**

### **B.2.1. Un nouveau mode de philosopher : le récit de soi (dimensions temporelle et subjective)**

Peut-être est-il alors plus simple de *commencer* par *Le Discours*, puisqu'il met en œuvre et en exergue plusieurs temporalités.

C'est qu'il s'agit d'un récit, et d'un récit à la première personne : une autobiographie d'un esprit incarné, celui de René Descartes dont le parcours est singulier, mais dont la singularité renvoyée au statut de fable, non seulement n'empêche pas l'accès à l'universel, mais semble bien en être la voie royale. C'est cette singularité qui nous intéresse ici : et sa rencontre avec l'universel. Ou plutôt la découverte de Descartes selon laquelle l'universel ne se peut rencontrer qu'à travers le singulier (ou plus précisément la redécouverte puisque Saint-Augustin avait ouvert la voie, mais Descartes n'a lu Saint-Augustin qu'à l'initiative du père Mersenne et du Grand Arnauld, après avoir élaboré son cheminement métaphysique<sup>222</sup>). Dans un premier sens, puisque l'universel est désormais l'apanage du sujet : mais ce sujet, garant de l'universel, n'est pas encore un sujet singulier. Autrement dit, ce que Descartes découvre, et qui sera exploré plus avant par Kant, à savoir la subjectivité comme le seul lieu de l'objectivité, va être dépassé au profit d'une autre découverte : celle d'un cogito qui est, celle d'un je qui pense, qui nie, qui affirme et qui sent, et qui ne peut faire retour sur soi qu'en tant qu'il est en train de penser, qu'il est en train d'affirmer, de nier, de sentir, bref, en tant qu'il

---

<sup>222</sup> cf. B.2.1

« vit »<sup>223</sup>. Et nous entendons ici la vie de l'esprit, c'est-à-dire la pensée, dans son *épreuve*, dans son activité, dans son auto-affection et dans ses différents actes puisqu'ils vont du sentir à l'affirmation : or il n'est d'activité de l'esprit qui fait retour sur lui, que de celle d'un sujet, et d'un sujet *vivant*. Il n'est de retour sur soi possible qu'au sein d'une certaine durée. Dès lors que le je ne se découvre en tant que tel qu'en procédant au doute méthodique, son histoire peut sembler anecdotique, et c'est pourtant parce qu'il a une histoire qu'il peut la mettre en doute. Ceci va certes à l'encontre de la théorie de la création continue, dont la conséquence serait logiquement une négation de cette même idée de « vie ». Nicolas Grimaldi rappelle « Chaque instant est porté par l'éternel. La durée est un effet de l'éternité. Mais la durée n'étant constituée que d'instant absolus et sans devenir, la durée est un poudroiement d'éternités »<sup>224</sup>, ou encore « C'est pourquoi la continuité de la durée n'est qu'une création indéfiniment continuée ».<sup>225</sup> Mais c'est ici rendre compte d'un temps du point de vue de l'être de Dieu, être incommensurable au nôtre, dont l'ontologie précisément ne peut rendre compte, étant entendu que le je s'éprouve tandis qu'il pense, et dans cette épreuve se déploie en temporalité. Ainsi du point de vue du cogito, et hors toute objectivité, la durée s'éprouve avant même de trouver une raison hors d'elle qui la désintègrerait. Or nous montrerons que le plan des essences est irréductible, concernant la durée, au point de vue de la conscience. Et si désir d'éternité il y a, ce désir ne peut que se mouvoir dans une temporalité, précisément du fait de la disproportion entre le désir et l'éternité, disproportion qui fonde le désir. La durée continuée ne réduit ni n'annule la conscience de ma durée, comme conscience de mon être.

Le je cartésien n'est pas le je qui accompagne toutes mes représentations, il est un je *incarné*, auquel se rapportent en effet toutes les représentations, parce que les représentations sont non seulement celles d'un esprit, mais avant tout, celles de *mon* esprit. Le propre de l'esprit est tout autant de penser, que d'être un je. C'est que pour Descartes, la pensée est avant tout expérience. Or le seul lieu possible d'une expérience est bien le je, je m'expérimente en pensant, je m'éprouve, je pense, même lorsque ce n'est pas *moi* qui pense (même lorsque ça pense en moi), du moins est-ce moi qui fais l'expérience de cette pensée. Sans doute est-ce une tautologie que d'affirmer cela.

Et pourtant cette tautologie est ce qui a fait obstacle à la compréhension de la philosophie cartésienne. Mais c'est aussi cette apparence de tautologie qui fait problème, renvoyant au

---

<sup>223</sup> Le concept de vie étant chez Descartes hautement problématique, nous spécifions qu'ici la vie concerne la vie de l'esprit autrement dit d'une activité qui n'est pas abstraite contrairement à la seule activité de l'entendement.

<sup>224</sup> Nicolas Grimaldi, *Le désir et le temps*, Vrin, 1992 p. 300

<sup>225</sup> *ibid.* ce que semble confirmer les 2<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> axiomes des *Secondes réponses*. A.T., X

problème de la définition de la pensée, entre raison et sentir, deux définitions données par Descartes dans la deuxième Méditation<sup>226</sup>.

Le problème des différentes temporalités du *Discours* est celui du lien entre ces différentes temporalités. On peut le formuler autrement : si le cogito qui me fait accéder à l'être surgit d'une autre temporalité, si le cogito est ce qui fonde mes représentations, quel statut ont ces représentations avant leur fondement, à quel « je » se rapportent-elles ? De façon plus spécifique, et ce point sera traité plus tard, quel est le lien entre le nourrisson qui pense mais dont la pensée ne laisse nulle trace, et le « je » qui se ressaisit, surgit à la faveur du doute mais non produit par le doute lui-même ? Or il nous faut démontrer que le « je » n'est pas le résultat d'une évolution du moi, auquel cas il n'aurait pas ce statut de fondement absolu, irréductible à tout ce qui n'est pas lui, à savoir le reste du monde (qui comprend le corps). Et pourtant, sans cette histoire du moi, une histoire marquée au sceau d'une volonté qui l'inscrit dans une démarche fondatrice, le cogito ne surgirait pas. Comment rattacher aux conditions de possibilité de l'émergence du je, ce je lui-même ? Et comment peut-il fonder ce qui ne relève pas de lui, à savoir la *pensée directe*<sup>227</sup>, inconsciente d'elle-même ? Le cogito suffit-il à assurer la continuité identitaire du sujet ?

La réponse à ce problème pourra s'énoncer à travers la distinction des temporalités dans l'œuvre de Descartes, et à la distinction entre le connaître et le comprendre.

Parler ici de compréhension n'est pas anodin, puisqu'il s'agit bien de différencier des procédures de connaissance inhérentes à chaque sujet ou à tous les sujets indifféremment, de cet acte de compréhension, qui ne peut être que le fait d'un sujet, et ne se peut évaluer de l'extérieur. Cette distinction entre comprendre et connaître, est la clé de sa métaphysique<sup>228</sup>,

---

<sup>226</sup> A.T., IX, p. 21 : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison » et p. 22 : « Mais qu'est-ce que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » Nous traiterons de cette dualité dans le chapitre I. C.2, p. 135 et sq.

<sup>227</sup> Cf. Lettre à Arnauld de juillet 1648

<sup>228</sup> C'est que l'explicitation du principe « ... chercher *un* Etre, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connaître » (lettre à Clerselier, Egmond, juin ou juillet 1646, A.T., IV, 444) engage une distinction radicale entre les diverses modalités de connaissance, et notamment celles qui sont mises en jeu en ce qui concerne l'infini de Dieu : comprendre (*comprehendere, capere*) d'un côté, et concevoir et entendre (*conciperer, intelligere, percipere*), que Descartes emploie indifféremment. Ce « principe » est fondement et limite pour la science, de sorte qu'à partir

mais essentiellement dans l'avancée que constituent les *Méditations* par rapport au *Discours*. Car mon être, il n'est pas dit que je puisse le connaître comme je connais les vérités mathématiques, et cet être, qui est le mien, n'a d'être qu'en tant qu'il participe à l'être de Dieu, lequel je peux connaître, mais non pas comprendre, puisqu'il dépasse infiniment mon entendement. Par conséquent, le cogito des *Méditations* n'est plus seulement le fondement des sciences, mais ce qui me renvoie au delà du plan scientifique, du plan des vérités, vers un être qui les fonde. C'est ce que nous avons appelé dialectique, comme la structure profonde des *Méditations*. Et en effet, la *métaphysique* cartésienne montre précisément que tout objet renvoie au *cogito*, mais que le *cogito* renvoie à l'Être, et d'abord à son être. Le passage de la pensée à l'être, ou de la connaissance à l'être, consiste d'abord à tenir la connaissance pour une propriété de l'être. Il y a donc de l'inconnaissable dans la chose pensante. Descartes écrit au père Gibieuf, le 19 janvier 1642 : « Mais je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction : car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité »<sup>229</sup> Descartes déclarera en effet ne pas chercher ce qu'il est, mais ce qu'est celui qu'il connaît être (« je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être ») ; et se demandant si son être ne contient pas « ces mêmes choses, que je suppose d'être point parce qu'elles me sont inconnues », il répond « je n'en sais rien, je ne dispute pas maintenant de cela »<sup>230</sup>. L'être dépasse la pensée et la fonde, ce qui fait dire à Alquié, que « l'être du *cogito*,

---

de la science, il n'est pas possible de transgresser la limite que ce fondement lui impose. Les outils gnoséologiques de la science deviennent inutiles par rapport au fondement de la science. Autrement dit, les limites de la connaissance en peuvent être atteintes par la connaissance elle-même. Et pourtant elle les connaît d'une certaine manière, et c'est cette manière qui donne lieu au mode de connaissance qui ne soit pas de compréhension. Il y a par ailleurs une corrélation entre la dimension « reçue » de l'infini (puisque ma raison ne peut ni le construire ni le déterminer) et son incompréhensibilité. Relation qui ouvre à notre sens un espace de réflexion sur le lien entre la dimension de réceptivité et celle de l'incompréhensible. Or si l'ego est aussi réceptivité, en plus d'être une activité rationnelle, il y a en lui quelque chose d'incompréhensible, cet incompréhensible étant précisément sa limite, c'est-à-dire sa structure, ce qui fonde l'objectivité. Or si je connais l'ego, si je peux même le définir en ce sens que je suis une chose qui pense (ce qui renvoie à la tautologie énoncée), en réalité, je demeure incompréhensible à moi-même : de l'ego je ne pourrai jamais faire un objet de science, au contraire du moi empirique. Nous renvoyons aux développements de II, B.

<sup>229</sup> Au P. Gibieuf, 19 janvier 1642, AT-III-478

<sup>230</sup> *Méditation II*, A.T., IX, 21, l. 23-28



comme le sera plus tard Dieu est ‘conçu et non compris’, et que le *cogito* est métaphysique, et non objectif, en ce qu’il renvoie à l’incompréhensible. »<sup>231</sup>

Les *Méditations* nous élèvent à une réalité de plus en plus riche, le doute est un mode de la pensée, celle-ci est un mode de l’âme, et l’âme est mode de Dieu, en tant qu’elle est son idée plus qu’elle ne l’a ; mais la démarche cartésienne, au contraire de la démarche spinoziste, n’est pas d’accroissement, mais plutôt de séparation. Elle suppose en effet, au lieu d’une démarche continue, des changements de plan. Elle procède par opposition. Et quand elle arrive aux niveaux d’être les plus profonds, la pensée cesse de les *comprendre*. C’est pour cela que la chose qui pense peut être atteinte avec certitude sans être comprise pour autant. Pourquoi ? Parce que comprendre, c’est toujours objectiver et donc s’approprier<sup>232</sup>, c’est-à-dire cerner et dépasser, déterminer et posséder, com-prendre, et si l’esprit peut, en ce sens, comprendre la matière, il est clair qu’il ne peut s’objectiver lui-même. Son être n’est pas contenu dans la représentation. Obtenu par la mise en doute de l’être de l’objet, le cogito ne saurait présenter lui-même l’évidence d’un être objectif – même si dans l’ordre des essences, il est présenté comme tel, deuxième maillon de la chaîne, deuxième principe, principe objectif et fondement épistémologique. Mais sa fonction épistémologique ne résorbe en rien l’être du cogito en tant qu’il s’éprouve sans se connaître complètement. S’il est né de cette relation à l’Être qu’est le doute, il renvoie lui-même à l’être, et c’est pour cela que son être n’est pas une nature, mais un être métaphysique, un fondement. Ce qui confirme la thèse générale d’Alquié : « Aussi les Méditations ne sont-elles ni une logique, ni une pure théorie de la connaissance, ni une métaphysique systématique (c’est-à-dire objective), mais la découverte

---

<sup>231</sup> Alquié, *op. cit.* p. 183

<sup>232</sup> Certes on peut définir le « connaître » de la même façon ; l’usage que fait Descartes de la distinction de ces termes est parfois aléatoire, mais s’il ne distingue pas clairement concevoir et connaître, il les distingue de comprendre. Certes, cette distinction est plus complexe qu’il n’y paraît. Car si la métaphore de la montagne (cf. note 220) qu’on ne peut embrasser mais qu’on peut toucher permet de rendre compte de la différence entre connaître et comprendre, elle ne permet pas de rendre compte d’un autre type de comprendre, c’est-à-dire s’approprier mais d’une autre façon qu’en englobant et qu’en définissant. S’approprier au sens d’une pensée vivante, au sens presque psychologique et vulgaire qui définit la compréhension dans une distinction entre connaître des raisons et les comprendre. Autrement dit deux régimes de rationalité se distinguent là : et on le verra essentiellement à travers la pédagogie. Pour un élève, la distinction entre connaître et comprendre paraît évidente. Or la connaissance que l’on a de notre moi ne peut équivaloir à une connaissance scientifique, je ne peux être compris par moi-même, et pourtant, c’est bien en moi que je peux comprendre ce que ma pensée est capable de connaître. Toujours est-il qu’à ce stade, il importe essentiellement de s’en tenir à cette distinction connaître/comprendre, ce qui peut se faire à travers la différence entre les objets de ces actes : je connais les choses et les com-prends, je ne peux me comprendre moi-même, ce qui n’empêche que je me connaisse en une certaine mesure.

de la situation de l'homme par rapport à l'Être, situation qui définit l'essence même du *cogito*. »<sup>233</sup>

Pour autant, il y a déjà une distinction entre connaître et comprendre dans le *Discours*, qui ne recouvre pas cette distinction métaphysique qui sera essentiellement l'objet des *Méditations*.

Descartes en effet opère une distinction entre le connaître et le comprendre au sens d'une manière de philosopher, à tel point qu'il en fait la forme même de son ouvrage écrit à la première personne, le *Discours de la méthode*. S'il peut investir la différence entre *intelligere* et *comprehendere*<sup>234</sup> s'agissant de la connaissance de Dieu, c'est qu'il a d'abord fait de sa

---

<sup>233</sup> Alquié, *op. cit.* p. 184

<sup>234</sup> On sait que Descartes va s'opposer à la conception thomiste de Dieu par cette distinction qu'il fait entre *intelligere* et *comprehendere* : pour les thomistes, le problème pouvait ainsi s'exprimer : « comment penser et nommer Dieu quand le sujet connaissant dispose uniquement des sensations et du pouvoir d'abstraire. » (cf. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 1962, 4<sup>ème</sup> édition, 2<sup>ème</sup> tirage 1999, p. 214. Mais la connaissance de Dieu chez Descartes ne se fait point par abstraction à partir des sens : comme le dit bien Gouhier, « *abducere mentem a sensibus* ne signifie nullement extraire l'intelligible du sensible mais se détourner des choses sensibles pour se tourner vers l'esprit qui porte en soi les intelligibles. » (p. 210) L'infini est premier, parfaitement positif et ne s'atteint pas par une théologie négative. Pour autant, comment dire de l'idée de Dieu qu'elle est claire et distincte, si l'esprit fini ne peut par définition embrasser l'infini ? Descartes résout ainsi l'apparent paradoxe : « L'infini, en tant qu'infini (*infinitum, qua infinitum est*) n'est pas à la vérité compris (*nullo quidem modo comprehendendi*), mais néanmoins il est entendu (*intelligi*) : car entendre clairement et distinctement (*clare et distincte intelligere*) qu'une chose soit telle qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre (*clare intelligere*) qu'elle est infinie. » (*Réponses aux Ières Objections*, A.T., t. VII, p. 112, t. IX, p. 89) Une image permet de mieux entendre cette distinction : « ...de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne, mais non pas l'embrasser comme nous ferions d'un arbre. » (*Lettre à Mersenne*, 6 mai 1630, A.T., t. I, p. 152) C'est même le fait d'*intelligere* l'impossibilité de *comprehendere* qui fonde l'emploi du *clare et distincte* pour la connaissance de l'idée de Dieu. L'idée est claire et distincte dans la mesure même où elle pose une réalité au delà de toute représentation claire et distincte, ce qu'il confirme dans les *Réponses aux Ières Objections* : « Pour moi, toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être connu clairement et distinctement (*clare et distincte posse cognosci*), je n'ai jamais entendu parler que de cette connaissance finie et accommodée à la petite capacité de notre esprit. » (A.T., t. IX, p. 90, t. VII, p. 113-114) Ainsi peut-il écrire à Mersenne : « Nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions » (*Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, t. I, p. 145) La privation du savoir qui correspond à *comprehendere* n'entraîne pas celle du savoir qui correspond à *intelligere*, le *comprehendere* en tant que manque est la marque objective de notre finitude, l'*intelligere* est la reconnaissance de cette marque. Pour l'heure, il s'agit de déplacer cette distinction entre comprendre et connaître, vers la philosophie en acte de Descartes : philosopher c'est comprendre ce que l'on connaît, fonder c'est connaître ce que l'on ne

philosophie et plus encore de sa métaphysique, un chemin pour la compréhension plutôt que pour la simple connaissance<sup>235</sup>. Pas de connaissance sans compréhension, sans ressaisie subjective et éprouvée de la connaissance, la preuve en est cette écriture à la première personne qui investit chaque étape du parcours. C'est ce que nous allons tâcher de démontrer ici.

Descartes engage en effet une nouvelle pédagogie, qu'il oppose à la pédagogie et à l'enseignement de La Flèche, puisqu'il s'agit bien ici de faire comprendre, c'est-à-dire d'inviter à l'expérience, et non d'afficher un savoir à apprendre par cœur, voire à connaître. Le fait est qu'il déroule un chemin, et non un résultat, et que la philosophie, chez Descartes, sera bien chemin : non seulement la forme de ses œuvres principales que sont le *Discours* et les *Méditations* seront des cheminements, mais encore, sa philosophie en mouvement est une philosophie qui ne se peut faire que dans le temps, dès lors que les débuts et commencements ne sont pas annulés par la suite, dès lors que le je est divisé en moi et en je puis en « je-objet » ou « je qui s'affecte » et en « je-sujet » « le je volontaire », dès lors que l'enfance est une catégorie épistémique en plus d'être un âge de la vie, dès lors que la découverte du cogito ne modifie pas le passé mais lui confère un sens nouveau (au sens littéral du terme, une orientation), dès lors enfin que pour méditer, il faut d'abord vivre, et que méditer, c'est vivre, puisque selon la dernière maxime de la morale par provision, « je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure ; et, sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité... »<sup>236</sup> et il ajoute « suivant la méthode que je m'étais prescrite »<sup>237</sup> : il s'agit là encore d'un chemin (*methodos*), mais d'un chemin imposé par l'esprit : la méthode comme règles universelles (dont le modèle premier sont les *Regulae*) et les *Méditations* comme méthode se fondant elle-même, seront deux cheminements différents, l'un est structure, jalons, balises, l'autre c'est le voyageur qui avance selon les mêmes jalons tout en les transcendant, et fait de

---

comprend pas, et comprendre qu'on ne comprend pas est l'épreuve même à la fois de l'idée de Dieu et de notre finitude, autrement dit le lieu du fondement.

<sup>235</sup> Ce qui justifie le choix de la « fable » : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire la raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. » A.T. VI, p. 4

<sup>236</sup> *Discours de la méthode M*, A.T. VI, 27

<sup>237</sup> *ibid*, l. 11-12

son parcours le chemin pour les autres. Ainsi, la philosophie cartésienne recouvre les différents tracés, dans lesquels le sujet se découvre des modalités différentes.

Dès lors, il va falloir nous interroger sur le statut de ces différentes modalités que se découvre le je. Dire je, ce n'est pas nécessairement parler d'un sujet tout-puissant, et sans doute est-ce là le malentendu dans lequel s'est plongée l'histoire de la philosophie après Descartes, critiquant chez lui cette « egologie », jusqu'à, pour certains débouter le je de toutes ses prétentions. Or le je de Descartes est bien plus modeste qu'il n'y paraît. Le premier indice de cette modestie est le rapport au temps, dont le soubassement est l'acceptation de sa propre finitude. Laquelle se double d'une pensée de la mort, certes peu présente en terme de volume dans le corpus, sinon dans la correspondance, et qui montre qu'à la finitude s'adjoint une conscience de la temporalité : la finitude n'est pas nécessairement liée à la conscience de la temporalité, elle est rapport au monde fondé sur sa propre limite, mais cette limite se déploie aussi dans la nécessaire diachronie de la pensée, et l'idée d'un chemin, dont la finalité redessine le parcours. C'est en cela qu'elle contrecarre toutes les tentations systémiques. Une philosophie à la première personne, est une philosophie de l'être dans le temps. Certes, l'âme peut bien être immortelle, la philosophie de Descartes étant une métaphysique de l'épreuve, elle peut certes atteindre une forme d'éternité, mais toujours dans le temps. Expérience de la finitude et immortalité de l'âme, mais d'une âme qui ne sera plus tout à fait *la mienne*. C'est ce que nous allons nous attacher à montrer à travers la double lecture du *Discours* et des *Méditations*.

### **B.2.2. Les différents je du Discours correspondant aux différentes temporalités**

Nous pouvons à première vue énumérer les différents statuts du je dans le *Discours* :

Le moi raconté, dominé par le mode déceptif. Nous l'inscrivons dans la catégorie du moi empirique.

Le je qui raconte, qui appartient au « je-sujet ».

Le je qui décide, qui appartient lui aussi voire plus encore à la catégorie « je-sujet »

Le je garant de la science.

Le cogito, qui appartient à la double catégorie « sujet-objet », terminologie que nous avons choisie et justifiée à travers la succincte lecture de l'interprétation de Marion.

Enfin ce que nous appelons l'ego et qui s'identifie au cogito, articulant en lui les deux dimensions du je-sujet et du je-objet, autrement dit du je actif et du je passif, du je qui s'affecte, l'auto-affection requérant la double dimension d'activité et de passivité.

Si nous avons posé que la philosophie cartésienne ne pouvait être ressaisie par aucune dialectique qui ferait du je un moment de sa propre vérité, il est néanmoins dans son œuvre des amorces de mouvement dialectique, mais qui ne se résolvent pas. L'une de ces dialectiques est celle qui met en mouvement ces deux statuts du je que nous avons appelé « moi empirique » ou « ego transcendant », et « je-sujet ». Leur sont inhérentes deux modalités du temps. C'est ce que nous allons voir ici.

Si le premier paragraphe du *Discours de la méthode* traite de façon générale du bon sens et de ce qui différencie les hommes, tous également pourvus de raison mais ne la conduisant pas de même, le « je » de Descartes n'apparaît pas encore. Il est donc question du chemin, avant même que le je n'entre en scène. C'est au deuxième paragraphe que le moi surgit, et une première distinction entre le je et son esprit, « Pour moi, je n'ai jamais présumé que *mon* esprit fut en rien plus parfait que ceux du commun... »<sup>238</sup>, comme si l'esprit appartenait au je, alors que nous verrons que c'est plutôt le je qui appartient à l'esprit, ou que l'esprit s'incarne dans un je, qu'il n'est pas d'esprit sans je ni de je sans esprit : le lien entre pensée et être étant du mode principal à sa substance, nous ne pouvons les concevoir l'un sans l'autre, puisque c'est par le mode que l'on connaît la substance. Sauf que je est un peu plus qu'esprit, puisqu'il est corps, et avant que d'être corps, ce je est individué, récupérant de surcroît une modalité que la scolastique attribuait au corps : la perception. Dès lors que l'esprit sent, l'esprit est bien celui d'un moi individué, qui a ou qui est corps, même si l'on suppose avec Descartes que l'esprit sent, même s'il n'y a aucun corps.

Le récit commence véritablement au troisième paragraphe : « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance,

---

<sup>238</sup> *Discours de la méthode*, A.T., VI, p. 2. C'est nous qui soulignons.

et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie pourront permettre d'atteindre »<sup>239</sup>. Nous avons ici tous les éléments que nous cherchons à mettre en place : la datation, « dès ma jeunesse », qui va nous servir de repère pour une certaine temporalité, laquelle sera chronologique ; en « certains chemins » où l'on retrouve cette récurrence de la métaphore, qui à force d'être reprise est à entendre littéralement. Enfin plusieurs niveaux de temps structurent la phrase : il y a le je du présent, celui qui écrit, et qui ne craint pas de dire, même si ce qu'il va dire, il l'atténue par un « je pense » - où l'on voit que tout est ressaisi par la pensée, y compris quand c'est l'effet de rhétorique qui l'impose ! – il l'atténue aussi par cette question d'heur ou de chance, et enfin par la formule pronominale « m'être rencontré » qui accentue la passivité du je, laquelle passivité, mise en exergue par un choix stylistique, est aussi contrebalancée par « j'ai formé une méthode ». Cette entrée en matière est exemplaire non seulement de la forme du texte cartésien, mais encore de son esprit : de la passivité surgit l'activité. Du doute encombrant, surgira le doute méthodique. De la déception, surgira la décision de fonder les sciences. Mais l'inverse est aussi vrai : de l'activité surgit la passivité, le paradigme en étant le doute volontaire qui donne lieu à l'évidence subite et subie – par définition, du je pense je suis. Et si l'on approfondit, de cette décision qui est la marque de la volonté voire du volontarisme cartésien de mettre en doute l'ensemble du réel, surgira l'évidence d'une existence, mais d'une existence finie. La toute puissante volonté butera contre la finitude que le sujet expérimente en lui en même temps qu'il découvre l'idée de Dieu. Pour le moment, il s'agit de souligner cette structure formelle qui n'est pas anodine chez le philosophe. On la retrouvera dans les textes les plus cruciaux, et notamment dans les *Méditations*. Il y a là de la rhétorique, nous l'avons dit, voire une scénarisation, une dramatisation de l'histoire. Jouent ensemble modestie et confiance en soi, laquelle s'assortit pourtant d'une méfiance généralisée. Les contraires s'épaulent, alternent, et parfois font chemin de concert. Encore une fois, il n'y a pas de résolution du conflit, de dépassement dans le mouvement dialectique. Mais tout au moins y a-t-il côte à côte le je et le moi, la passivité et l'activité, la volonté et une certaine inertie, *l'habitus* et la décision... Ainsi pour reprendre la phrase qui inaugure le troisième paragraphe du *Discours*, Descartes dit avoir eu de la chance de s'être retrouvé (par hasard ?) dans certains chemins : or ce sont ces chemins qui ont conduit Descartes à des considérations et des maximes. Les chemins sont ici sujet, et il est vrai qu'à cette époque (il ne s'agit pas ici de dater, mais bien de parler d'une certaine catégorie épistémique), le je de Descartes

---

<sup>239</sup> A.T., VI, 3, l. 3-11

sommeillait dans un moi fait des circonstances et de l'enseignement dont il fut l'objet. Comment identifier ces chemins ? Le collège La Flèche ? Les voyages et les cours ? Le Descartes du *Discours* ne va-t-il pas précisément remettre ces chemins là en cause ? Oui et non. Ils ont été nécessaires bien qu'insuffisants. Et à un certain égard, la déception qui s'en est suivie fut l'aiguillon du jeune Descartes. C'est que pour penser, il faut qu'il y ait rupture. Rupture dans le cours des choses, rupture dans la chronologie. Il est une passion philosophique qui fait rupture, elle s'appelle l'étonnement, son pendant négatif est la déception. Du négatif pénètre une chronologie linéaire, et introduit l'authentique temporalité. N'est-ce pas après tout l'accident qui participe de la conscience du temps ? N'est-ce pas ce qui fait rupture dans le *silence des organes*<sup>240</sup> qui fait que l'on perçoit le corps (le moi corporel), de la même manière que *ce qui fait rupture dans la parole fait que l'on entend*.<sup>241</sup> ? Chez Descartes, ce sera la déception qui se substituera à l'accident. Déception précédée de l'admiration. La déception va entraîner un autre type de conscience, conscience réflexive et négative, ou conscience du négatif, qui se superpose à la conscience immédiate. Dès lors, deux temporalités se mettent en place : la linéaire, la chronologique, et la temporalité de l'esprit qui ressaisit le temps de l'individu pour lui soumettre un nouvel ordre, mais sans pouvoir pour autant s'en extraire totalement. Alors oui, ces chemins vont en effet l'amener à des considérations et des maximes. Il nous faudra revenir sur le motif de la déception. Il dit en tout état de cause une première séparation avec les autres et avec le monde, une mise à distance : moteur de recherche, quête du fondement, de l'assurance, dont les occurrences sont si nombreuses dans l'œuvre de Descartes qu'on ne les compte plus, mais aussi trahison. Il ne s'agit pas ici de pencher vers la psychologisation de la philosophie cartésienne, mais cette idée de trahison, de perte de confiance, de méfiance, bientôt de misanthropie, est fondamentale pour comprendre l'ambivalence de l'homme *et* de l'œuvre, à l'égard du monde. Ambivalence que l'on retrouve dans la double structure du je sujet-moi empirique. Celui qui est déçu, c'est le moi empirique, mais cette déception prendra le visage du grand Deceptor, qui attaquera les certitudes dernières du je : on se déplacera alors vers le couple précédemment mis en place « je sujet »-« je objet » : être déçu être trompé, c'est être affecté, y compris au moment même où le je se sera délesté de tout ce qui pouvait s'attacher au moi : ainsi si le moi empirique fut déçu, c'est bien le je qui sera à son tour pris et reconnu tel au cœur de la déception métaphysique. Cette déception permettra au fondement de surgir, je

---

<sup>240</sup> L'expression fameuse est de Claude Bernard

<sup>241</sup> Cf. Daniel Lemler, *répondre de sa parole*, éditions érès, Arcanes, collection « Hypothèses », 2011, p. 78

pense je suis, tel le héros glorieux qui s'affirme au paroxysme du tragique, mais originellement entaché de réceptivité.

Son inquiétude n'est pas pensée, nulle solution à cela, sinon ce que va mettre en place le je sujet : la conquête du fondement. C'est qu'au delà d'un conflit oedipien, d'une inquiétude primaire, quasi originelle, liée à la mort précoce de la mère donnant naissance au frère, Descartes exprime l'inquiétude d'un siècle. Certes, il laissera à Pascal le tragique. Il n'en est pas dépourvu pour autant, même s'il opte pour la philosophie heureuse. Cette option est une décision<sup>242</sup>. Tant de volontarisme indique la profondeur de l'angoisse. Néanmoins, de la décision naît une habitude, et cette habitude deviendra vie philosophique, vie philosophée, et d'une certaine manière plénitude.

Ces chemins que seront ceux de la déception, ce sont aussi les chemins des autres. C'est donc dans la négation des autres, la mise à distance de l'enseignement et des mœurs découverts lors de voyages, des autres donc sous tous leurs visages, qu'il va tracer son chemin propre. On emprunte toujours les chemins des autres, pour commencer, et l'on voit ici à quel point le commencement est précieux, et ne sera point annulé par la méthode qui en naît. La vie l'a amené à des considérations et des maximes : les considérations sont négatives, mais encore une fois, c'est de la négativité que le sujet commence à penser, quant aux maximes, elles prennent en compte l'incertitude des choses. De cela, il va tirer « une méthode », il faut opposer le singulier au pluriel des « chemins » : chemins de hasard, chemins de fortune, qui le conduisent à un point de jonction, un carrefour, d'où partira le chemin par lui tracé : cette méthode qu'il forme. Il n'est plus ici question du négatif, mais bien d'une construction du sujet. Et ce sujet a trouvé le moyen de construire et d'engranger le plus grand nombre de connaissances possibles eu égard à la courte durée de la vie. Clairement ici s'opposent la limitation de l'esprit et la volonté conquérante du je : la dualité s'exprime dès ces premières lignes du *Discours* : l'esprit est fini, le je prend en compte cette finitude, l'esprit est médiocre, le je pallie ce défaut par la formation d'une méthode qui lui permettra d'aller plus vite et plus loin que s'il avait suivi les autres chemins, ou les chemins des autres.

Car le « plus haut point » est relatif, et la finitude n'est pas de son fait. Ce qu'il peut, en revanche, c'est augmenter par degrés sa connaissance : par degrés, c'est bien qu'il considère

---

<sup>242</sup> Ce que William James appelle l'option vivante, laquelle si elle relève d'une décision en tant que telle non fondée, en s'accomplissant crée du réel. On pourrait l'appeler option performative. Cf. William James, *La volonté de croire*, Les Empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, septembre 2005.



qu'une connaissance ne se peut acquérir que dans le temps, et que l'esprit est bien inféodé à cette temporalité.

Ainsi est exposé le programme du *Discours de la méthode* : quels sont les chemins empruntés, qui ont mené au seul chemin possible, à savoir celui de la méthode, qui entend substituer à n'importe quel autre ordre, mais essentiellement à l'ordre de la vie, l'ordre de l'esprit. Il importe dès maintenant d'ajouter que cette substitution n'en est pas à proprement parler une : et que pour user de la méthode, le jeune Descartes aura à s'entraîner. Autrement dit, s'agissant même de la méthode qui est une temporalité purement imposée par l'esprit et les lois de l'entendement, il faudra qu'elle s'inscrive dans l'habitude, et acquière à sa façon une forme d'inertie, voire de passivité<sup>243</sup>. Au moment même où l'esprit reprendra la main sur le cours des choses par l'ordre qu'il tend à leur imposer, il lui faudra néanmoins prendre en compte l'épaisseur du temps, et la nécessité d'une temporalisation de la connaissance. C'est que chez Descartes, il n'est pas de pur esprit, celui-ci est toujours déjà incarné. Il a une histoire, et il doit se faire histoire pour devenir connaissant. C'est dans ces différents temps que se disent les différents statuts du je :

a) Le moi d'avant, celui que les chemins ont porté, le jeune Descartes, qui a subi ces chemins, et malgré tout, d'un geste décisif a transformé cette soumission première aux choses, au monde, aux cheminements que nous empruntons malgré nous, en une action, laquelle action se propose précisément de dessiner un autre chemin.

b) Le Descartes qui a écrit le *Discours*, et donc celui qui nous présente son propos : « j'en ai déjà recueilli de tels fruits (...) je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l'avenir... »<sup>244</sup>

Le chemin a déjà été parcouru : et les résultats sont là. Dès lors, il peut revenir en arrière et ressaisir le mouvement qui l'a mené du collège La Flèche, à la méthode puis à la découverte du cogito : ce mouvement, c'est son histoire, ou plus précisément l'histoire de son esprit. Ou plus précisément encore, l'histoire de chemins qui convergent vers un seul et même chemin. Le moi dont il sera question dans la quatrième partie du *Discours* puis dans les *Méditations*,

---

<sup>243</sup> *DM*, 2<sup>ème</sup> partie : « ...et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps-là, qu'en faisant *amas* de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements, et en *m'exerçant toujours* en la méthode que je m'étais prescrite, afin de *m'y affermir de plus en plus*. » A.T., IV, 22, l. 8-15 (c'est nous qui soulignons).

<sup>244</sup> *DM* A.T., IV, 3, l. 11-21

avant que d'être une chose qui pense, est une chose qui vit, qui s'incarne, qui se trompe, qui est déçue, et qui peu à peu laisse place au sujet. Oserait-on parler d'individuation de l'esprit, en faisant référence au processus d'individuation qui consiste précisément à réussir un certain nombre de séparations, et d'objet à devenir sujet ? C'est que Descartes a par nature, accéléré la séparation d'avec le monde : « je tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance plutôt que vers celui de la présomption »<sup>245</sup>. La confiance au monde a été entamée, chez ce jeune scientifique qui était pourtant porté par un enthousiasme éperdu pour les progrès en science, en médecine, en morale ! La confiance au monde a été entamée, parce que dès les années 1630, tandis qu'il élabore la création des vérités éternelles, il a compris que la confiance équivalait à une croyance<sup>246</sup> : croyance en l'existence des choses, croyance empiriste, croyance réaliste, croyance en nos sens, croyance en un rapport spontané et immédiat au monde. Descartes ne veut pas croire, il désire juste connaître. Or il a identifié l'origine de la croyance, et de la confiance : cette origine, c'est l'enfance. Et l'enfance perdure tout au long de la vie. Ainsi, le temps revient au premier plan, en tant que catégorie épistémologique, mais aussi en tant que sédimentation, épaisseur, *habitus*, inertie, autant de temporalisations d'un certain rapport au monde fait d'une confusion entre le corps et l'esprit. Sortir de l'enfance prend du temps. Mais sortir de l'enfance, c'est précisément le processus de connaissance, qu'on peut réduire à deux principes : analyser et porter son attention sur. Sortir de l'enfance, sortir de l'immédiat, sortir du chemin tracé par les autres, tel sera l'objet de la méthode. Car sortir de l'enfance, c'est avant tout chez Descartes un projet scientifique, et non métaphysique.

On peut donc se demander comment d'une entreprise de fondation des sciences, on en est arrivé au récit d'une vie. Certes, Descartes ne propose cet écrit « que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable »<sup>247</sup>. Ce sera l'objet de notre conclusion, où nous tâcherons de transformer le statut restrictif du « que » en un espace de création philosophique et de création identitaire. En l'occurrence, cette histoire est la sienne. Le premier niveau de lecture de cette « restriction » ou de ce déplacement renvoie à une méthode déjà utilisée par Descartes en science : la mise à distance par le « que » et par l'idée de « fable », est un procédé déjà bien connu, c'est ainsi qu'il invente un monde pour mieux le comprendre, éloignant les préjugés naturels et les tentations de projection inhérente à l'esprit qui habite le monde. Il en sera de même du corps machine, rien de mieux qu'un artifice pour

---

<sup>245</sup> *ibid.*, l. 13-15

<sup>246</sup> Cf. plus loin les conséquences de cette découverte, et ce que recèle la croyance.

<sup>247</sup> *DM A.T.*, VI, 4, l. 14-15

distinguer le corps propre du corps réduit à son mécanisme. Le détour est une stratégie épistémologique qui met en garde contre le rapport immédiat aux choses. Mais son histoire n'est pas un détour puisque c'est bien la sienne. Détour par sa singularité pour accéder à un universel ? Certes. Mais on voit bien ici qu'il ne s'agit pas seulement d'un détour, et qu'il y a nécessité entre le projet philosophique de faire comprendre et l'écriture à la première personne. C'est qu'encore une fois la pensée est ici incarnée en tant qu'elle est en acte. Cette incarnation particulière – ici individuation – est dès lors peut-être un détour, mais le détour semble la voie même de la vérité philosophique. Car le chemin n'est pas pré-philosophique, et le je ne peut se dire sans s'incarner. C'est précisément là ce que Descartes nous apprend : pas de philosophie sans incarnation – pour le moment nous considérons indifféremment incarnation et individuation même s'il va de soi que ces deux concepts se différencieront radicalement ; nous utilisons aussi ces deux termes dans leur sens métaphorique comme dans leur sens littéral –. L'unité du corps et de l'âme est première chronologiquement et va décider du chemin de dégagement, ou de dissociation, après un engagement dans le monde, qui vaut indifférenciation avec ce monde. Mais ce dégagement du corps nécessite un engagement total : *l'incarnation* dans cette histoire ou cette fable, mène à l'incarnation d'un esprit, non pas au sens où il loge dans un corps, mais dans le sens où il est fait de cette « histoire » tout en la transcendant et en la mettant de côté pour se fonder lui-même.

C'est aussi rappeler à quel point la philosophie est engagée, est vie, et surtout déborde la connaissance et les simples processus d'apprentissage, la philosophie est incarnation parce qu'elle est fondation, et que cette fondation passera désormais par l'expérience. De même que la vérité sera validée par l'évidence. Si le je est le garant de la vérité, si par le je, Dieu est montré, alors le je n'est pas une structure vide, mais bien le lieu d'une épreuve.

## ***C. Contre la simplification foucauldienne : la complexité du je et son épaisseur. Identité et jeux de temporalité.***

### **C.1. Connaître et comprendre : la décision foucauldienne d'identifier ces procédures de pensée.**

A partir de là, nous voudrions soumettre à discussion l'hypothèse foucauldienne d'un sujet connaissant, la connaissance étant entendue comme un rapport à l'objet qui n'altère pas le sujet, ne l'affecte pas. A l'encontre de cette interprétation, nous voudrions montrer, sur la base de ce que nous avons établi, que le sujet entre dans une dialectique avec lui-même comme objet (dialectique je/moi), qui ne peut faire abstraction de la temporalité qui lui est propre, dialectique qui l'affecte et l'altère. La distinction entre le je-sujet et le moi empirique peut aussi s'exprimer en distinction entre sujet et individu -, distinction manifestée par Foucault dans *l'Herméneutique du sujet*, dès son premier cours, celui du 6 janvier 1982<sup>248</sup>. Pour Foucault, le moment cartésien qui inaugure la modernité et avec elle le rapport du sujet à la vérité, se caractérise par la connaissance. Autrement dit, l'accès du sujet à la vérité ne transforme ni n'altère le sujet. La connaissance exige certes quelques conditions, dont aucune ne relève de la spiritualité. Des conditions internes : conditions formelles et objectives, comme le sont les règles formelles de la méthode. Et conditions externes, notamment « il ne faut pas être fou pour connaître la vérité », conditions culturelles, il faut avoir fait des études, avoir une formation (on peut d'emblée mettre en question ces conditions chez Descartes qui se méfie tant de l'érudition, de la culture et des petits maîtres), conditions morales (« il ne faut pas tromper son monde ») : autant de conditions qui ne concernent pas le sujet dans son être. Elles ne concernent, dit Foucault, « que l'individu dans son existence concrète »<sup>249</sup> et non la structure du sujet en tant que tel. Peut-être songe-t-il, outre la méthode comme voie d'accès à la vérité, à la tentation d'une « langue universelle », dont Mersenne avait soumis à Descartes, les principaux articles<sup>250</sup>, et qui semble paradigmatique de cette réduction à la simple connaissance en tant que procédure de penser, à laquelle Foucault voudrait renvoyer Descartes. Langue universelle qui a pu faire penser à un art combinatoire, tel que Leibniz l'élaborera, ou encore à la Caractéristique universelle, qui est la perfection de la logique, et fait de l'entendement une machine à raisonner. Nous voudrions nous arrêter sur cette hypothèse, qui inscrit la réflexion foucauldienne dans la perspective du projet de langue universelle. Il ne s'agit là que d'un aspect de cette réflexion, avec laquelle nous entendons engager une discussion qui se prolongera tout au long de ce mémoire.

Certes Descartes ne juge pas le projet d'une langue universelle irréalisable, mais d'abord, « l'usage » d'une telle langue présupposerait « de grands changements » dans l'humanité : il

---

<sup>248</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 19-20, Seuil-Gallimard, Hautes Etudes, mars 2001

<sup>249</sup> *Ibid*, p. 19

<sup>250</sup> Lettre à Mersenne, 20 novembre 1629, A.T., t. 1, p. 76 et sq. Cf. là dessus les remarques de Sirven, in *Les Années d'apprentissage de Descartes*, Vrin, Paris, 1928 p. 134 et sq.

faudrait en effet que « tout le monde ne fût qu'un paradis terrestre » ; par ailleurs, l'invention d'une telle langue « dépend de la vraie philosophie », c'est-à-dire de la philosophie cartésienne. Pour ce faire, il faudrait « dénombrer toutes les pensées des hommes et les mettre par ordre », distinguer au préalable « les idées simples qui sont en l'imagination des hommes », « desquelles se compose tout ce qu'ils pensent »<sup>251</sup>. A ces « idées simples »<sup>252</sup> ou « natures simples », pour reprendre le terme des *Regulae*, correspondraient des mots « primitifs ». Et « l'ordre » par lequel on les composerait, serait le même que celui qui préside à la formation des nombres. Pour autant, il n'est point certain qu'on puisse constituer sur ces bases un calcul proprement dit : ce qui supposerait que les relations entre les éléments des composés peuvent elles-mêmes être réduites à un petit nombre d'axiomes simples. Or, si Descartes a souvent tenté de « dénombrer toutes les notions simples qui composent nos pensées »<sup>253</sup>, il juge impossible et non souhaitable de dénombrer les relations fondamentales qui les lient, et qui constituent donc les « vérités »<sup>254</sup>. Si l'insuffisante détermination du sens des mots empêche parfois la compréhension, une langue universelle qui pallierait ce défaut, serait certes fort utile : néanmoins, elle ne semble en rien être un instrument de découverte, ni une « combinatoire » susceptible de remplacer le travail de la pensée vivante. Une combinatoire fait fi du temps. Or la pensée ne fait pas que calculer, elle cherche, elle tâtonne, et surtout elle s'expérimente. C'est d'ailleurs ce que Leibniz reprochera à Descartes : sa méthode est vide, et Descartes ne nous explique pas comment nous y prendre, « Les quatre règles cartésiennes de la méthode, je ne vois pas ce qu'elles ont de propre à Descartes. Et je suis bien près de dire qu'elles sont semblables au précepte de je ne sais quel chimiste : prenez ce qu'il faut et procédez comme il faut, vous obtiendrez ce que vous souhaitez. Les cartésiens se trompent, lorsqu'ils pensent tenir la méthode ou l'art d'inventer de Descartes dans ses écrits, puisqu'il dit lui-même, quelque part dans ses *Lettres*, qu'il l'a dissimulée et qu'il n'a pas écrit une méthode, mais sur la méthode, et qu'il proteste qu'il a voulu donner seulement des essais. Et, même s'il ne l'avait pas dit, la chose parlerait d'elle-même: et il n'y a pas d'autre explication de ce que tant d'hommes [i.e. les cartésiens] n'ont fait aucune découverte

---

<sup>251</sup> Lettre à Mersenne, 20 novembre 1629, AT I, p. 76-82

<sup>252</sup> *Idem.*, p. 81

<sup>253</sup> *Principes* I, 47 ; lettre à Elisabeth, 21 mai 1643, et *Regulae*, Reg. 12.

<sup>254</sup> *Principes* I, 49 : « que les vérités ne peuvent ainsi être dénombrées, et qu'il n'en est pas besoin... Il y en a un si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer ; mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les avoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles ».

d'importance »<sup>255</sup>. Leibniz aurait attendu un art combinatoire<sup>256</sup>, ce dont précisément Descartes ne se préoccupe guère. La méthode n'est pas une méthode pour se dispenser d'être intelligent : *l'ingenium*, que l'on traduit par esprit, se distingue justement du *bona mens*, et même du *mens*. La faculté de voir ou bon sens se trouve en chacun d'entre nous, mais certains hommes sont plus capables d'accéder au vrai. *L'ingenium* engage tout autre chose que les seules conditions d'accès au vrai, dans la mesure où son autonomie à l'endroit du *mens* est illusoire, or la *mens* est aussi liberté, capable de mettre en doute *l'ingenium* lui-même.

Aussi notre thèse va-t-elle précisément à l'encontre de l'assertion foucauldienne, et ce, pour d'autres raisons que le simple abandon d'une langue universelle – laquelle en effet aurait pu donner raison à Foucault – et nous verrons que Foucault lui-même remet en cause cette première approche. Pour le moment, il nous importe de distinguer l'individu et l'être du sujet. Ou d'interroger chez Descartes cette dualité qui n'en est peut-être pas une. Car si Descartes « met en scène » son moi d'individu, il dit bien, et là, le détour trouve toute son importance,

---

<sup>255</sup> Leibniz à Swelingius, in GP, vol. IV, p. 329-330 : « *Quatuor Cartesianae methodi Regulae [...] non video quid habeant Cartesio proprium. Et parum abest ut dicam similes praecepto Chemici nescio cujus : Sume quod debes et operare quod debes, et habebis quod optas. [...] falluntur Cartesiani, qui se Cartesii Methodum seu inveniendi artem in scriptis ejus tenere putant, cum ipse alicubi in Epistolis suppressam a se fateatur nec Methodum sese, sed de Methodo scribere, ac specimina tantum dare voluisse protestet. Et nisi dixisset ille, res ipsa clamaret, neque enim alia causa est, cum tot viri [...] nihil alicujus momenti reperire potuerint.* »

<sup>256</sup> Cf. l'une des définitions de l'art d'inventer que Leibniz propose : « De l'art d'inventer, c'est-à-dire d'un fil palpable pour conduire la recherche, et de l'espèce combinatoire et de l'espèce analytique de cet art, grâce auxquelles on peut fonder les sciences ou certaines de leurs portions, soit avec exactitude, soit par provision avec autant d'exactitude que possible, mais aussi résoudre des problèmes isolés, de sorte qu'on ait le moins possible besoin d'assumer d'autres connaissances venues de l'extérieur, et que chacun puisse non seulement comprendre, mais aussi, s'il en a besoin, inventer par lui-même tout ce qu'un autre homme, doué d'un génie si grand qu'il soit, a déjà trouvé à partir des mêmes données non par hasard mais par raison, ou de ce qu'il trouvera jamais dans les siècles futurs par un raisonnement qui ne soit pas trop long. Et de la méthode pour établir des expériences, qui servent à suppléer ce qui manque aux données », *Initia et specimina scientiae generalis*, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, C. I. Gerhardt éd., Berlin, 7 vol., réimpr. Hildesheim, 1961 (par la suite GP), vol. VII, p. 57 : « *De arte Inveniendi, seu filo palpabili regendae inquisitionis ejusque artis speciebus Combinatoria et Analytica, quibus scientiae earumve portiones vel exacte vel quoad licet provisionaliter condi, tum etiam separata problemata ita solvi possint, ut aliis notitiis forinsecus assumtis quam minimum sit opus, et ut quisque non tantum intelligere, sed et si opus est invenire per se possit, quaecunque alius quantocunque ingenio praeditus ex iisdem datis non casu sed ratione vel jam invenit vel unquam futuris seculis ratiocinatione non nimis prolixa sit inventurus. Et de Methodo Experimenta instituendi, ut serviant ad supplenda quae datis desunt.* »

que ce n'est qu'une histoire qu'il faut considérer comme une fable. Inscire l'existence concrète et individuelle dans le statut de fable, c'est d'emblée lui retirer l'importance qu'elle pourrait revêtir du point de vue de la vérité. Et pourtant, c'est cette inscription d'une existence concrète qui fait du *Discours de la méthode* un nouveau genre de philosophie. Nous revenons sur cette idée fondamentale que nous n'avons pas fini d'explorer : l'incarnation. Là où Descartes résiste, c'est que le je demeure le point d'attache des pensées, ou tout au moins leur lieu de passage, là où elles accèdent à la conscience. Mais chez Descartes, c'est précisément parce que l'esprit est incarné, chemine, a une histoire, qu'il va parvenir à lui-même puis à Dieu – certes à travers un parcours guidé, volontaire, élaboré par la pensée – mais qui le fait accéder à l'être : à ce qu'il est en tant que sujet, à la double dimension volonté-réceptivité, activité-passivité, ce que nous nommons dans ce cadre sujet-objet (dualité inhérente au sujet dégagé du moi empirique), et non plus à ce qu'il fait, à ce qu'il ne maîtrise plus, mais qu'il expérimente. La science chez Descartes mène au souci de soi, et la morale sera la compréhension de cet accès à l'être : non seulement la compréhension, mais l'expression, le retour au monde, forcément différent, depuis le cogito. Si la lecture foucauldienne peut effectivement s'appliquer au « je » du *Discours*, il nous semble néanmoins, comme nous allons le voir, que le « je » des Méditations doit mobiliser d'autres hypothèses d'interprétation, qui nous conduisent à nouveau vers la question de l'exercice spirituel.

A cet égard il est intéressant de rappeler que l'entreprise cartésienne est un défi au scepticisme, scepticisme dont il emprunte la voie pour la radicaliser, et qu'il surmonte par l'épreuve d'un doute qui le transforme.

### **C.1.1. Premier commencement : le doute, structure vide ou transformation de soi ?**

Descartes, le doute et les exercices spirituels : Exercices spirituels et transformation de soi par la pratique philosophique (la relation de Descartes au scepticisme et au stoïcisme).

La méthode comme commencement ou comme transformation de soi ?

#### **REVOIR TOUTE CETTE SOUS-PARTIE**

La seule école qui semble faire exception à la pratique antique de ce que Pierre Hadot nomme « exercices spirituels »<sup>257</sup>, comme travail d'élargissement de la conscience

---

<sup>257</sup> Dans un article repris dans *Anthropologie de la Grèce antique* (1968) (2<sup>ème</sup> édition, 1982, p. 252), Hadot explique que l'expression « exercices spirituels » lui a été inspirée par l'article de Jean Wahl, « La poésie comme exercice spirituel », paru dans *Poésie, pensée, perception* (Calmann-Lévy 1948) puis par le livre d'Elisabeth Brisson, *Le sacre du musicien, la*

individuelle vers une conscience cosmique est l'école sceptique. Or, l'adversaire privilégié de Descartes est précisément le scepticisme, qui connaît un renouveau dans les cercles philosophiques de l'époque.

Se démarquant du scepticisme, tout en usant de son arme propre – le doute et la suspension du jugement – Descartes propose pourtant une « méditation », qui sous certains aspects, s'apparente à l'exercice spirituel, en tant qu'elle engage toute une pratique et une transformation de soi en son être. On peut se demander si Descartes ne renoue pas avec une certaine pratique de l'exercice spirituel, précisément en radicalisant la démarche sceptique, qui s'en tenant à la seule suspension du jugement, ne conduit pas à proprement parler l'exercice spirituel à la transformation de soi.

Pour comprendre la démarche cartésienne dans le *Discours de la méthode*, puis dans les *Méditations*, il faut d'abord se rappeler le contexte de l'époque. Le scepticisme renaît autour des années 1500, sous l'influence de différents facteurs : d'abord et au premier chef en raison de la redécouverte, à cette époque, de l'Antiquité ; mais on doit aussi évoquer la crise religieuse provoquée par la Réforme, dont l'un des principaux aspects est l'opposition de Luther à l'autorité absolue du Pape en matière de vérité religieuse. A cette autorité absolue, il oppose la conscience individuelle, et l'idée suivant laquelle tous les chrétiens ont, individuellement, les moyens de discerner les vérités religieuses. C'est donc la question du critère – en l'occurrence de la vérité religieuse – qui ressurgit sous l'influence de Luther – question du critère qui est au cœur, on va le voir, de la philosophie sceptique pyrrhonienne. Est vrai, affirme Luther, ce que la conscience est obligée de croire en lisant l'Écriture sainte (et non ce qui a le soutien du Pape et des conciles). Et cette question dépasse bientôt le cadre strict de la querelle théologique, pour s'étendre à tous les domaines, et conduire à une renaissance du scepticisme, avec pour principaux représentants Erasme, Montaigne, Charron. La reprise du scepticisme antique permet l'élaboration d'un scepticisme philosophique. Le scepticisme, qui fut d'abord une réaction individuelle (celle de Montaigne, celle de Charron),

---

*référence à l'Antiquité chez Beethoven* (Editions du CNRS, 2000, p. 261), où les exercices de composition musicale que le compositeur faisait faire à ses élèves avaient pour vocation de leur faire atteindre une forme de sagesse. Il fut également inspiré par Rabbow, qui démontre que les exercices spirituels ont une origine philosophique, et non religieuse. Après plusieurs esquisses de désignation (« exercices moraux », « exercices éthiques », « exercices intellectuels »), Pierre Hadot finit par utiliser l'expression « exercice spirituel ». Cf. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, 2001, p. 152. Xavier Pavie se fait confirmer par l'intéressé, lors d'une rencontre à l'École Normale Supérieure, le 12 avril 2010, l'origine de cette expression.



prend, au XVII<sup>e</sup> siècle, la dimension collective d'un véritable mouvement d'idées et s'étend non seulement sur la religion, mais encore sur l'ensemble du savoir. Avec Gassendi notamment, le scepticisme s'oppose à toute prétention à une vérité absolue. Ainsi, née de disputes théologiques, la question du critère de la vérité se posa bientôt quant au savoir naturel pour mener à ce qu'on a appelé la « crise pyrrhonienne », au début du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>258</sup>. Crise pyrrhonienne qui touche Descartes lui-même dans les années 1628-1629. Certes, il s'en éloigne vite pour identifier dans le scepticisme tout à la fois la cause et l'expression de la crise profonde que traverse la philosophie. Dans une lettre au Père Bourdin, il écrivait : « Et ne me dites point que cette secte est à présent abolie : elle est en vigueur autant qu'elle fut jamais ; et la plupart de ceux qui pensent avoir un peu plus d'esprit que les autres, ne trouvant rien dans la philosophie ordinaire qui les satisfasse, et n'en voyant point de meilleure, se jettent aussitôt dans celle des sceptiques »<sup>259</sup>. Si donc l'on veut sortir de la « crise sceptique », il faudra du même coup sortir de la « crise philosophique » dont elle n'est qu'un aspect et une conséquence.

Quelle était sa connaissance du scepticisme ? Descartes, si l'on en croit la « Lettre de l'Auteur à celui qui a traduit le Livre, *laquelle peut ici servir de préface* » identifie Socrate comme l'un des premiers sceptiques, l'enjeu de son questionnement étant de montrer à son interlocuteur que ses certitudes ne reposent sur aucun fondement. S'il résume un peu cavalièrement la position de Platon, l'assimilant à celle de son maître, ce qu'il en retient est bien cela : « Les premiers et les principaux dont nous ayons les écrits sont Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables... »<sup>260</sup> Descartes va élargir le champ de la notion et utiliser le terme de « scepticisme » pour désigner les différents types d'égarements philosophiques, sans que le mot, on le voit, corresponde exactement à la catégorie historique du scepticisme. Pourtant, on peut supposer qu'il a lu Diogène Laërce, les Académiques de Cicéron, et peut-être Sextus Empiricus, comme semble en témoigner le

---

<sup>258</sup> Sur ces questions, je renvoie à la remarquable étude de R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1979, et en particulier aux chapitres suivants : « The revival of Greek Scepticism in the 16th Century », « The Influence of the new Pyrrhonism », et « Descartes sceptique malgré lui ». Mais aussi, sous la direction de Pierre-François Moreau, *Le scepticisme aux 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècles*, Albin Michel, 2001

<sup>259</sup> Remarque sur les septièmes Objections, in *Œuvres philosophiques de Descartes*, Volume 2, Classiques Garnier, 2010, p. 492

<sup>260</sup> A.T., IX, *Principes, Préface*, p. 5-6, l. 27-16

passage ci-dessus cité, des Réponses aux secondes objections<sup>261</sup>. Car Pyrrhon – le père du scepticisme, et qui inspire le courant néo-sceptique autrement appelé le nouveau pyrrhonisme du XVI et XVIIème siècle – n’a rien écrit. Sextus Empiricus a en revanche laissé quelques ouvrages, « dix livres sur le scepticisme et d’autres ouvrages excellents » écrit Diogène Laërce dans ses *Vies et doctrines des philosophes*<sup>262</sup>. Les *Essais* de Montaigne par ailleurs sont présents dans le *Discours de la méthode*. Et peut-être Descartes a-t-il lu son contemporain, La Mothe le Vayer, sceptique qui s’oppose ouvertement à lui notamment dans son opuscule *Sur cette commune façon de parler n’avoir par le sens commun*, où il refuse d’accorder une place philosophique à l’usage de la raison tel que Descartes le préconise.

Ce que retient Descartes chez les sceptiques, et qu’il combat au premier chef puisqu’il assigne à son entreprise philosophique la recherche de la vérité, c’est la question du critère du vrai. Problème fondamental soulevé par Sextus Empiricus : Diogène Laërce, après avoir rappelé les dix tropes pyrrhoniens<sup>263</sup>, recentre l’argumentation sceptique sur la question du criterium : « Ils suppriment encore le criterium du vrai par ce raisonnement : ou le criterium a été contrôlé par lui-même, ou il n’est pas susceptible de l’être ; dans ce dernier cas, il ne mérite aucune confiance et ne peut servir à discerner le vrai du faux ; si au contraire il a été contrôlé, il rentre dans la classe des choses particulières qui ont besoin d’un criterium, et alors juger et être jugé sont une seule et même chose ; le criterium qui juge et est jugé par un autre, celui-ci par un troisième et ainsi à l’infini. »<sup>264</sup> Suivent alors les divergences quant au choix du criterium, pour certains c’est l’homme qui en fait office, pour d’autres ce sont les sens, pour d’autres encore la raison, critères aussi changeants que ce qu’ils ont à déterminer. « ...aux yeux des sceptiques le criterium est l’apparence. »<sup>265</sup>, autrement dit, ce qui est le plus

<sup>261</sup> « ... encore que j’eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et les académiciens touchant cette matière » p. 103, AT IX

<sup>262</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l’Antiquité*, traduction Charles Zévort, 1847, 238-238-, bibliothèque digitale.

<sup>263</sup> Diogène Laërce, *ibid.*, Livre IX, ch. XI, Pyrrhon, 230-231 : « Les difficultés qu’ils élèvent relativement à l’accord des apparences sensibles ou des notions, forment dix tropes ou arguments dont l’objet est d’établir que le sujet et l’objet de la connaissance changent sans cesse. »

<sup>264</sup> Diogène Laërce, *Vies de doctrines des philosophes de l’Antiquité*, 235, bibliothèque digitale.

<sup>265</sup> *Ibid.* 243. Et juste avant : « [Timon] dit encore dans les Images : « L’apparence est reine et maîtresse partout où elle se présente » ; et à propos des sens ; « Je n’affirme pas que tel objet est doux, mais je déclare qu’il me semble tel. » Énésidème assure également dans le premier livre des Discours pyrrhoniens, que « Pyrrhon ne posait jamais aucune assertion dogmatique, à cause de l’équivalence des raisons contraires, mais qu’il s’en tenait aux apparences. » On retrouve la même idée dans le livre Contre la Sagesse et dans le traité de

fluctuant et relatif à celui qui voit et à ce qui est vu, aux conditions dans lesquelles les choses apparaissent, etc. C'est ce que Descartes en a retenu : le scepticisme serait la philosophie de la vraisemblance, consacrant le règne du probable, où rien ne peut être mis à l'épreuve ni garanti avec certitude. Ainsi en est-il du doute sceptique qui désigne l'incapacité à distinguer le vrai du faux. Le « douteux » est cette « zone grise » située entre l'absolument vrai et l'absolument faux, où rien n'est absolument vrai sans être non plus absolument faux. Doute passif, qui devient pourtant l'activité indépassable. Doute qui est celui de l'expérience commune (« tomber dans le doute », « être en proie au doute », le doute « qui nous assaille »...), et qui, systématisé donne lieu à la suspension de l'assentiment. Or Descartes, au lieu de systématiser le doute, va le radicaliser : en cela, deux démarches philosophiques s'affrontent, mais toutes deux requièrent un engagement total de la pensée, autrement dit, et *a minima*, ce que Pierre Hadot appelle un « exercice spirituel ». Pour autant, on retrouve la différence entre l'exercice spirituel mené par les sceptiques qui consiste en l'époché, et l'exercice spirituel des dogmatiques qui consiste à transformer le soi, au profit du Tout, ou tout au moins au profit d'une vérité supérieure. Il semblerait que Descartes occupe une voie médiane, ne s'en tenant nullement à l'époché, mais ne se diluant pas pour autant dans une vérité cosmique.

Si Descartes désigne le scepticisme comme l'ennemi, il y inclut les dogmatiques. En effet, les principes sur lesquels ils fondent leur philosophie ne sont pas plus certains que le doute sceptique : et de fait, on peut les mettre en doute comme le fait Descartes dans les différentes étapes du doute, de la perception sensible aux vérités mathématiques : aucune de ces vérités ne tient face au doute hyperbolique, aucune n'est à même de fonder le vrai. C'est toute l'histoire de la philosophie qui est frappée au sceau du scepticisme. Aussi bien les sceptiques qui s'ignorent – les dogmatiques qui recouvrent l'ensemble de la philosophie hors scepticisme – que les sceptiques assumés<sup>266</sup>, comme Montaigne par exemple, qui débout conjointement le bon sens et la raison de leurs prétentions à pouvoir servir de critérium de vérité. Le bon sens ne permet de prendre que la mesure de notre vue sur les choses<sup>267</sup>, illusion qui vient du fait que chacun est prisonnier des limites de son esprit, les identifiant pourtant aux limites du monde rationnel<sup>268</sup>. Si la raison n'est pas critère, il faut en tirer les

---

la Recherche. Zeuxis, ami d'Énésidème, dans le traité des Raisons Pour et Contre, Antiochus de Laodicée et Apellas, dans l'Agrippa, s'en tiennent également à l'apparence. »

<sup>266</sup> « Celui qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais pensé », *Règles pour la direction de l'esprit*, II. Cf. aussi *Discours de la méthode*, II, § 15-17.

<sup>267</sup> Montaigne, *Essais*, II, 10, p. 410.

<sup>268</sup> II, 17, p. 656.

conséquences : si toute certitude est toujours renversée par une autre, le doute a le dernier mot. C'est pour contrer cette position que Descartes quitte Paris pour la Hollande où il va chercher dans la solitude sa solution à la crise pyrrhonienne. Abandonnant les sciences et les mathématiques, il se tourne vers la métaphysique afin de trouver le fondement inébranlable du savoir humain. L'enjeu est donc d'une importance extrême : ne pas trouver la vérité, c'est être « condamné » au scepticisme, et rien au départ ne lui garantit le succès de son entreprise.

Cette radicalisation de la pratique de la mise en question a un pendant éthique : elle aboutit à la suspension du jugement – époque – d'où doit découler l'ataraxie, la parfaite tranquillité de l'âme. C'est en elle que consiste l'exercice spirituel sceptique, au contraire des dogmatiques qui cherchent à atteindre la conscience cosmique, « c'est-à-dire la prise de conscience de l'appartenance au Tout humain et cosmique, sorte de dilatation, de transfiguration du moi qui réalise la grandeur d'âme (megalopsuchia) »<sup>269</sup>. Cette prise de conscience qui caractérise les philosophies antiques est aussi celle du « pouvoir que possède le moi humain de s'affranchir de tout ce qui lui est étranger, ne serait-ce, comme chez les sceptiques, que par le refus de décider »<sup>270</sup>. Or on peut se demander si cette suspension du jugement, ce refus de décider, n'inviterait pas, plus qu'à une transformation de soi, à une dissolution du soi, et ce non pas pour réaliser « la grandeur d'âme », mais essentiellement pour atteindre la paix. Autrement dit, et dans la perspective du souci de soi, il semble légitime de distinguer le scepticisme des autres philosophies antiques. Plionthe, le principal disciple de Pyrrhon, rapporte que son maître déclarait que les choses sont indifférentes, non évaluables, indécidables<sup>271</sup>. Les formules clés du scepticisme « peut-être », « peut-être pas », « je suspends mon assentiment » engagent l'exercice spirituel non pas tant vers la transformation de soi en son être, que vers la seule époque, gage de tranquillité d'âme, mais non de transformation de la conscience individuelle en conscience cosmique<sup>272</sup>. Il est vrai que

---

<sup>269</sup> Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002 (1<sup>ère</sup> édition en 1993, Institut d'Etudes augustiniennes), p. 261.

<sup>270</sup> Pierre Hadot, *Ibid.* p. 261

<sup>271</sup> Pierre Pellegrin, « De Pyrrhon aux pyrrhoniens », in « Le retour des sceptiques », *Le magazine littéraire*, n° 394, janvier 2001

<sup>272</sup> Xavier Pavié dans les *Exercices spirituels*, Les Belles Lettres, 2012 p. 15, avance que les exercices proposés par les sceptiques sont voués à la dilution du sujet plus qu'à la conscience de soi et à la construction ou au travail de l'âme. Il montre bien que l'école sceptique est à cet égard quelque peu différentes des autres écoles antiques : si les sceptiques cherchent eux aussi à guérir l'âme, c'est plus par la suspension du jugement que par une amélioration de soi, à travers des exercices spirituels. C'est d'ailleurs ce que reproche Barthes aux sceptiques : il ne s'agirait pas d'une vraie philosophie, mais seulement du désir de suspendre le savoir. Cf.

suspendre son jugement engage un exercice difficile, dont Descartes témoigne lui-même, lorsqu'il s'agit de tenir le doute hyperbolique, et de s'y tenir. Mais ce travail sur la matière de son esprit ne se solde-t-il pas d'une paralysie<sup>273</sup> ? Si le pendant éthique du scepticisme est l'abstention, la crise que traverse la philosophie a une conséquence morale immédiate : comment agir dès lors qu'il est préférable de suspendre son assentiment ? Et si la philosophie antique est une recherche et un amour de la sagesse qui doit se pratiquer dans l'agir – notamment à travers les « exercices spirituels » – le scepticisme, à ce titre, fait figure sinon d'anomalie, du moins de particularité. En effet, cette tranquillité d'âme, qui est l'objectif avéré des exercices spirituels, se traduit chez les sceptiques par une suspension du jugement sur les choses, et partant, l'attention à soi n'y a pas pour finalité l'amélioration de soi, ou la construction d'une citadelle intérieure.<sup>274</sup> Bien au contraire, c'est « l'abolition de la subjectivation (...), l'éradication du sujet. Ne plus se voir parce que l'on a réussi à se détruire, tel est chez lui (Pyrrhon) la finalité de la conversion du regard. »<sup>275</sup> Dès lors, la transformation de soi ne peut être mise en œuvre et le souci de soi ne serait pas chez les sceptiques un sujet d'attention. La finalité de Pyrrhon serait la destruction du sujet, aussi Carlos Lévy peut-il dire du scepticisme qu'il est « le versant nihiliste du souci de soi »<sup>276</sup>. Nous faisons ici la part belle à l'interprétation d'obédience foucauldienne, précisément dans la mesure où Foucault refuse à la méditation cartésienne le statut d'exercice spirituel : Descartes et les sceptiques subiraient-ils le même sort ? Le doute ne peut-il donc pas être conçu comme exercice spirituel dont la finalité serait le souci de soi ? Nous avons montré que le doute s'assortissait d'un entraînement et d'un travail sur soi incessant. Et c'est peut-être de n'avoir pas été attentif au souci de soi sceptique que Foucault l'a moins été encore à l'égard de Descartes.

Car Descartes s'avance sur les mêmes chemins que le scepticisme, encourageant le danger du doute universel – danger existentiel autant que théorique, ne frôle-t-il pas la folie en s'adonnant à l'argument du rêve généralisé ? - , et ce danger, il le court avec crainte et même indignation : « ...encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fut pas sans quelque dégoût

---

Roland Barthes, *Le Neutre*, Seuil, 2002. Pour autant, les sceptiques, à leur façon, pratiquent eux aussi les exercices spirituels, car suspendre son jugement n'est pas qu'un exercice théorique.

<sup>273</sup> Et l'on se souvient que Ménon comparait Socrate à une torpille, précisément parce qu'elle a pour caractéristique de paralyser.

<sup>274</sup> Xavier Pavie, *op. cit.*, p. 15

<sup>275</sup> Carlos Lévy, « Michel Foucault et le scepticisme : réflexions sur un silence » in Frédéric Gros et Carlos Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, 2003, p. 132

<sup>276</sup> *ibid.* p. 134

que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière... »<sup>277</sup>, or s'il n'a pu s'en dispenser, c'est qu'il jugeait le danger sérieux. Il le court, non seulement pour sauver la science dans sa prétention à la vérité, mais encore pour fonder une morale. C'est sans doute en cela que Descartes restera au plus près des deux écoles antiques dont la présence insidieuse traverse l'œuvre : le stoïcisme et le scepticisme. Sceptique sa morale le sera, en tant qu'elle demeure provisoire, stoïque, en tant qu'elle fera la part belle aux lois du monde, au détriment du désir propre.

Pour autant, et malgré l'aspect provisoire d'une morale appelée à être fondée, mais qui prendra d'autres chemins de traverses dans les *Passions de l'âme*, le doute, conduit par Descartes n'est plus paralysant dès lors qu'il devient un instrument et non plus un état : le doute sceptique reposait sur l'absence de critère, le doute cartésien devient le critère même. Mais si l'on parle ici et par facilité « d'instrument », il ne faut pas le considérer comme extérieur au sujet qui le manie. En vérité, le doute devient chez Descartes, un « état en action », qui suit un procès graduel. C'est la difficulté du doute cartésien et de son interprétation : son volontarisme l'éloignerait du modèle de l'exercice spirituel, comme s'il était étranger à l'être du sujet. Pourtant, nous savons qu'il ne peut être efficient qu'à partir du moment où le sujet en est transformé, autrement dit, si l'expérience est ontologique. Le doute, bien plus qu'être un outil épistémique, est un état (comme chez les sceptiques), mais qui a vocation à se dépasser vers son autre (là où Descartes se sépare des sceptiques et ruine leur philosophie).

C'est que ce doute est, dans les deux sens du terme, une « expérimentation » : expérimentation au sens d'expérience ontologique, on l'a dit, mais expérimentation au sens de la méthode expérimentale qui est au cœur de la révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>278</sup>. Parce qu'il est une « expérimentation », une résolution, le doute est aussi une hypothèse : il est hypothétique et non affirmation dogmatique. Il ne s'agit pas pour Descartes d'affirmer que les vérités mathématiques sont fausses, ou que ce que je vois n'est qu'un songe et n'a aucune

---

<sup>277</sup> Seconde Réponses A.T., IX, p. 103

<sup>278</sup> refusant tout argument d'autorité, les pionniers de la méthode expérimentale troquent les écrits de l'Antiquité ou la Bible, au profit d'une observation directe de la nature ; mais plus qu'une observation, il s'agit de questionner la nature pour qu'elle réponde aux hypothèses issues de la raison. Divers courants, de l'empirisme d'un Bacon au rationalisme d'un Galilée, se rejoignent pourtant au sein de cette révolution scientifique par l'adoption d'une méthode expérimentale. Cf. notamment les *Etudes galiléennes* de Koyré, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Hermann, 1966. Cf. l'œuvre de Francis Bacon, et principalement *Novum Organum*.

réalité, il s'agit juste d'en faire l'hypothèse pour voir s'il reste quelque chose qui résiste à l'hypothèse. En d'autres termes, une vérité qui aurait en elle-même son propre fondement. Or cette expérimentation est aussi une expérience. Et c'est ici que se rejoignent une méthode scientifique (l'expérimentation étant le nouveau paradigme scientifique de vérification) et une entreprise métaphysique, car le doute sera authentiquement éprouvé : n'est-ce pas Foucault lui-même qui écrira « à la fois *je vois manifestement* qu'il n'y a point de marque certaine pour distinguer le rêve et la réalité ; *et je ne sais plus très bien, tant je suis étonné*, si en ce moment précis je ne serais pas en train de dormir. Ces deux versants de l'épreuve réussie (stupeur incertaine et vision manifeste) constituent bien le sujet comme doutant effectivement de sa propre actualité, et comme *continuant valablement une méditation* qui écarte tout ce qui n'est point vérité manifeste »<sup>279</sup> s'agissant du doute de la première *Méditation*... Ainsi le doute est-il bien méthodique, mais s'il est efficient, c'est parce qu'il est éprouvé. Il s'exerce au double sens du terme. Ce qui le renvoie d'emblée du côté de l'« exercice », tel que les Anciens le pratiquaient. Le doute cartésien renverse donc le doute sceptique par le volontarisme qui y préside, mais l'investit au plus haut lieu dans un exercice qui n'est pas seulement celui de la raison, mais avant tout celui du sujet dans son être.

**Lire la suite.**

Si le scepticisme semble la référence privilégiée de Descartes, à la fois historiquement et épistémologiquement – comme représentant ce qu'il y a à combattre, le stoïcisme n'est pas moins présent, bien que plus diffus. Descartes a certes pu manifester des réticences à l'endroit de cette philosophie dans la lettre à Elisabeth du 4 août 1645, il a pourtant été magistralement montré<sup>280</sup> que le stoïcisme a nettement influencé sa philosophie et notamment le *Discours de la méthode*. Leibniz a lui aussi relevé la double influence du stoïcisme et de l'épicurisme chez Descartes : « Sa morale, dit-il, est un composé des sentiments des stoïciens et des épicuriens, ce qui n'est pas fort difficile, car Sénèque déjà les conciliait fort bien. »<sup>281</sup> Ces différentes études ont montré la distinction entre une première période, qui va de 1619 à 1630, où le stoïcisme est diffus, et une seconde période, de 1637 à 1650, où le stoïcisme est assumé. Dès 1630, dans la lettre d'octobre à Beeckman, Descartes distingue trois types de connaissances et

---

<sup>279</sup> Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits* I, 1972, p. 1129

<sup>280</sup> Cf. notamment, Pierre-François Moreau, (dir), *Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle*. Albin Michel, 1993, Cf. Edouard Mehl, « Les Méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèse sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée de Descartes » p. 251, Olivo Gilles « 'Une patience et une espérance ?' Descartes et le stoïcisme ».

<sup>281</sup> A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, cité par Edouard Mehl, « Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèse sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne », *op. cit.*, p. 251

d'inventions : celles qui ne dépendent que de la force de l'esprit bien conduit ; celles qui sont indignes de louanges ; et celles qui ne sont presque rien, mais dont l'auteur se glorifie néanmoins. Distinction qui renvoie à celle que font les stoïciens entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Précepte que Descartes reprendra dans les maximes de la morale provisoire<sup>282</sup> : « Tâcher toujours plutôt à (se) vaincre que la fortune et à changer (nos) désirs que l'ordre du monde. », ou encore le passage où il préconise ne pas désirer les biens qui sont hors de « notre pouvoir », injonction que l'on retrouve dans les *Passions de l'âme* : pourtant ce dernier ouvrage distingue les passions de leur usage, et si celui-ci peut être mauvais, les passions en tant que telles ne le sont pas – ce en quoi il se sépare de la tradition néo-stoïcienne. Les passions sont « toutes bonnes en leur nature »<sup>283</sup> écrit-il, l'important est de « corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints ».<sup>284</sup> Ce en quoi il a bien compris qu'on ne peut agir sur la volonté sans agir sur le corps. Aussi la maîtrise de la passion s'exerce-t-elle bien à un niveau concret, incarné, et lorsque l'exercice en est trop difficile, demeure la possibilité de se détourner des passions par des pensées contraires : on ne peut donc combattre de plain pied les passions, et encore ne le faut-il pas, celles-ci étant très utiles lorsqu'on est pris de court et qu'on n'a pas le temps de délibérer, comme c'est la plupart du temps le cas dans le temps de la vie, c'est-à-dire dans l'urgence – ce temps là même qu'on met à distance lorsqu'il s'agit de rechercher la vérité. Il existe donc un « bon usage des passions », à condition d'exercer sa pensée, soit à les tenir à distance, soit à les accompagner : il s'agit de savoir s'en détourner quand il le faut ou les utiliser au contraire, et trouver ainsi un équilibre des passions. Déjà à ce niveau, nous trouvons des réminiscences de l'exercice spirituel dont l'une des étapes est cette gymnastique de la pensée dans ses rapports à la passion, gymnastique incarnée, qui n'a rien à voir avec une mise à distance théorique, et qui scelle l'union de l'âme et du corps, l'union de la philosophie et de la vie.

Qu'en est-il des *Méditations métaphysiques* ? Elles sont d'abord une expérience philosophique menée par Descartes, qui réalise une introspection au sens le plus radical du terme, et invite de ce fait le lecteur à la partager. L'expérience est donc double, celle de l'auteur, celle à laquelle il invite le lecteur, et elle ouvre sur un champ d'expérience ultime qui est l'expérience métaphysique, c'est-à-dire la rencontre éprouvée de l'être, certes à travers la

---

<sup>282</sup> cf. Gilles Olivo, « 'Une patience sans espérance' ? Descartes et le stoïcisme », in *op. cit.*, p. 235

<sup>283</sup> *Les passions de l'âme*, art. 211, A.T. p. 485, l. 25

<sup>284</sup> *Idem.* p. 486



pensée, mais en tant que la pensée est l'un de ses modes, et ne se réduit pas au déroulement interne de sa logique. Expérience méta-physique, puisque la physique, si elle donne lieu à l'expérimentation ne donne pas lieu à l'« expérience » - au sens où les idées ne rencontrent jamais l'être, où les essences ne donnent jamais l'existence dans son immédiateté<sup>285</sup> - , expérience de l'être, que l'on peut expliciter comme l'épreuve même de l'existence, laquelle ne requiert pas la raison : la raison s'éprouve en tant qu'acte, mais ce qui la fait éprouver n'est pas la raison elle-même, autrement dit s'éprouver en tant qu'être, ou éprouver l'être en soi, c'est bien l'expérience d'existence qui ne doit rien à la rationalité, rien à la science, rien à la nature non plus : cette expérience est méta-physique, et aucune science ne peut en rendre compte. Expérience qui fonde, au sens où l'expérience est en effet au delà de la science et de toute expérience de vie. Expérience de l'être, qui est bien le but de la Méditation comme du souci de soi, car l'expérience de l'être est la découverte que le je doit être dépassé au profit de l'être, ou que le je n'étant qu'un accès à l'être qui le comprend et le dépasse infiniment, échappe au processus de connaissance pour laisser place à l'expérience. Cette expérience est de l'ordre de la transcendance en tant qu'elle ne relève d'aucune connaissance immanente mais au contraire la déborde : ce débordement non appréhensible, ce qu'on peut appeler altérité – résistant à toute ressaisie au sein d'une immanence, ne peut se laisser aborder que par une expérience très particulière qui n'est pas celle de la connaissance. La connaissance n'a à faire qu'à du même. L'altérité met en échec toute possibilité pour l'entendement de connaître. Aussi requiert-elle une autre dimension pour être perçue, *entendue* à défaut d'être comprise. Cette expérience particulière, dont on ne peut rendre compte sans soi-même l'avoir éprouvée nous porte vers un désir d'être, mais cette expérience n'est rendue possible que par ce désir d'être, qui meut depuis le début, de déception en découvertes le philosophe<sup>286</sup>. Le je ne peut être connu, en tant qu'il ne se réduit pas à un objet du monde, dès lors qu'il est précisément cet accès à l'être. Toujours est-il que ce qui mène à cette expérience métaphysique est le doute. Et l'on a compris que ce doute n'avait plus rien de sceptique : si le doute sceptique amène à la dissolution du soi, et met en échec – ou plus précisément met un point d'arrêt à

---

<sup>285</sup> Ferdinand Alquié le résume admirablement bien : « la saisie de l'Être est irréductible à l'organisation progressive de la représentation : elle a un autre sens, une autre source. Toute ontologie physicienne semble à jamais évitée. » *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, *op. cit.* p. 343

<sup>286</sup> Nous souscrivons évidemment à l'interprétation et à la philosophie de Ferdinand Alquié dans *Le désir d'éternité*, Quatrige, PUF, 2004, et *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, qui dans sa conclusion rappelle : « Car l'homme est pour Descartes liberté, c'est-à-dire désir de l'Être qu'il peut refuser cependant, et, comme le dit la Méditation troisième, idée de Dieu ». p. 342

l'exercice spirituel, le doute cartésien peut au contraire s'identifier à une étape de l'exercice spirituel dans la mesure même où il permet d'accéder au soi et par là-même de le resituer dans son rapport à l'être. On pourrait alors dire que d'une certaine manière, Descartes transforme le doute sceptique pour réinstaller dans cette philosophie qui échappait à la tradition de l'exercice spirituel, la méditation en tant qu'exercice et en tant qu'expérience ; et que de ce fait, Descartes renoue avec une tradition antique, en usant de l'arme de ces Anciens même qui s'y étaient soustraits. Mais c'est que, nous l'avons dit, le stoïcisme est peut-être plus présent que le scepticisme. Pierre Hadot, dans son article « L'expérience de la méditation »<sup>287</sup>, souligne qu'il y eut peu de commentaires sur le fait que l'ouvrage porte le titre de *Méditations*, alors qu'aucun ouvrage dans l'histoire de la philosophie n'a porté un tel titre. Au siècle de Descartes, la « méditation » a un sens précis, articulation entre la logique et la rhétorique, convoquant le raisonnement et l'imagination, et en ce sens elle est « discursive ». De ce point de vue, Descartes s'inscrit pleinement dans la filiation d'Ignace de Loyola, qui a fixé les bases techniques de cette méditation discursive dans la perspective d'accéder à Dieu. Mais Descartes n'ignorait pas qu'en latin, *meditatio* signifie « exercice », « préparation », « apprentissage », comme *meletê* en grec. Ses Méditations peuvent être entendues comme des exercices au sens antique du terme, puisque la *meletê* était une méthode destinée à maîtriser le discours, mais aussi une expérience, celle d'un exercice intérieur où le moi prend conscience de lui-même. Et de fait, la démarche cartésienne est très précisément celle d'un retour sur soi, de l'objet au sujet, et du sujet à l'être. Le retour sur soi commence par l'isolement et les conditions physiques et morales d'un écart : « Aujourd'hui j'ai libéré mon esprit de tous soins, je me suis procuré un loisir délivré des soucis, je me suis retiré dans la solitude. »<sup>288</sup> Or cette retraite ressemble plus à celle des Anciens qu'à l'exercice spirituel de Loyola, qui se place dans la visée divine, tandis que Descartes est « dans la prise de conscience du sujet philosophique »<sup>289</sup>. L'exercice spirituel antique enjoint lui aussi d'adopter une attitude de conscience en vue de l'acquisition d'un savoir et d'une transformation de soi, ce qui est très exactement la démarche de la Méditation cartésienne, qui pose comme condition d'accès à l'existence de Dieu, le retrait en soi-même : aucune posture extérieure ne serait à même de prouver l'existence de Dieu, ni même de l'affirmer, ce n'est qu'en cheminant au cœur de soi

---

<sup>287</sup> Pierre Hadot, « L'expérience de la méditation », in « Descartes, les nouvelles lectures », *Le magazine littéraire*, n°342, avril 1996. Cf. aussi Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, 2002 (1<sup>ère</sup> édition en 1993, Institut d'Etudes augustiniennes)

<sup>288</sup> Pierre Hadot, « L'expérience de la méditation », *op. cit.*

<sup>289</sup> *Idem.*

que l'on peut trouver Dieu. Sans ce travail d'engagement et de transformation, le je demeure extérieur à la connaissance. Par ailleurs, la pratique de la méditation au sens antique du terme, a trouvé un nouvel essor à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle, conjointement au retour du stoïcisme, les deux phénomènes allant de pair, et parallèlement à la codification par Ignace de Loyola de l'exercice spirituel<sup>290</sup>. Autrement dit, les deux mouvements convergent, et Loyola ne fait qu'aménager dans une visée autre une technique ancienne, « c'est donc moins dans le cadre de la méditation discursive du XVII<sup>ème</sup> siècle que dans celui, bien plus vaste, de la tradition philosophique antique qu'il faut replacer les *Méditations* cartésiennes »<sup>291</sup>. Et Descartes lui-même fait le lien entre « exercice » et « méditation » lorsqu'il demande au lecteur de passer une journée sur chaque méditation. Ce sont autant de paliers, qu'il s'agit d'atteindre à condition de s'y arrêter, de s'approprier l'expérience, de s'exercer, de se transformer. Le progrès spirituel est à ce prix. « Je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux que leur profit de la lecture du reste. »<sup>292</sup> Ainsi propose-t-il au lecteur de faire un travail de méditation, avant que de continuer la réflexion, l'exercice est condition de la logique, la logique sans l'exercice demeure un exercice extérieur alors même qu'elle déroule quelque chose qui est de l'ordre de l'expérience. Si l'exercice ne côtoie pas le discursif, la méditation ne peut avoir lieu. Rappelons en outre le poids des habitudes dont il faut se dégager, et leur insistance à revenir : à la fin de la première journée, l'esprit retombe insensiblement dans ses vieilles habitudes. Mais dans la seconde *Méditation*, il a aussi beaucoup de mal à abandonner le préjugé matérialiste d'une définition de l'âme, et ainsi le corps revient avec insistance dans le travail d'analyse qui s'inscrit pourtant logiquement à un moment où le corps est mis entre parenthèse. Et que dire du morceau de cire qui intervient à la fin de la seconde méditation, alors même que le doute continue de porter sur l'existence du

---

<sup>290</sup> Sur ce point, cf. X. Padie, *op. cit.*, p. 19, 226-227, et surtout Pierre-François Moreau, (dir), *Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle*. Albin Michel, 1993

<sup>291</sup> *Idem*.

<sup>292</sup> Réponses aux secondes objections, A.T. IX, p. 103 l. 171-176, ou encore, *Principes*, Préface, A.T. IX, p.11, l. 3-5 : « ...et il me semble ne le pouvoir mieux prouver qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre. » et plus loin, A.T. IX, p. 11-12 : « J'aurais ajouté un mot d'avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer ; (...) puis, si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant, et que s'il en reste encore quelques-unes, on en trouvera enfin la solution en relisant... »

monde ? Par conséquent, la méditation réclame des règles et une discipline de l'esprit : elle n'a rien d'aléatoire, et ne se peut pratiquer que dans une radicalité que sa finalité exige. L'esprit est guidé de façon claire : six jours, six méditations, six thèmes spécifiques. Pour passer à la suivante, il faut d'abord avoir accompli l'expérience méditative qui vaut transformation. L'utilisation du je est à cet égard fondamentale : l'implication personnelle est exigée, la méditation ne peut se faire qu'à la première personne. L'espace dialogique se manifeste à différents niveaux – structurel en ce qui concerne l'avènement du je – *je suis trompé donc je suis*<sup>293</sup>, mais aussi structurel dans l'écriture même et la narration de soi – le « je » est un « tu » et correspond à cette deuxième personne qu'est le lecteur, qui doit « docilement, jour après jour, se soumettre à l'un de ses exercices spirituels. »<sup>294</sup> Le je cartésien n'est pas le je de Descartes, aussi cherche-t-il à « voir si, par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrais aussi en persuader d'autres. »<sup>295</sup> Il s'agit donc bien d'un guide, d'un mode d'emploi pour accéder au vrai et au fondement du vrai (ce qui est la même chose). La méthode est là pour jalonner la voie d'accès et la rendre commune, « Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans les *Méditations* exactement ce même souci spirituel d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra. »<sup>296</sup> Le doute qui mène à l'être n'est donc pas le doute des sceptiques de l'école pyrrhonienne pour qui il a le dernier mot, et ne peut être dépassé. Le doute pyrrhonien et le doute cartésien, même s'ils partent d'une même technique, n'ont pas la même finalité. Le doute cartésien a pour objet de trouver la vérité quand pour un Xénophane par exemple, « l'exacte (vérité), aucun homme ne l'a vue, et aucun ne la connaîtra »<sup>297</sup>. Le doute est pour Descartes à la fois un outil, et une technique de soi appliquée sur soi. Mais si le doute est une méthode, il est avant tout un travail intérieur qui ne souffre pas le désengagement. Il faut douter authentiquement, c'est là la condition de son hyperbole. Au doute s'adjoint la logique des *Méditations*, qu'il faut scrupuleusement suivre – à savoir l'ordre analytique dont Descartes rend compte dans les Réponses aux secondes Objections. Ainsi la méditation est-elle à la fois un exercice personnel, et une pédagogie stricte. Celle de Descartes peut faire figure de guide

---

<sup>293</sup> cf. I. B.1.1

<sup>294</sup> Pierre Hadot, « L'expérience de la méditation », *op. cit.*.

<sup>295</sup> *Méditations métaphysiques*, Préface au lecteur, qui a été remplacée dans l'édition française de 1647 par le texte du Libraire au lecteur ; on le trouve dans A.T. VII, p. 10, version latine, et dans l'édition bilingue de Michelle Beyssade, GF, 1979, p. 44

<sup>296</sup> Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 1542

<sup>297</sup> Xénophane, in Diogène Laërce, *Vies et sentences des philosophes illustres*, Pléiade, p. 1109

ou de manuel au sens antique du terme. « Je n'ai écrit que pour ceux qui voudront (se) donner la peine de méditer avec moi sérieusement et considérer les choses avec attention »<sup>298</sup> écrit-il dans ces mêmes « Secondes Réponses. » Dieu sera la réponse définitive au doute, et à ce titre, Descartes s'éloigne de l'exercice spirituel des Anciens pour qui il n'y a pas d'intervention transcendante à soi pour la transformation et l'amélioration de soi ; mais c'est oublier l'immanence de cette transcendance, autrement dit l'épreuve immanente de cette transcendance. Certes, la transcendance signifie l'incommensurabilité des raisons humaines et divines, l'impossibilité de réduire le cosmos à sa rationalité, et la pensée à l'entendement. C'est pourquoi on peut sans doute inscrire les deux premières méditations dans une filiation à l'exercice antique ; dès lors que le doute se dilue dans l'affirmation de Dieu, la philosophie positive prend le relais de l'exercice spirituel : et pourtant, cela empêche-t-il de s'entraîner à méditer, à dégager l'esprit des sens ? L'existence de Dieu n'abolit pas la conscience et son cheminement propre, voire sa transformation : elle fonde la véracité, certes, mais cette véracité, seul l'homme dans sa recherche en est responsable. On peut néanmoins suggérer que l'exercice spirituel, selon le mot de Xavier Pavie, demeure « fugitif »<sup>299</sup> chez Descartes. La confrontation à Dieu le ferait disparaître : cela peut s'entendre dans le sens strict de la *meditatio*, en tant qu'elle recherche le fondement, mais quant à philosopher et à s'éprouver soi-même en philosophant, l'existence de Dieu, connue plutôt que comprise, ne s'y oppose pas : le premier principe n'évacue pas le second, Dieu et je demeurent ensemble, irréductible l'un à l'autre, et si le cogito peut être à un moment élevé au rang de maillon dans la chaîne des essences, il n'en perd pas pour autant son statut dans celle des raisons : ces deux chemins sont irréductibles et c'est encore moi qui pense Dieu, même si Dieu me garantit en m'échappant. Il y a une différence à parler de la création continue qui rendrait compte de ma persistance dans l'être, et de la conscience de ma durée, ou de l'épreuve de ma pensée en acte, de même qu'il y a une différence à parler du je comme objet créé, *ens creatum*, et du je en tant que conscience, et conscience de ma finitude. Etre objectivement fini, ne rend pas compte de la conscience de ma finitude. Ainsi la résolution dans la troisième Méditation, de

---

<sup>298</sup> Descartes, « Secondes réponses aux objections », A.T. IX., p. 123, ou encore, sur l'analyse (A.T. IX, p. 121) : « en sorte que, si le lecteur la veut suivre, et jeter les yeux soigneusement sur tout ce qu'elle contient, il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, *et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée* » (c'est nous qui soulignons). Et plus loin (*ibid.* p. 122) : « Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations, parce qu'elle me semble être la plus vraie et la plus propre pour enseigner... »

<sup>299</sup> Xavier Pavie, *op. cit.*, p. 232

l'hypothèse du malin Génie par la preuve par l'idée de l'existence de Dieu, n'abolit pas nécessairement la méditation.

Descartes joue-t-il donc le rôle si déterminant que lui attribue Foucault dans *l'Herméneutique du sujet*, dans l'éclipse de l'*epimeleia heautou* au profit du *gnôthi seauton* ? La conclusion semble hâtive, et c'est privilégier un Descartes contre un autre, opposer aux deux premières Méditations les quatre dernières ainsi que le *Discours de la méthode*, oublier *Les Passions de l'âme*, et privilégier la tradition rationaliste d'un Descartes qui ouvre le champ de la technique, et met la connaissance au dessus de l'être, quand il semble évident que la connaissance, parce qu'elle se fonde sur l'être, demeurera essentiellement amputée<sup>300</sup>.

### **C.1.2. Du lien entre le doute et la morale (le doute comme exercice spirituel et non comme simple méthode)**

On peut d'emblée en tirer une conclusion sur le plan éthique : d'une part, le doute va ouvrir sur une autre façon d'envisager la morale ; d'autre part, il semble légitime de se demander si, contrairement à ce que semble suggérer Foucault, la morale cartésienne n'a pas à voir avec la morale sceptique. Le lien attesté par Descartes entre la recherche du fondement et la morale est d'abord d'ordre scientifique, dès lors que la morale s'envisage du point de vue du physicien. En ce sens, Descartes déplace bel et bien le souci de soi. Le titre premier que

---

<sup>300</sup> Descartes explique clairement dans la troisième Méditation que la science ne pourra jamais atteindre Dieu (A.T. IX, p. 37) : « Car premièrement, encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup d'autres choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages m'appartiennent et n'approchent en aucune sorte l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. » Descartes ici introduit une rupture entre l'acte et la puissance : Dieu en acte est radicalement incompatible avec toute notion de puissance, car tout ce qui relève de la puissance, au sens aristotélicien du terme, est proprement humain. Il y a donc une incommensurabilité entre la puissance et l'acte, et si l'acte permet de comprendre la puissance, c'est précisément du fait de cette incommensurabilité. Or Descartes va introduire le temps comme indice de mon imperfection : « Et même n'est-ce pas un argument infaillible et très certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu par degrés ? » Où il retourne l'argument de la progression à l'infini en marque de ma finitude. Ainsi aucun progrès (temporalité de la connaissance à laquelle notre esprit limité est inféodé), si extraordinaire soit-il, ne nous fera atteindre Dieu, c'est-à-dire cette dimension de l'être qui n'a aucune univocité avec la connaissance et la science. L'indéfini du progrès scientifique est l'asymptote qui jamais ne rejoindra l'infini divin, actuel et positif. Descartes affirme donc clairement que la science ne rencontrera jamais l'être, et que c'est d'ailleurs en cela qu'elle est ouverte à un progrès infini, bien qu'essentiellement limitée à son plan.

Descartes envisage pour son *Discours* est révélé dans une lettre à Mersenne de mars 1636 : « Et afin que vous sachiez ce que j'ai envie de faire imprimer, il y aura quatre traités tous français, et le titre en général sera : *Le projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie ; où les plus curieuses Matières que l'auteur ait pu choisir pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte, que ceux mêmes qui n'ont point étudié les peuvent entendre.* »<sup>301</sup> Deux finalités morales en ressortent : élever notre nature à son plus haut degré de perfection, et permettre à ceux qui n'ont point étudié les sciences de les entendre simplement. Le but est donc clairement moral, nous élèverons notre nature par la science. Certes on peut entendre en plusieurs sens la perfection de notre nature : et si ce sont les sciences plutôt que « l'exercice spirituel » qui y peuvent mener, alors semble consacrée une rupture entre la connaissance et la transformation de soi en tant qu'être, un hiatus entre la connaissance comme procédure intellectuelle, comme instrument pour le sujet, extérieur à lui-même, et le sujet en tant que tel. La connaissance semble à première vue remplacer la transformation de l'être (laquelle, il faut le noter, ne se peut faire que par la connaissance, y compris dans les philosophies antiques). Deux sens de « connaissance » doivent être distingués : la connaissance externe au sujet, connaissance scientifique qui ne remet pas en cause l'être du sujet, et la connaissance qui exige une transformation de soi par la pratique. La connaissance externe au sujet, même si elle est fondée en dernière instance sur le « je pense » – mais lequel en tant que principe fondateur n'a pas valeur de « soi », lui permet *en retour* d'atteindre différents biens (la santé, la maîtrise de la nature, etc.). Mais il faut mettre en résonance ce passage de la lettre à Mersenne et les *Passions de l'âme*, dont le but revendiqué semble à première vue aux antipodes du souci de soi puisqu'il est question de connaître les passions en physicien. Or on notera très vite l'importance de la pratique qui tend à réduire la distance entre les habitudes du corps, les restes de l'enfance, et la connaissance de l'esprit. La connaissance du bien ne suffit pas, c'est ce que confirme l'article 211 des *Passions de l'âme* : « *Un remède général contre les passions.* »

Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant ; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès, contre

---

<sup>301</sup> Lettre à Mersenne, mars 1636, A.T., I, p. 339

lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les *pratiquer*. »<sup>302</sup>

La connaissance ôte la crainte, comme chez Epicure. Les passions sont bonnes en elles-mêmes ou en leur nature. Mais leur usage peut être mauvais, comme l'usage du bon sens peut être mauvais, par ignorance, par manque de méthode. Ici aussi, la connaissance va permettre une manière de méthode à l'endroit des passions. Or qu'est-ce qui fait malgré tout qu'on en use mal, même lorsque l'on connaît ? Le remède n'est pas seulement la connaissance, le remède est une pratique. Il y a cette importance de la pratique, de l'habitude pour substituer une mémoire à une autre, pour incliner différemment l'âme, dans la philosophie de Descartes ; ce qui prouve qu'il ne s'agit pas seulement d'un rationalisme, où la raison dicterait ce qu'il faut faire, sans adjuvant, où la connaissance permettrait une simple conversion, de même que la connaissance ne peut se convertir en technique. La prise en compte de la temporalité est fondamentale : on retrouve la dialectique préfigurée dans la question de la technique<sup>303</sup> chez Descartes et dans la mise en œuvre de la méthode elle-même, entre l'être et l'agir, l'agir transformant l'être. Et Descartes poursuit : « Mais, parce que j'ai mis entre ces remèdes la préméditation et l'industrie par laquelle on peut corriger les défauts de son naturel, en s'exerçant à séparer en soi les mouvements du sang et des esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont coutume d'être joints, j'avoue qu'il y a peu de personnes qui se soient assez préparées en cette façon contre toutes sortes de rencontres, et que ces mouvements excités dans le sang par les objets des passions suivent d'abord si promptement des seules impressions qui se font dans le cerveau et de la disposition des organes, encore que l'âme n'y contribue en aucune façon, qu'il n'y a point de sagesse humaine qui soit capable de leur résister lorsqu'on n'y est pas assez préparé. »<sup>304</sup>

La sagesse est une préparation, la préparation mène à la sagesse. La philosophie cartésienne n'est pas un volontarisme contrairement à ce qu'on a pu croire. C'est une intelligence de soi et une humilité puisqu'il s'agit de se connaître assez pour savoir que sans préparation, sans pratique, on ne change pas : n'est-ce pas là à proprement parler le travail de l'analyse : disjoindre les représentations, et les ré-assembler autrement : c'est bien la seule marge de liberté que l'on a par rapport aux mécanismes de l'enfance. Mais c'est aussi le pendant pratique d'une philosophie qui s'érige clairement contre la tentation sceptique : face à la dilution du soi, seule conséquence éthique possible de la philosophie sceptique, Descartes en

---

<sup>302</sup> *Les passions de l'âme*, art. 211, A.T. XI, p. 485-486, c'est nous qui soulignons.

<sup>303</sup> cf. chapitre sur Canguilhem

<sup>304</sup> *Ibid.*



transformant le doute sceptique en son contraire est, nous allons le voir, celui qui va redonner au soi sa position centrale, et en faire la finalité de toute connaissance comme de toute pratique.

## **C.2. Contre Foucault, l'impossibilité d'identifier ces procédures de pensée : l'interprétation du « *videor videre* » par M. Henry**

Il est intéressant de noter le silence de Foucault à l'endroit des sceptiques, tandis qu'il fait de Descartes le moment de rupture, l'avènement d'une subjectivité moderne comme oubli du souci de soi. Ne serait-ce pas Descartes précisément qui réactualise un souci de soi que la philosophie antique qui fut pourtant son premier terreau et contre laquelle il lutte en retournant son arme privilégiée – le scepticisme – avait précisément mis à l'écart ? Il s'agira pour nous de poursuivre la lecture de Foucault, d'interroger ce « moment cartésien », et de mettre à l'épreuve cette hypothèse, qui prend à rebours le cours historique développé dans *l'Herméneutique du sujet* et annoncé au seuil du deuxième chapitre de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*. Avant de poursuivre cette discussion avec l'interprétation de M. Foucault, nous voudrions mettre en regard la lecture qu'il propose avec une autre lecture du commencement et de l'articulation entre commencement temporel, commencement métaphysique et identité à soi : il s'agit de l'interprétation que donne Michel Henry du « *videre videor* ».

Descartes, tandis qu'il s'interroge sur la nature de l'esprit, identifie dans un premier temps l'esprit, l'entendement, la raison : « *sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* »<sup>305</sup>. Or peu de temps après, il revient sur cette définition pour en donner une autre qui ne semble point lui correspondre : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui

---

<sup>305</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, A.T., VII, p. 27, l. 13-14 A.T., IX p. 21 : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison... ».

sent. »<sup>306</sup> Comment entendre ce déplacement dans la méditation qui poursuit l'analyse selon l'ordre des raisons ? Faisons un sort à l'entendement avant d'en montrer la limite : c'est d'abord que l'entendement est le seul à pouvoir atteindre des vérités métaphysiques ; c'est une faculté à laquelle nous attribuons, écrit Descartes dans les *Sixièmes Réponses*, point 9, « les jugements nouveaux et non accoutumés que nous faisons touchant toutes les choses qui se présentent », au lieu « que nous attribuons aux sens ceux que nous avons été accoutumés de faire dès notre enfance touchant les choses sensibles, à l'occasion des impressions qu'elles font dans les organes de nos sens »<sup>307</sup>. C'est pour cela qu'il a fallu se dégager de l'habitude et du préjugé naturel, dont la fin de la première Méditation rend compte, pour accéder à des jugements nouveaux que seul l'entendement peut faire. Il y a chez Descartes une portée épistémologique entre l'ancien et le nouveau. Et c'est la raison pour laquelle les deux temporalités alternent dans les Méditations, deux temporalités incompatibles. Dans la règle XII, Descartes évoquait « une seule et même force » qui reçoit le « nom » d'entendement pur, d'imagination, de mémoire, de sens, selon ses diverses fonctions, c'est-à-dire selon l'usage qu'elle fait du corps auquel elle est liée. Mais Descartes appelle cette force plus proprement « esprit » (*ingenium*) lorsqu'elle forme de nouvelles idées.

Certes. Mais encore une fois, l'esprit sent.

Dans un premier temps, on peut comprendre dans cette phrase « l'esprit sent », que l'unité du sujet ou de la conscience l'emporte sur la diversité de ce qu'on nommera incorrectement les facultés. Le véritable partage cartésien se fait entre les façons de connaître, car dans tous les cas, il faut un esprit ou un sujet, là où il y a connaissance, même confuse. C'est aussi le sens de la théorie de la perception chez Descartes ; il n'y a de perception que pour un sujet : « c'est l'âme qui sent et non le corps »<sup>308</sup>, « c'est l'âme qui voit et non pas l'œil »<sup>309</sup>, « ce n'est point l'œil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir et l'œil et soi-même. »<sup>310</sup>.

« Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas ? Ne suis-je pas encore *ce même* qui doute de presque tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être

<sup>306</sup> *Ibid*, A.T. IX, p. 22, l. 28-31, A.T., VII, p. 28 : « Sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens. »

<sup>307</sup> A.T., IX-1, p. 237

<sup>308</sup> *Dioptrique*, 4<sup>ème</sup> discours (A.T. VI, p. 109)

<sup>309</sup> *Dioptrique*, 6<sup>ème</sup> discours (A.T. VI, p. 141)

<sup>310</sup> *Réponses aux cinquièmes Objections*, A.T., VII, p. 367

véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps »<sup>311</sup> ; il revient là sur tous les actes effectués depuis le début de la première Méditation : qu'a fait Descartes en cette première Méditation ? Il a douté, ce qui montre que l'esprit peut douter, il conçoit des choses, certes, mais ensuite, il affirme que ce dont je peux douter est provisoirement faux, tandis que je suis j'existe est indubitablement vrai, il y a donc là un jugement. Quant à la volonté, c'est bien elle qui préside au mouvement des Méditations, car sans volonté, l'entendement ne peut connaître, elle le met sur la voie, lui fait désirer la connaissance, et dirige l'attention, mode principal de la connaissance. Comme le dit Guénancia, « il n'y a pas d'entendement sans une volonté de comprendre »<sup>312</sup>. On peut également se référer au chapitre d'Alquié dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, intitulé « la volonté d'inquiétude ». La volonté se manifeste aussi dans le refus et la vigilance, alliés de l'entendement : ne pas se laisser tromper, faire attention et porter son attention sur. On notera la polysémie de l'attention, si l'attention est la connaissance, faire attention à (ne pas être trompé), est le préalable indispensable, dont se charge la volonté. Quant à l'imagination, on l'a aussi rencontrée, non seulement dans l'aide active qu'elle a fournie au doute, mais encore dans le fait qu'elle reprend toujours le dessus dès que ma vigilance baisse. Aussi, il m'arrive souvent d'imaginer malgré moi, et de croire que ce que j'imagine est vrai. J'ai montré qu'il n'en était rien avec l'argument du rêve, ce qui n'empêche que j'imagine quand même : et si rien n'était vrai, j'imaginerais toujours. Enfin les sens : on notera le « comme », oui je sens que je suis assis au coin du feu, un livre à la main. C'est peut-être faux, peut-être suis-je en train de rêver, peut-être que je suis fou, mais enfin je le sens. L'importance de ce texte est dans l'idée d'unité : « ne suis-je pas ce même qui ». Autrement dit, ce qui prime et s'exprime à travers toutes ces modalités de pensée, c'est le je, qui demeure le même, condition de possibilité de la Méditation. Cette unité, elle sera démontrée par le morceau de cire, mais elle est présente depuis le début, et se déploie dans une double temporalité, tantôt la temporalité naturelle, celle des vieilles habitudes qui se rappellent à moi, tantôt dans la temporalité essentielle de l'esprit qui constitue les Méditations. Or je suis bien le même qui médite et qui dort, qui reprend la méditation de la veille, qui continue sur la lancée du doute, qui s'aperçoit qu'il

---

<sup>311</sup> A.T., IX, p. 22, c'est nous qui soulignons

<sup>312</sup> Guénancia, *L'intelligence du sensible*, op. cit., p. 49

pense, et donc qu'il est, etc... C'est cela la chose, la substance, à savoir « je suis bien le même »<sup>313</sup>.

Cette définition de la chose qui pense résiste à l'argument du malin génie et du rêve généralisé :

« Y a-t-il rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis, et que j'existe, quand même je dormirais toujours, et que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser ? Y a-t-il aussi aucun de ces attributs qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire être séparé de moi-même ? »<sup>314</sup>

Il est donc tout aussi certain que je pense, que j'imagine, que je sens, que je suis, même si tout n'est que fiction, même s'il n'est pas de réalité en dehors de mon esprit. Aucun de ces attributs ne peut être séparé de ma pensée, c'est-à-dire de moi-même. Il s'agit bien ici de rattacher ces attributs au moi-même, c'est-à-dire au moi, c'est-à-dire à la « pensée » au sens où l'entend Descartes et qui logiquement, si l'on s'en tient à ces différents modes, ne se réduit pas à l'entendement. Si moi = pensée, alors imaginer, sentir, vouloir, font partie de la pensée, en sont des modes ou des attributs pour reprendre le terme de Descartes. Moi est bien substance, se révélant dans ces attributs qui sont autant d'actes, et dès lors actes de penser. La partition ne se fait plus selon la philosophie antique et scolastique entre âme et corps, sentir ne peut être séparé de mon âme ; où l'on voit que l'âme est effectivement la faculté d'aperception.

« Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer ; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et

---

<sup>313</sup> Jean-Luc Nancy, dans *Ego Sum*, reprend la formule de Derrida qui désigne le cogito comme une pointe hors du tout, et de ce fait comme une limite, qui intègre l'identité et la différence : « Tout se joue là : le « cogito » ne se tient que sur la limite commune à une identité (...) et à une différence (...). Par delà le débat des protocoles de lecture de Descartes, cette limite commune se formule par exemple dans le contexte heideggerien : « Dans le « je pose », le « je » en tant que posant est co- et pré-posé... » (*Qu'est-ce qu'une chose ?* traduction J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, NRF, 1971, p. 114) Une telle limite ne peut plus relever ni de l'identité, ni de la différence, ni de l'immédiateté, ni de la médiation. Elle ne « relève » que...d'elle-même : Descartes ne s'est jamais épuisé à dire autre chose, et c'est dans cette *même* chose qu'il faut nous épuiser. » *Ego Sum*, Flammarion, 1979, Paris, note 8 p. 34-35, et plus loin, p. 35 : « ...il est impossible, sur la limite extrême où se tient, s'il *se tient*, Descartes, de saisir la pensée, c'est-à-dire le Sujet – et pourtant, c'est ici que s'installe la pensée du Sujet. »

<sup>314</sup> *Méditation seconde*, A.T. IX, p. 22

connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant. »<sup>315</sup> Le curseur est placé sur moi, c'est moi qui doute, qui désire, etc. L'imagination est présentée comme une puissance, ce qui nous renvoie à cette même force qui conçoit, qui imagine, qui sent.... Sentir, pris ainsi précisément, c'est-à-dire comme aperception du moi, c'est penser, ce qui veut bien dire que penser n'est pas simplement concevoir, mais prendre conscience, prendre conscience avant même d'entreprendre la réflexivité qui prend comme objet la conscience elle-même, et qui ne peut être que purement intellectuelle, étant donné que c'est bien le seul intellect qui mène l'introspection, dégagé de l'imagination et des sens. Il y a une conscience qui précède la réflexivité, un je comme Sujet ou substrat, un je comme fondement par qui ça pense, et auquel se rattachent tous les actes de pensée, y compris le sentir : le cogito lui-même qui est acte de pensée, exclut toute forme de réflexivité ; Guérout, qui conserve le terme de réflexivité à propos du cogito, dirige lui-même son analyse vers une réflexivité sans réflexion<sup>316</sup>. Or les actes de penser, en tant qu'actes de penser et non de connaissance, en tant qu'ils sont dissociés des objets qu'ils visent, en tant qu'on suspend tout jugement sur la véracité de leur réalité objective ou leur possible renvoi à un monde réel, en tant qu'ils sont des modes de la pensée et par conséquent ont comme réalité matérielle la pensée, ont eux aussi une immédiateté qui ne souffre pas la réflexivité, à moins évidemment de tourner notre attention sur eux pour les interroger. Mais en un premier sens, l'immédiation de la pensée est actée par Descartes, immédiation qui nécessitera de ce fait la médiation de Dieu pour revenir au monde.

On peut donc dépasser cette interprétation de la réflexivité, et donner au « sentir » une toute autre portée que celle qu'on peut lui attribuer comme simple mode de la pensée. C'est l'interprétation phénoménologiste qui va éclairer à nouveau frais ce « videre videor » ou « il me semble que je vois. »

---

<sup>315</sup> A.T. IX, p. 22-23

<sup>316</sup> Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968, t. 1, p. 96-102

Arrêtons nous un instant sur ce « toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser. »<sup>317</sup>

Et tâchons de comprendre ce qu'on peut en dire en phénoménologie. Il faut remonter au principe de la lecture de Michel Henry pour entendre l'interprétation de cette simple expression : « videor videre ». Lecture que nous faisons nôtre, en ce qu'elle vient démontrer ce que nous avons déjà mis en place : à savoir l'interprétation de la « matière métaphysique » dont Descartes parle pour définir l'esprit en son essence : épaisseur de l'esprit, ou « je-objet » dans la mesure où de façon ultime, et sous le régime du doute métaphysique, l'esprit s'auto-affecte, ou l'esprit « sent ». Cette lecture nous semble la plus proche de ce que nous voulons démontrer. Cette réflexion de Michel Henry sur l'épaisseur de l'esprit croise la question qui nous occupe ici, celle du commencement : l'accès à l'être de l'esprit avant toute forme de définition de l'esprit est commencement, en un sens à la fois ontologique et phénoménologique. On l'a entrevu<sup>318</sup>, Michel Henry s'interroge sur le commencement, comme le fait Descartes : qu'est-ce qui est premier ? Or pour Michel Henry, ce qui est premier c'est l'être. L'être est premier dans la mesure où rien ne serait si l'être n'était. Et il le traduit immédiatement ainsi : « Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît – sinon l'apparaître lui-même en tant que tel ? L'apparaître lui seul constitue l'initialité du commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de la chose et sa venue commençante à l'être : un tel commencement n'est encore que le commencement de l'étant. Initial, au sens le plus originel, l'apparaître l'est en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. »<sup>319</sup> Cette apparence pure, c'est l'être, il y a une effectivité phénoménologique de l'apparaître. Et l'apparaître, Descartes le nomme « pensée ».

Comment alors entendre la pensée dans ce sens phénoménologique de l'apparaître ? D'abord, on sait que Descartes a rejeté toute chose, pour ne retenir que le fait de leur apparence, non pas leur apparence en tant que telle, mais le fait qu'elles apparaissent, le *il y a* de l'apparaître : Descartes passe de l'apparence des objets pour ne s'intéresser qu'à l'apparence pure, abstraction faite de tout ce qui apparaît en elle ; et c'est à ce moment qu'il peut trouver le commencement absolu, c'est-à-dire l'être, je suis, j'existe. Mais qu'est-ce qu'être pour le sujet ? L'apparaître c'est la pensée : « nous sommes par cela seul que nous pensons »<sup>320</sup>. C'est

---

<sup>317</sup> A.T., IX, p. 23

<sup>318</sup> cf. note 87, p. 44

<sup>319</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 18

<sup>320</sup> *Principes*, Ière partie, article 8

pour cela qu'il y a un malentendu notamment dans les objections aux *Méditations*, auxquelles Descartes répond incessamment : le *sum* résulterait du je pense. Ce qui ne peut être le cas. L'être, c'est on l'a dit, l'effectivité phénoménologique, ou pour le dire autrement le *il y a* de l'apparaître. Or le champ de l'apparaître est déjà une ouverture à l'intérieur de laquelle le je se saisit comme tel, tout en révélant l'apparaître et en le rendant effectif. L'idée d'une ontologie phénoménologique s'enracine chez Descartes. L'être, Descartes l'appelle, dans la *seconde Méditation*, la substance, la chose. Ce substantialisme cartésien, qui a fait couler tant d'ancre, Michel Henry, l'identifie au surgissement inaugural de l'apparaître, ce qui semble rendre compte de cette idée de substance, qui n'est connue que par ses modes : en l'occurrence, ici, la chose pensante : or s'il y a authentiquement deux substances dans le cartésianisme – et nous mettons de côté l'usage du mot substance pour désigner l'individu, (la pierre notamment dans la troisième Méditation) – à savoir je et Dieu, elles ne sont jamais perçues ni saisies par une connaissance intellectuelle, mais bien par l'expérience immédiate de l'être : je suis une chose qui pense en tant que je m'éprouve penser, en tant que ça pense en moi, ou plus précisément en tant que je sens : et si les *apparaître* seront les modes de ma substance, celle-ci est bien le fait que ça apparaît – où l'on retrouve le principe de causalité mis en place par Descartes dans la troisième Méditation, causalité ontologique, où l'être se manifeste par ses modes, et de ce fait se manifeste en tant que le lieu d'apparition des modes. Aussi la définition de Henry nous semble-t-elle fort juste : « 'Chose', écrit-il, dans l'expression « chose qui pense », n'indique rien au-delà de l'apparaître dans l'actualité de son effectuation », puis « 'Chose pensante' désigne plutôt ce qui se montre dans le se montrer en tant que ce qui se montre n'est pas quelque chose mais le se montrer lui-même. Le quelque chose de la substance, la 'chose', n'est que l'apparition de l'apparaître et sa luisance. »<sup>321</sup> La substantialité de la chose, c'est donc l'effectivité phénoménologique, la matérialité de la phénoménalité comme telle. Ce qui nous renvoie à l'expression de Descartes dans ses réponses à Hobbes de « matière métaphysique », expression qu'il avait aussi employé dans la première partie du *Discours* : être la matière de ses raisonnements. Descartes répond à Gassendi qui objectait qu'il fallait connaître ce qu'est une chose avant de se reconnaître chose pensante : « J'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une chose puisse être en l'esprit 'si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre et de tous les universaux n'y sont ensemble', comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, parce que je dois connaître ce qu'on nomme une

---

<sup>321</sup> Michel Henry, *Ibid*, p. 20

*chose*, ou bien ce que c'est en général qu'une chose. »<sup>322</sup> Chose n'est point un concept, et ne s'appréhende pas par l'esprit, dans la mesure où chose et esprit sont semblables, et de ce fait, bien antérieurs à tout ce qui peut relever du connaître. Gassendi commet ici un cercle, et c'est bien parce qu'il a ignoré la priorité de la chose pensante sur la pensée et les pensées, ou l'équivalence du sentir et du connaître, dans l'essence même de la pensée et indépendamment de leurs propres processus : équivalence qui en réalité masque une primauté, celle du sentir sur le connaître, car si je peux sentir que je connais, je ne peux pas connaître que je sens, ou plus précisément, je ne peux pas connaître ce sentir, à savoir celui qui est radicalement distinct du corps, le sentir comme immanence pure de la pensée. Descartes réfère directement l'idée de la chose à la chose qui pense, et précisément, en la fondant exclusivement sur celle-ci, il écarte toute interprétation de l'être à partir de l'étant, ou comme être de l'étant : la démarche qu'il conduit dans les trois premières Méditations est proprement phénoménologique, dans la mesure où il met en doute l'objet, non pas au profit de la vision de l'objet, mais du « il me semble que je vois » qui cèle l'immanence pure dont on n'échappera que par l'idée d'une altérité radicale, celle d'un Dieu transcendant la raison, avec laquelle je n'ai aucune commune mesure, sinon celle de la volonté libre.<sup>323</sup> On le sait, Descartes dans ces trois premières Méditations prend en compte le contenu de l'apparaître comme contenu ontologique et phénoménologiquement pur : c'est le sens même de l'hypothèse du malin génie. Mais qu'en est-il du fait d'apparaître considéré dans sa différence radicale à l'égard de ce qui apparaît ? Descartes remonte-t-il aussi loin ? C'est ce qu'il semble, dès lors que l'on articule cette substantialité au *videre videor*, autrement dit, dès lors que le « il me semble » prime sur le « que je vois » et en fait un objet phénoménologiquement pur, mais un objet tout de même, dès lors que la distinction est opérée entre la semblance et l'objet de la semblance, dans son lien avec la Chose qui pense et qui voit.

Et en effet, si le *sum*, l'être, n'est pas l'apparaître lui-même, que serait l'être du je, hétérogène à l'apparaître ; que serait l'être du *sum* s'il se définissait par cette hétérogénéité, sinon semblable à tout ce qui se trouve en soi séparé de la phénoménalité, et donc à l'étant. La chose pensante serait alors renvoyée du côté de l'étant si elle n'était pas pur apparaître ne renvoyant à rien d'autre qu'à elle-même.

---

<sup>322</sup> *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T., VII, p. 362, l. 20-25, Traduction Michèle Beyssade, *op. cit.*, p. 397

<sup>323</sup> Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2 1998



Dans cette interprétation de l'âme, en tant qu'effectuation et effectivité phénoménologique de l'apparaître originel, on est très éloigné de ce qu'on appelle aujourd'hui « pensée », c'est-à-dire le fait de penser que, de concevoir que, d'imaginer que, de juger que, de tout acte transitif, comme l'est encore le *douter que*....<sup>324</sup>

En cela on peut relire le dualisme entre le corps et l'âme : le corps exprime en effet l'élément hétérogène à la manifestation, raison pour laquelle le corps est aveugle, raison pour laquelle, bien qu'ils aient des yeux, les animaux ne voient pas. Raison aussi pour laquelle la séparation de l'âme et du corps ne sera prouvée que dans la 6<sup>ème</sup> Méditation, en même temps que les objets du monde, et l'ensemble des étants<sup>325</sup>. Autrement dit le dualisme ne se situe pas dans la théorie du mécanisme, et d'ailleurs certains textes de Descartes réhabilitent l'idée

---

<sup>324</sup> Ce que Jean-Luc Nancy dénonce dans *Ego sum* : « ... notre actualité consiste, et insiste, dans l'expansion prolixie du sujet anthropologique – conséquence obligée, et plus que conséquence : effectuation d'une métaphysique du Sujet, mais, du même coup, oubli de la provenance et de la nature métaphysiques de ce sujet, oubli, méconnaissance ou dénégation de la métaphysique (ou de l'onto-théologie) qu'il perpétue. » *Ego sum*, Flammarion, 1979, p. 13. Ainsi, l'oubli de l'être du sujet dériverait nécessairement vers cette conséquence actuelle d'une substitution de l'être du sujet à un sujet anthropologique. Or l'être du sujet, c'est bien la recherche de Descartes dans ces trois premières Méditations.

<sup>325</sup> *Réponses aux cinquièmes objections*, A.T. VII, p. 356, traduction Michèle Beyssade, in édition bilingue, GF, *op. cit.* p. 392-393 : « Mais pourquoi ne penserait-elle pas toujours [l'âme], puisqu'elle est une substance qui pense ? » ; A.T. VII, p. 357 : « Enfin, où j'ai dit « que peut-être il se pouvait faire que ce que je ne connais pas encore (à savoir mon corps) n'est point différent de moi que je connais (à savoir, de mon esprit), que je n'en sais rien, que je ne dispute pas de cela, etc. », vous [Gassendi] m'objectez : « Si vous ne le savez pas, si vous ne disputez pas de cela, pourquoi dites-vous que vous n'êtes rien de tout cela ? » Où il n'est pas vrai que j'aie rien mis en avant que je ne susse ; car, tout au contraire, parce que je ne savais pas lors si le corps était une même chose que l'esprit ou s'il ne l'était pas, je n'en ai rien voulu avancer, mais j'ai seulement considéré l'esprit, jusqu'à ce qu'enfin, dans la sixième Méditation, je n'aie pas simplement avancé, mais j'aie démontré très clairement qu'il était réellement distingué du corps. » Si l'âme pense toujours, c'est bien qu'elle est le lieu de l'apparition, même si elle ne se souvient pas de toute ses pensées comme l'atteste la réponse à Gassendi : « Et quelle merveille y a-t-il de ce que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eues dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, etc., puisque nous ne nous ressouvenons pas même de plusieurs pensées que nous savons fort bien avoir eues étant adultes, sains et éveillés, dont la raison est que, pour se ressouvenir de ses pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa pensée, il vient à se ressouvenir » (p. 392) ; texte admirable qui distingue bien la pensée toujours actuelle du souvenir et de la clarté de la conscience ; où l'on voit bien que le cogito est l'apparaître de l'apparaître, quelles que soient ses pensées, et indépendamment de toute forme de réflexivité possible, voire de souvenir conscient. On voit aussi à travers ces différents extraits des réponses à Gassendi, que l'esprit en se définissant comme chose qui pense, se distingue déjà de lui-même, tout en s'y identifiant : distinct du corps, certes, mais distinct aussi comme sujet d'énonciation et objet d'énonciation, cette chose qui pense autorise déjà un écart avec le cogito comme pur espace d'apparition.

d'organicité, mais c'est bien la différence entre l'être et l'étant qui distingue le corps et l'âme : « hétérogénéité irréductible de l'étant à la vérité de l'être » dit Michel Henry. Et plus loin : « la réduction phénoménologique produite par le *cogito* est la mise en œuvre de cette différenciation, la séparation de l'apparaître de l'apparaître d'avec ce qui paraît en lui en tant que ceci ou cela et qui n'est plus le paraître de l'apparaître lui-même. »<sup>326</sup> Le corps est ce qui apparaît, quand l'âme est l'apparaître. Ainsi et parce que l'apparaître définit l'être, le *cogito* est un avec le *sum*, l'essence ne se distingue pas en lui de l'existence. Et c'est pour cela que c'est le commencement. Rappelons à ce propos l'interprétation de la substance par Laporte : la substance, ce n'est ni l'unité, ni la permanence, mais bien l'existence chez Descartes : certes, lorsque Laporte parle de substance, c'est bien du concept et non pas seulement de la substance pensante : on pourrait donc aller plus loin, en distinguant deux niveaux d'existence : l'existence en tant qu'elle est garantie par Dieu, et en cela on pourra parler de substance étendue, l'existence et le réel se confondant ; et l'existence en tant qu'être, expérience, immanence, autrement dit immédiate, qui se passe de toute forme de caution ou de médiatisation, en tant qu'elle est « existée » : une existence existée, ou l'être en acte, l'être éprouvé, l'être senti – ce qui, concernant la substance pensante, est une tautologie. Or Descartes lui-même identifie l'être et l'existence, quand il s'agit de pensée, dans la préface des principes : « ...j'ai pris *l'être ou l'existence* de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants... »<sup>327</sup> Nous appellerons donc l'existence, l'expérience immédiate de l'être, en la distinguant de l'existence médiate, conséquence d'un retour au réalisme.

Mais alors, se demande Henry, si l'époché concerne Descartes lui-même en tant qu'appartenant à ce monde, en tant qu'homme, si elle concerne donc son corps, ses jambes, ses yeux, si rien de tout cela n'existe, qu'est-ce que signifie voir, entendre, avoir chaud, pour quelqu'un qui n'a ni yeux, ni corps, et qui peut-être n'existe pas ? Et c'est là que Descartes répond : « At certe videre videor, audire, calescere » : « A tout le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe ». On monte ici d'un degré, car ce qu'il reste de l'époché, ce n'est pas la pure vision, la vision réduite à elle-même, à la pure épreuve d'elle-même, abstraction faite de toute relation à un corps. Si la pure vision subsiste en elle-même, en tant que phénomène, alors ce qui est vu, son contenu, ne subsiste-t-il pas lui aussi en tant que phénomène ? Première réponse de Descartes : la vision qui est celle de l'esprit et non des yeux voit autre chose que des formes et des couleurs qui peuvent appartenir au songe, mais le

---

<sup>326</sup> *Ibid.* p. 23

<sup>327</sup> A.T., IX, p.10, l. 4-6

fait que deux et trois font cinq et que dans un triangle la somme des angles égale deux droits... Or dans la deuxième Méditation, on a vu que ces contenus pouvaient eux aussi être faux, puisque la rationalité est elle-même suspendue à une contingence initiale. Ce qui suppose que le regard est de telle nature qu'il ne voit pas, ou qu'il croit voir quelque chose alors qu'il n'y a rien. Cette époque produit donc la différence entre ce qui apparaît et l'apparaître, faisant de ce dernier le fondement : en effet, à suspendre le voir, on atteint sa condition et son milieu, à savoir le *il me semble* que je vois. C'est donc en radicalisant l'époque et en gelant le voir qu'on atteint le fondement : cette semblance ou ce *il me semble* que je vois. Le premier fondement entrevu, celui d'une phénoménalité pure vacille : l'apparaître lui-même est en question, dans la mesure où il est possible qu'on ne voit pas alors qu'on voit. On met en cause le milieu de visibilité où les essences sont visibles : ce milieu de visibilité et le voir perdent ici leur évidence, leur pouvoir de manifestation.

On se demandera alors ce que veut dire voir. Et l'on reprend le chemin : l'œil humain ne voit pas, ce n'est pas lui qui accomplit la vision comme la réduction a permis de le reconnaître ; la vision est donc rendue à sa nature, au pur fait de voir, qui présuppose une lumière transcendante ou un horizon de visibilité et c'est ce que Descartes nomme « lumière naturelle ». C'est parce que les vérités mathématiques sont éclairées par cette lumière qu'on peut les voir. Mais si cette lumière elle-même est mise en doute, que reste-t-il ? « At certe videre videor », à tout le moins il me semble que je vois : Descartes pose que cette vision, si fallacieuse soit-elle, à tout le moins existe. Mais alors qu'est-ce qu'exister ? Selon la lecture de Michel Henry, exister, c'est apparaître, se manifester. Et si exister, c'est apparaître, alors cet exister renvoie bien à un sentir originaire qui fait du fondement une réceptivité, mais une réceptivité qui s'auto-affecte : l'épreuve de soi-même, alors même que ce soi-même est à ce stade un pur horizon de phénoménalité, et qu'il n'est pas de soi, ou *d'ego*, sinon à travers ses modes, lesquels, dans leur différence d'avec l'ego, manifestent précisément ce qu'il en est de l'ego, à savoir l'apparaître de l'apparaître, l'épreuve non pas tant de l'immanence que du principe de l'immanence, dans la différence qu'il exhibe entre son champ et ce qui apparaît en son champ. Or *Videor* ne désigne pas autre chose. *Videor* désigne la capacité originelle d'apparaître, quoi qu'il en soit de ce qui apparaît, de sa crédibilité ou de sa véracité, quoiqu'il en soit de ce que l'on voit ou croit voir, quoiqu'il en soit de son voir lui-même. Dès lors, peut-on réduire le « il me semble » au « voir » ? Ou pour le dire dans la terminologie de Henry : « la semblance qui règne dans le *videor* et le rend possible comme l'apparaître originel, et comme l'apparaître à soi en vertu duquel le *videre* s'apparaît d'abord à lui-même et se donne à nous – en vertu duquel il me semble que je vois – cette semblance première est-elle

identique à celle où le voir atteint son objet et se constitue proprement comme un voir ? L'essence originelle de la révélation est-elle réductible à l'*ek-stasis* de la différence ontologique ? »<sup>328</sup> Autrement dit, le « il me semble » est-il identique à la vision pure qui m'ouvre sur l'apparaître, et m'ouvre donc sur le champ des étants ? Il semble qu'il n'en soit évidemment rien. Et pourtant, toute la critique heideggerienne va dénoncer dans ce passage de l'apparaître pur à une philosophie de la connaissance l'expression même d'une modalité de l'oubli de l'être : que le passage finisse par s'effectuer, on peut certes l'accorder dans une certaine mesure, mais que la distinction entre le *videre* et le *videor* ne soit pas clairement énoncée par Descartes, et de ce fait que le commencement véritable comme pur apparaître de l'apparaître ou comme existence pure, au sens d'un sentir pur et immédiat, ne soit pas distingué de l'apparaître, c'est là lui faire un mauvais procès. Déjà, pourquoi redoubler le *videre* d'un *videor* s'ils étaient semblables ? Pourquoi dire « il me semble que je vois », pour dire « je vois », alors que Descartes ne cesse de remonter de degré en degré à ce qui est premier, au véritable Commencement, par ce retrait toujours plus accompli dans la pure subjectivité comme matière phénoménologique, avant de retourner aux objets de la connaissance si longtemps mis entre parenthèses ? Réduire le « *videor* » au *videre*, c'est masquer la radicalité de l'époché, qui seule permettra de rendre compte de la dimension de l'altérité radicale, de la transcendance authentique, à savoir l'idée d'infini, eu égard à l'immanence elle aussi radicale : radicalité qui est celle de toute ontologie authentique : l'être ne se laissera pas connaître, puisque l'être, Descartes l'a assimilé à l'existence, et qu'existence en ce qu'elle n'a point d'objet, et connaître, en ce qu'il s'oublie dans ses objets, sont définitivement séparés. La pensée est « existée », avant même qu'on en interroge ses modes, et à travers ses modes ses objets. On comprend que pour le moment, le « je vois » ne suffit pas en tant que principe dans la mesure où il ne peut s'auto-fonder dans la certitude de lui-même, puisqu'il est possible que je ne vois rien. Car il faut rappeler que le voir a été discrédité dans sa prétention d'établir ce qu'il voit, et donc en lui-même, dans sa prétention à faire office de principe auto-suffisant. Descartes a récusé la visibilité comme douteuse, dès lors le *videre* ne peut plus être un fondement suffisant pour la phénoménalité pure. Et donc, quand Descartes déclare qu'« à tout le moins il me semble que je vois », il ne veut pas dire « je pense que je vois », sans quoi *videre* serait le *cogitatum* dont *videor* serait le *cogito*. Auquel cas, l'être du premier voir nous serait livré dans un second voir : « je vois que », à titre de corrélat intentionnel et comme ce qui est vu. Contre cette interprétation, il y a la

---

<sup>328</sup> *Ibid.* p. 27

critique que fait Descartes de la réflexion, qui ne peut pas fonder la certitude de la pensée, mais qui au contraire doit s'appuyer sur elle, et donc la présuppose, sinon c'est la porte ouverte à la régression à l'infini. Comme le dit Alquié : « 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 »<sup>329</sup>, et c'est ce que vient confirmer la suite du texte : « 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. » L'immédiation, c'est ce *videre videor*, qui précède toute ek-stase, ce « il me semble que », cette semblance originelle qu'Alquié nomme dans sa terminologie plus classique, « l'impression immédiate de voir ». Si l'affectivité est mise au fondement, c'est que Descartes dans sa deuxième définition de la pensée l'a explicitement formulé, je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui sent.

Et Henry de conclure : « C'est donc dans le sentir que Descartes déchiffre l'essence originelle de l'apparaître exprimée dans le *videor* et interprétée comme l'ultime fondement, c'est comme sentir que la pensée va se déployer invinciblement avec la fulgurance d'une manifestation qui s'exhibe d'elle-même en ce qu'elle est et dans laquelle l'époque reconnaît le commencement radical qu'elle cherchait. »<sup>330</sup>. Et en effet Descartes ne cesse d'affirmer que nous sentons notre pensée, nous sentons que nous voyons, que nous entendons, que nous nous échauffons. C'est donc ce sentir primitif, cette apparence pure identique à elle-même qui définit l'être. « Je sens que je pense, donc je suis. » Voir, c'est penser voir : « lorsque je vois ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir... ». Mais penser voir, c'est sentir qu'on voit. *Videor*, dans *videre videor*, désigne ce sentir immanent au voir, qui fait de lui un voir effectif, un voir qui se sent voir. Dans les *Principes* (I, 9), Descartes substitue à la marche qui se fait avec les jambes, le *videor* originel du sentir qui fait que la marche est un sentir qu'on marche – il en va de même avec le regard. Je ne vois pas avec mes yeux, mais je sens que je vois. Descartes déclare : « Au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme qui seule a la faculté de sentir *ou bien* de penser en quelque façon que ce soit. »<sup>331</sup>. De même dans la lettre à Plempius du 3 octobre 1637, Descartes oppose à la vision des animaux qui exprime seulement l'impression sur la rétine d'images

<sup>329</sup> FA, II, p. 422, note 2

<sup>330</sup> Michel Henry, *op cit.*, p. 28-29

<sup>331</sup> AT, IX, p. 28, c'est nous qui soulignons.

déterminant les mouvements, la vision qui est la nôtre dans la mesure où nous l'éprouvons dans son effectuation. On comprend donc ici ce qu'est cette immanence à la pensée du sentir, voire cette équivalence originaire, qui lui confère l'effectivité phénoménologique, et qui la laisse surgir comme un apparaître primitif et irréductible. Ainsi, le concept cartésien de « pensée » postule une immédiation essentielle : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients » écrit Descartes dans les *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*<sup>332</sup>. Ou encore « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ».<sup>333</sup>

Ce qu'il faut donc comprendre ici, c'est la différence entre le *videre* et le *videor*, le premier voir porte en lui l'ek-stasis, l'ouverture vers un extérieur, tandis que le *videor* est l'immanence du sentir de la pensée. C'est là dessus que va pouvoir se fonder le dualisme cartésien, la différence non entre le corps et l'âme (qui cependant en découle), mais entre la connaissance du corps et la connaissance de l'âme. C'est l'objet même de la seconde *Méditation*. Or l'apparaître en sa révélation originelle ignore l'ek-stase. Raison pour laquelle, le *videor*, « cette sorte de connaissance intérieure, (...) précède toujours l'acquise. »<sup>334</sup> Et c'est sur cette connaissance intérieure, immanente, que tout se fonde. Intériorité radicale de cette connaissance, de ce *videor*, qu'on appelle la pensée ou la conscience. Ainsi se dédouble la problématique du commencement chez Descartes. Celui-ci se dévoile non dans le voir, mais dans le sentir, ou dans le sentir voir. Le voir transcendantal qui habite toutes les déterminations du voir, de l'entendre, du toucher, mais aussi de l'entendement, trouve son essence dans l'ek-stasis. Il porte en lui la dimension d'ouverture. Et en cela il s'oppose au sentir primitif de la pensée, le fait de se sentir soi-même qui donne originellement la pensée à elle-même, et fait d'elle cet originel apparaître à soi de l'apparaître. C'est aussi ce qui distingue le je transcendantal kantien du je cartésien, cette épaisseur phénoménologique qui remonte de la démarche critique – présente aussi chez Descartes – à une ontologie, ou à une phénoménologie ontologique, de même qu'il y aura dans la troisième méditation, une phénoménologie de la transcendance<sup>335</sup>.

Le se sentir soi-même définit l'essence de la pensée et se distingue du sentir qui s'appuie sur l'ek-stase, et même l'exclut de soi : cette exclusion est formulée par le concept

---

<sup>332</sup> AT, IX, p. 124

<sup>333</sup> *Principes*, I, 9 FA III, p. 95, AT, IX, II, p. 28

<sup>334</sup> « Réponse aux sixièmes objections », AT, VII, p. 422

<sup>335</sup> Cf. l'ouvrage de Sophie Nordmann, qui porte ce très beau titre : *Phénoménologie de la transcendance*. Edition d'Ecarts, 2012

de son immédiateté. L'ek-stasis, elle, fonde l'extériorité. Dans son « se sentir soi-même », la pensée exclut l'extériorité de l'ek-stasis, et s'essencifie comme une intériorité radicale. La pensée désigne « ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients »<sup>336</sup> : l'essence première de la conscience est cette immédiateté qui exclut toute transcendance et toute extériorité. Cette immédiateté, ainsi l'avons-nous définie, est existence, dans le sens où l'existence est l'expérience immédiate de l'être.

Le voir ne peut voir ce qui est vu que s'il est d'abord possible comme voir, c'est-à-dire aperçu en lui-même, de telle manière que ce mode d'apparaître du voir, immanent, précède l'ek-stasis. C'est l'originel apparaître à soi de l'apparaître, l'intériorité radicale de l'extériorité radicale, la connaissance intérieure qui précède l'acquise, le *videor* du *videre*, à savoir l'esprit. La connaissance du corps est donc un mode pur de l'apparaître (dans l'ek-stase), et la connaissance de l'âme un autre mode pur de l'apparaître qui précède l'ek-stase et qui est purement immanent. D'où le primat essentiel de ce mode de l'apparaître sur l'autre, primat qui occupe toute la *Seconde Méditation*. C'est en ce sens que « la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps »<sup>337</sup>. Ainsi Descartes peut-il affirmer l'hétérogénéité ontologique structurelle de la « connaissance de l'âme » et de la « connaissance du corps », son antériorité – où le terme de connaissance ne semble pas avoir le même sens, et l'on peut faire l'hypothèse que la différence entre comprendre et connaître peut aussi désigner la connaissance de l'âme : je l'éprouve et en cela je la connais, ce qui n'engage pas une connaissance au sens scientifique du terme, la preuve en est que la philosophie cartésienne n'autorise pas, en sa métaphysique, une science de l'homme ou une psychologie rationnelle : la connaissance par expérience immédiate, comme le sera celle de l'idée d'infini en moi qui meut ma quête de vérité, et l'élan comme désir d'être, fonde toute autre forme de connaissances, sans que celles-ci ne puissent jamais s'y réduire. L'erreur serait de croire que l'âme est plus aisée à connaître que le corps en tant qu'objet, alors qu'il va de soi qu'elle est plus aisée en tant qu'elle est première, immanence pure dans le champ de laquelle toutes les connaissances vont pouvoir se poser. A comparer la connaissance du corps et celle de l'âme, Descartes nous induit en erreur, puisque ces deux connaissances ne sont pas comparables, n'appartenant pas au même champ.

Le voir, privilégié depuis la Grèce antique, ne peut pourtant fonder la connaissance, car ce qui est vu est toujours étranger à la réalité du voir lui-même. « C'est dans son extériorité à soi-

---

<sup>336</sup> Réponses aux secondes objections, A.T., IX, p. 124 : ainsi s'ouvre l'abrégé géométrique de Descartes.

<sup>337</sup> *Principes*, I, 11, AT, IX, II, p. 29

même qu'il est vu et se manifeste, sa vision n'est autre que cette auto-extériorité – laquelle ne peut, pour cette raison, trouver d'être que dans son immanence à soi, comme intériorité radicale de l'extériorité comme le *videor* qui habite le voir et le rend possible. »<sup>338</sup> Et cette intériorité radicale, c'est exactement la substance, ou ce que Henry appelle la substantialité ou la matérialité phénoménologique de l'apparition. L'article 26 des *Passions de l'âme* manifeste cette distinction entre le *videre* et le *videor*: « Ainsi, souvent lorsqu'on dort, et même quelque fois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion » et plus loin « on peut...être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais...on ne peut pas l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent »<sup>339</sup>.

Qu'est-ce qu'une passion ? C'est un certain mode de la pensée. « La « passion » selon Descartes (joie, tristesse) développe son être dans une sphère d'immanence radicale, elle ignore le voir, ne le porte pas en elle et ne voit rien, c'est bien comme pure intériorité qu'elle se propose »<sup>340</sup>. Certes, on va dire, dans le *Traité des passions de l'âme* que c'est le corps qui affecte l'âme, mais dans le cartésianisme du commencement ou des *Méditations*, le corps n'existe pas, puisqu'il est mis entre parenthèses. Ce n'est donc pas le corps qui agit sur l'âme et l'affecte. L'affectivité de la pensée, pour autant qu'elle est seule au monde, ne peut s'expliquer qu'à partir d'elle et de son essence propre ; elle doit donc se comprendre comme auto-affectation dans laquelle la pensée se révèle immédiatement à elle-même et se sent soi-même en elle-même telle qu'elle est. « Elle est le sentir originel, le se sentir du sentir, le *videor* dans lequel le *videre* s'éprouve lui-même et parvient ainsi à l'effectivité de sa réalité en tant qu'expérience de la vision. »<sup>341</sup>. Ce qui fait dire à Michel Henry et qui nous permet de penser la réceptivité de la pensée à son origine, que l'affectivité règne sur tous les modes de la pensée et les détermine secrètement. Affectivité de la subjectivité originelle. Et en effet Descartes doit admettre que la passion dans son effectivité phénoménologique, c'est-à-dire dans son affectivité, ne dépend pas du corps. L'article 19 présente les perceptions qui ont pour

---

<sup>338</sup> Michel Henry, *op. cit.*, p. 36

<sup>339</sup> *Les passions de l'âme*, art. 26, AT, XI, p. 349

<sup>340</sup> Michel Henry, *op. cit.*, p. 38

<sup>341</sup> *ibid.* p. 39



cause non plus le corps, mais « celles qui ont pour cause l'âme » : ce sont « les perceptions de nos volontés », qu'on appelle aussi « actions », « à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme et semblent ne dépendre que d'elle »<sup>342</sup>. Nous voilà devant la dialectique complexe de Descartes mais qui court tout au long de son œuvre, entre activité et passivité. Si nous prenons donc les volontés qui sont des actions, comment peut-on les entendre sous l'angle de la passivité ? Et si nous le pouvons, alors nous aurons montré que l'âme est bien affectivité en son essence même, qu'elle est bien une « matière métaphysique », ou une « matière phénoménologique », et non un je transcendantal. Or justement ces volontés sont ici présentes en tant que « perceptions », c'est-à-dire en tant que « pensées » : elles émanent de notre âme, et n'ont plus rien à voir avec le corps, et pourtant, elles n'écartent pas le concept de passion mais au contraire l'impliquent. Et c'est précisément parce qu'on les considère ici non plus comme des modalités spécifiques de la pensée – qu'elles sont en tant que volontés – mais comme l'aperception originelle qui les donne à elles-mêmes dans l'immédiation. « Car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons ; et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que *c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut.* »<sup>343</sup> Et donc, contre le préjugé cartésien qui va essayer de la dévaloriser en l'excluant de l'essence pure de la pensée, l'affectivité se pose comme constitutive de son essence ; elle est ici, « sous le nom de 'passion', l'*aperceptio* primordiale, la passivité insurmontable de l'apparaître à l'égard de lui-même, son auto-affection immanente qui fait de lui l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître, à savoir la « pensée ». Perception signifie ici : l'aperception immanente originelle en vertu de laquelle chaque modalité de l'âme, quelle qu'elle soit, en est une. Perception désigne l'essence universelle de la pensée comme consistant dans cette aperception et la rendant possible »<sup>344</sup>. Ce qui fait que le concept originel de passion (au sens d'affectivité pure) domine l'opposition des « actions » et des « passions » et les fonde les unes comme les autres.

Par conséquent, la dissociation phénoménologique structurelle du *videor* et du *videre* est le préalable théorique indispensable au débat classique, concernant ce que dans la philosophie de Descartes on nomme « pensée ». Il permet de comprendre les deux définitions de l'âme que Descartes donne dans la *Seconde Méditation*.

---

<sup>342</sup> AT, IX, p. 342

<sup>343</sup> AT, XI, p. 343

<sup>344</sup> Michel Henry, *op. cit.*, p. 41

- « je ne suis donc précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. » (AT, XI, p. 21)
- « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. » (AT, XI, p. 22)

On en revient à notre question initiale : comment comprendre ensemble ces deux définitions ? L'âme ou la chose pensante est-elle un entendement, et alors les sens et l'imagination ne sont que des corruptions dues à l'intervention du corps ? Mais le corps n'existe pas à ce moment de la réduction. Ou l'entendement est-il mis au même niveau que vouloir, douter, imaginer, sentir ? Mais alors on doit renoncer à l'interprétation intellectualiste qui prime souvent chez les commentateurs de Descartes et notamment chez Guérout. Et pourquoi Descartes donne-t-il ces deux définitions ? Quel rapport entretiennent-elles ? Or la lecture du *videre videor* va permettre de nous apporter une réponse.

Si on donne le primat à la première définition, elle rendrait superflue la seconde. Le principe, ou pour utiliser les termes de Henry, l'essence de la phénoménalité, c'est ce qui définit le *mens, animus, intellectus* et *ratio*. Que signifient ces termes ?

Dans les *Regulae*, la Règle 1 les associe à d'autres qui leur sont équivalents : « *intellectus, bona mens, naturale rationis lumen, humana Sapientia, universalis Sapientia, scientia* », et la règle 2 ajoute « *cogitio certa et evidens* ». Ici, ce qui est visé, c'est donc l'évidence, la clarté, ou leur condition, à savoir la lumière naturelle, c'est-à-dire transcendantale. En quoi cette lumière naturelle est-elle transcendantale ? Elle l'est en tant que fondement de toute connaissance possible, de toute science, de son évidence et de sa certitude. Il y a bien cette interprétation dans la *seconde Méditation* : l'élucidation du concept d'esprit, *mens*, le fait apparaître comme pouvoir fondamental de notre connaissance, et la connaissance est bien un *intellectus* ou une *inspectio* de l'esprit, abstraction faite de tout apport spécifique des sens ou de l'imagination. L'esprit est une *ratio*, au sens d'une capacité de l'esprit d'apercevoir les idées qui sont en lui comme pures. Mais la fin de la *Première Méditation* et le début de la *Seconde* rejettent cette interprétation de l'esprit comme *intellectus*. Que fait le doute ? Il met en cause l'ensemble des savoirs en ébranlant leur fondement commun, à savoir, précisément, cette lumière transcendantale, cette *sapientia universalis* dont la Règle I disait qu' « elle demeure toujours une et la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changement de ces objets, que la lumière du soleil de la variété des

choses qu'elle éclaire. »<sup>345</sup> Le doute et la réduction s'attaquent donc bien à cette condition de la connaissance, à cette lumière transcendante, que Henry nomme horizon ontologique – lecture ou traduction à laquelle nous souscrivons – reconnu dans son hétérogénéité et son irréductibilité à l'étant. La possibilité même de comprendre et d'entendre, voire d'apercevoir les idées, est réduite par le doute, mise entre parenthèses par l'hypothèse du malin génie. Le doute naturel, on s'en souvient, s'appuyait sur des raisons ; le doute hyperbolique balaye l'ensemble de ces raisons, et c'est la raison à son tour qui vacille. Par conséquent, si la pensée doit constituer le fondement stable et absolu que recherche Descartes, sa définition comme « animus, intellectus sive ratio » est impossible. Et c'est alors que Descartes réintroduit le corps : il n'examine plus la *mens* en elle-même, dans l'immédiat de son apparaître, mais comme la condition de la connaissance du corps, ou comme l'essence de la connaissance du corps : « nous ne connaissons le corps que par la faculté d'entendre qui est en nous »<sup>346</sup> C'est ce que fera l'analyse du morceau de cire, à savoir circonscrire l'essence du *videre* : le corps trouvera son fondement dans l'ek-stasis du voir en tant que voir pur. Et l'on sait que l'analyse du morceau de cire n'est justement pas celle du corps, mais bien celle de la *connaissance* du corps, c'est-à-dire justement de l'entendement. Mais cette connaissance du corps ne peut constituer le commencement et comme telle renvoie toujours à la connaissance de l'âme. Laquelle a été exhibée dans le cogito.

On l'a dit, la *mens* cartésienne n'est pas réductible à l'*intueri* de l'*intellectus* ou de la *ratio*, puisque celui-ci ou celle-ci est mis en doute par le doute métaphysique. C'est ce qu'atteste Descartes lorsqu'il écrit dans les *Réponses aux quatrièmes objections* : « je ne doute pas que l'esprit (*mens*) aussitôt qu'il est infus dans le corps de l'enfant, ne commence à penser et que dès lors il ne sache qu'il pense » (AT, VII, p. 246) Si l'enfant pense, ce n'est pas en tant que mathématicien qui aperçoit les idées claires et distinctes sous les perceptions. Comme le dit avec humour Michel Henry : « A moins de supposer que l'être le plus essentiel de l'homme consiste dans l'activité mathématique et que, dès le ventre de sa mère, il soit occupé à préparer Polytechnique, il faut bien reconnaître que la pensée ici en question n'est pas un entendement *stricto sensu* mais la révélation sous sa forme la plus originelle, l'immanence muette de son premier être à soi dans l'affectivité du pur se sentir soi-même. »<sup>347</sup>

La première définition, qui est en réalité la définition de la connaissance du corps, ne peut donc faire office de premier commencement. Il faut alors se tourner vers la seconde. Celle-ci

---

<sup>345</sup> AT, X, p. 360

<sup>346</sup> AT, IX, p. 26

<sup>347</sup> Michel Henry, *op. cit.*, p. 44

énumère les modalités fondamentales de la pensée. Mais justement, il faut bien penser une unité sous cette pluralité, sous cette énumération, cette unité étant l'essence même de la pensée, identique et commune sous chacune de ces modalités. Or si cette essence commune est l'entendement, les autres modes ne peuvent lui être rattachés à moins de considérer qu'ils ne sont qu'un entendement dégradé du fait de l'union de l'âme et du corps. Et à cette étape de la Méditation, encore une fois, le corps est mis entre parenthèse. Guérault formulera par exemple cette interprétation, à savoir que l'intellect est bien l'essence de la pensée, et que l'imagination ou le sentir n'en sont que des accidents, ces accidents n'étant précisément que la détermination de la pensée par le corps, en raison de leur union. Ainsi il est en effet possible de penser sans sentir ou imaginer, alors que le contraire ne l'est pas. Interprétation validée par certains passages de Descartes dans la sixième *Méditation* : « cette vertu d'imaginer qui est en moi en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir, n'est en aucune sorte nécessaire à mon essence c'est-à-dire à l'essence de mon esprit, car encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant. »<sup>348</sup> Ou encore « je trouve en moi...les facultés d'imaginer et de sentir sans lesquelles je puis bien me concevoir...tout entier »<sup>349</sup>.

Mais encore une fois, n'oublions pas que la problématique de la *seconde Méditation* se développe entièrement au cœur de la réduction qui a exclu le corps. Par conséquent, ce n'est pas par lui qu'on peut expliquer cette deuxième définition de l'esprit, qui met à équivalence et dans une homogénéité parfaite – l'homogénéité de la réalité matérielle de toute forme de pensée, - le sentir et le penser. La pensée, en tant qu'elle est originellement cette matière métaphysique, cette phénoménalité même, autrement dit la phénoménalité du phénomène, le fait que ça puisse apparaître, inclut nécessairement le sentir et l'imaginer, qui en sont des modes. Si l'âme est cette substance pensante, c'est précisément qu'elle est le lieu d'apparition à travers ses modes, d'une épreuve ; je sens, je pense, j'imagine, je veux, verbes intransitifs en leur origine, et dont la transitivité ne sera que seconde, constituant le champ de la science mis entre parenthèse pour remonter à son fondement. Et c'est pourquoi cette définition de la pensée par énumération n'exclut aucun de ces modes, ni les hiérarchise : ils ont tous le même droit, du fait de leur phénoménalité qui s'exhibe de la même manière dans la pensée. Il va donc falloir distinguer l'imagination et les sens en tant que facultés psycho-empiriques de l'homme, et en tant que modes de la phénoménalité. Car la réduction précisément a frappé de nullité le sentir psycho-empirique, pour libérer le champ pur de l'apparaître. Il faut alors

---

<sup>348</sup> AT, IX, p. 58

<sup>349</sup> AT, IX, p. 62

concevoir le sentir et l'imagination dans leur apparaître pur, irréductible, échappant donc à la réduction et au doute : ce sont des phénomènes absolus, au-delà desquels on ne peut remonter. Et à ce titre, ils sont égaux en dignité à l'apparaître lui-même, au voir de l'entendement. On pourrait les désigner comme « pensée de sentir » et comme « pensée d'imaginer », ce en quoi ils ne s'opposent plus à l'entendement. Entendement, imagination, sens, sont également soutenus par le pouvoir d'un mode plus originel d'apparaître, irréductible et irrécusable. Autrement dit il faut dépasser le *videre* vers le *videor*. C'est en effet le *videor* qui détermine, en même temps que la « certitude » de la pensée, l'inhérence en elle de ses modes.

Et c'est ce que montre Michel Henry en reprenant l'analyse de la volonté, qui est elle aussi l'un des modes du *mens*. Or ici va surgir un problème si l'on s'en tient à l'interprétation intellectualiste : en effet, Descartes n'a de cesse de formuler la différence voire l'opposition entre ces deux facultés que sont l'entendement et la volonté. L'entendement est fini, la volonté infinie, ce qui permet d'édifier la théorie du jugement, mais aussi la possibilité du doute. Le doute qui n'est lui-même qu'une modalité de la volonté, et à l'intérieur duquel surgit le cogito. Le doute naturel, on l'a dit, demande ses raisons à l'entendement. Mais le doute métaphysique, qui est un doute contre nature, et donc contre l'entendement, est mené par la volonté. Dès lors, comment la volonté pourrait-elle être un mode de l'entendement ? Comment la volonté infinie pourrait-elle être un mode de l'entendement fini ? Et alors comment pourrait-elle le mettre en doute ? Mais la volonté n'est-elle pas pourtant bien un mode de pensée ? Comment alors penser la volonté comme mode de pensée sans la rendre tributaire de l'entendement qu'elle a pourtant exclu ? Comment la volonté infinie en soi est-elle susceptible de se révéler dans son infinité si sa révélation est confiée à un pouvoir essentiellement fini ? Or la volonté n'est jamais saisissable sous un aspect quelconque ni dans une *imago*, dans le « hors soi » d'une extériorité quelconque : elle « s'éprouve seulement soi-même intérieurement et ne parvient en soi et dans sa propre puissance pour s'en emparer et la déployer que par cette épreuve muette de soi et dans sa passion. »<sup>350</sup> On a vu que Descartes caractérisait bien l'*aperceptio* originelle comme passion : aperception originelle dans laquelle la volonté se vit immédiatement elle-même en tant que voulant. L'exclusion ici explicite du corps écarte bien toute possibilité d'expliquer par lui l'affectivité de cette *aperceptio* originaire et primordiale.

Et alors on comprend ce qu'est cette passion qui permet à la volonté de se révéler en elle-même, dans l'infinité de sa puissance ; on comprend la différence entre le *videre*, qui renvoie

---

<sup>350</sup> Michel Henry, *op. cit.*, p. 51

à l'entendement et à sa finitude, et le *videor*, qui ramène l'entendement au niveau de toutes les autres facultés en tant qu'elles sont des modes de manifestation de l'ego, mais que ce que manifestent ces modes, c'est précisément l'ego lui-même, qui s'auto-affectant dans une immanence radicale, s'apparaît à lui-même. N'était-ce pas après tout le sens même du doute métaphysique, qui a exclu l'entendement dans un ultime tour de force, à savoir la fiction du malin génie, œuvre de la fiction et de la volonté, pour atteindre précisément au véritable commencement ? Et pour le dire en termes de phénoménologie, le premier « apparaître » ? Le gel de l'entendement ne fut-il pas la condition d'une régression radicale vers ce qui le fonde ? Et de fait, comment l'entendement pourrait fonder, lui qui cherche à être fondé ? La liberté de l'esprit s'est manifestée dans sa possibilité de mettre entre parenthèse l'entendement auquel nécessairement il ne se réduit pas. Or cette volonté, qui met de côté l'entendement, n'est pas seulement un acte, mais aussi une passion. Ainsi apparaît ce que Descartes nomme la matière métaphysique, cette immanence pure, qui se révèle par le sentir, ou la semblance du *videor* : cette réceptivité et auto-affection manifeste ce que nous avons établi initialement à travers une terminologie qui cherchait à distinguer les différentes strates du sujet : le je-objet, non en tant qu'il est un *ens creatum*, mais bien en tant qu'il s'auto-affecte, et que là réside la pensée originaire qui se distingue de toute théorie de la connaissance : or nous savons que la critique heideggerienne, mais aussi celle de Derrida, voire celle de Foucault, se loge dans le déplacement, voire le basculement, de cette découverte inégalée d'un cogito comme apparaître pur (pas toujours reconnu en tant que tel par ces commentateurs), et d'un cogito tourné vers l'extérieur, qui s'oublie en tournant son attention sur les idées et leur ek-stase, autrement dit l'oubli de l'être des idées au profit des idées et à terme d'une philosophie de la connaissance. Or cette critique a aussi masqué le geste cartésien qui consiste à condamner la connaissance dès l'origine, en tant qu'elle ne sera jamais un discours sur l'être. Michel Henry peut conclure et ouvrir : « A penser que la pensée la plus initiale, entrevue par Descartes à l'aube de la culture moderne, n'avait justement rien à voir avec celle qui allait guider cette culture, par le biais des théories de la connaissance et de la science, vers un univers tel que le nôtre ; mais que cette pensée inaugurale plutôt, dans son retrait du monde et son irréductibilité au voir, dans la subjectivité radicale de son immédiation à soi-même, méritait un autre nom, que Descartes lui donna d'ailleurs, le nom d'âme ou, si l'on préfère, le nom de *la vie*. »<sup>351</sup> Ce qu'il réitère dans l'article suivant, « Le déclin des absolus phénoménologiques » : « Alors se découvre un instant à la conscience philosophique l'envers des choses, leur dimension

---

<sup>351</sup> *Ibid.* p. 52

invisible, ce qui ne se sépare jamais de soi et ne s'en va jamais hors de soi et ne se propose jamais comme un monde, ce qui n'a ni « face », ni « dehors », ni « visage » et que personne ne peut voir : la subjectivité dans son immanence radicale identique à la vie. »<sup>352</sup> ou encore « Ainsi le concept de conscience faisant son entrée dans la philosophie occidentale, se dédoublait-il mystérieusement, désignant à la fois, comme liés l'un à l'autre toutefois et fondés l'un sur l'autre, le visible et l'invisible, la pensée et la vie. »<sup>353</sup> On retrouve ici l'idée de « vie » : certes, la vie telle que la désignait Canguilhem renvoyait à cette articulation permanente entre volonté et entendement, expérience, confrontation au réel, et réajustement de la théorie, engagement dans la vie, qui renvoie aussi à l'engagement de Descartes en philosophie, car « c'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher ; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie »<sup>354</sup> ; engagement vital dans une philosophie qui remplace le voir par le philosopher, car philosopher, c'est se tourner vers le voir, plutôt que s'en tenir à voir, autrement dit c'est se tourner vers l'esprit avant même que de chercher à connaître : or il n'y a pas de connaître du connaître, ce qui entraînerait nécessairement une régression à l'infini, il n'y a qu'un sentir du connaître. Et c'est ce sentir que Michel Henry nomme la « vie ». L'esprit vit, l'esprit n'est pas cet acte abstrait et insaisissable, l'esprit n'est pas une condition de possibilité, l'esprit, avant même qu'on ne connaisse le corps, est bel et bien *incarné*.

Le concept de vie correspond à celui de l'être, en ceci que pour le cogito, l'être se qualifie au premier abord par l'immédiation. Le je pense je suis est immédiation, ma connaissance de Dieu, même si elle passe par une idée, est elle aussi immédiation en ce qu'en réalité je ne fais que la révéler au fur et à mesure de la Méditation, je la dévoile, je la « remarque », alors qu'elle était présente dès le début. Il n'y a pas de médiation entre mon idée de Dieu et l'existence de Dieu, sinon une médiation immédiate en ce que ma rencontre avec Dieu relève de l'expérience de l'être, autrement dit ne peut être pensée. C'est en cela qu'on peut unifier le vocabulaire d'Alquié lorsqu'il parle de découverte métaphysique, de notre expression d'« expérience métaphysique » et celui d'Henry lorsqu'il parle de vie, même si leurs développements et leur réquisits diffèrent : la vie comme l'expérience métaphysique sont des expériences d'immédiation, quand toute connaissance est d'ores et déjà médiation. C'est la raison pour laquelle nous retenons chez les deux auteurs ces concepts, ou plus précisément

---

<sup>352</sup> Michel Henry, *op. cit.*, « Le déclin des absolus phénoménologiques », p. 54

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Principes*, lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, A.T. IX, p. 3

cette terminologie : l'immédiation est l'autre de la connaissance, l'immédiation est vie en tant que la pensée sent et se sent, l'immédiation est expérience métaphysique en tant que cette expérience est en effet au delà ou en deçà de toute connaissance physique.

Cette lecture permet par ailleurs à Michel Henry de réunir ensemble et sous un même prisme philosophique, un sous-bassement phénoménologique et une interprétation psychanalytique, car comme il l'annonce lui-même à l'entrée de son ouvrage : par cette découverte magistrale de Descartes, dans la *Seconde Méditation*, de l'Affectivité comme origine (*videre videor*) ou de cette semblance originelle, et par conséquent d'une présence du visible qui précède la représentation, on peut déplacer en effet toutes les facultés représentatives, l'œil, la mémoire, la pensée, vers le pouvoir qui n'est plus celui de la conscience intentionnelle, mais de la vie<sup>355</sup>. Et encore une fois, on parle bien de cette immédiation, de cette immanence à soi avant toute forme d'ek-stase. Or ce que réclame la psychanalyse, c'est précisément de subordonner la pensée représentative (perceptions, images, souvenirs, rêves, productions esthétiques et religieuses), à un « pouvoir d'un autre ordre »<sup>356</sup>, à « cette instance sous-jacente, opérante et refoulante », à savoir la vie, c'est-à-dire « la vie en son essence phénoménologique propre, l'affect consubstantiel à cette phénoménalité et qui ne saurait en être séparé, *qui n'est jamais inconscient* ». Car « placé au cœur de l'inconscient, l'affect détermine celui-ci comme phénoménologique en son essence et en son fond. »<sup>357</sup> Ainsi aurait-on peut-être le début d'une solution pour penser cet inconscient présent chez Descartes, mais contredisant le principe d'une pensée consciente, ou d'une identité entre pensée et conscience. Si la pensée est ce qui laisse apparaître, l'apparition de l'apparition, alors l'inconscient participe de la pensée au même titre que la connaissance qui en est un de ses modes, comme l'a exprimé Descartes en le rétrogradant au milieu d'autres modes, comme la volition, la perception, la sensation, puis dans le rajout français du Duc de Luynes dans la reprise définitionnelle au seuil de la *troisième Méditation*, mais qu'il a laissé paraître, l'amour et la haine. Nous n'interrogeons pas pour le moment la « déviance historique » pour reprendre la terminologie heideggerienne : il ne s'agit pas de rendre raison de la philosophie cartésienne, mais de demander à la philosophie cartésienne de répondre à la question qu'elle a elle-même laissée en suspens, celle de la continuité à soi-même.

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>356</sup> Michel Henry, *op. cit.* p. 10

<sup>357</sup> *Ibid.*



Aussi l'interprétation phénoménologique de Michel Henry nous semble essentielle pour la suite : la relation ambiguë de Descartes et de l'inconscient auquel on doit néanmoins recourir pour penser une continuité à soi entre le nourrisson et l'homme adulte qui accède à la réflexivité, se trouve ainsi facilitée par la réduction de l'inconscient à la vie en tant qu'affects, et de ce fait pensées, et à la réduction de la vie consciente en deçà du tout représentatif, chaque pensée, émotion, imagination relevant d'une présence bien plutôt que d'une représentation, ce que Descartes s'est employé à démontrer dans les trois premières Méditations. Aussi souscrivons nous au terme de « vie », qui peut devenir l'une des premières clés d'une continuité à soi, non pas dans son sens biologique, mais dans le sens d'une pensée qui sent, d'une immanence perpétuelle et radicale, que la démonstration de l'existence de Dieu ne contredira pas. Pourtant ce concept de vie n'est pas à même de rendre compte de la temporalité.

## ***Résumé et bilan de la première partie***

A partir du moment où l'on s'interroge sur la question de l'identité à travers le temps, notre tâche a été d'abord d'essayer d'identifier différentes temporalités dans les deux textes que nous privilégions (*Discours, Méditations*), et à l'intérieur de ces différentes temporalités, d'identifier un commencement. Or, comme il y a différents types de temporalités, il y a aussi différents types de commencement : le commencement naturel, qui est un commencement contingent ; le commencement de la décision de philosopher, qui fait déjà rupture par rapport à une temporalité naturelle ; le temps de la méthode ou encore la méthode comme temporalisation ; enfin le cogito, et à l'intérieur même du cogito on peut déceler différents commencements : le cogito comme commencement de la science en ce sens qu'il en est le fondement ; la remontée, depuis le cogito, vers un commencement encore plus initial qui fait signe vers une passivité et une réceptivité encore plus originelles que l'activité du cogito. Le cogito a une épaisseur, et s'il a une épaisseur alors c'est qu'il peut être transformé à travers une méditation. On peut avoir en effet tendance à interpréter le cogito comme un « je transcendantal », purement actif, purement formel et vide, tout en étant principiel. Or, en dégageant cette dimension originelle de passivité, d'autoaffection et d'épaisseur de l'esprit, nous avons voulu montrer que le cogito ne se réduit pas à ce je transcendantal. Cela ouvre dès

lors la voie – parce qu’il a une épaisseur – à la possibilité d’une transformation de soi, dans et par la méditation métaphysique.

## **IIe PARTIE – TEMPORALITE ET TRANSFORMATION DE SOI**

### ***A. La transformation de « soi » : qui transforme qui ?***

#### **A.1. Connaissance, connaissance de soi et transformation de soi.**

Certes, le but avéré tout au moins du *Discours* est la fondation de la connaissance, mais l’accès à cette fondation nous fait changer radicalement de plan, et transforme le je, du seul fait qu’il se sait être. Ce savoir n’est pas une connaissance, et aucune procédure de connaissance sur le plan formel ne peut faire accéder à ce savoir. Il y a implication de l’être dans la connaissance et de la connaissance dans l’être. Si l’on s’en tenait aux *Regulae* et au Descartes scientifique pré-fondement, la simple connaissance serait valide, et se légitimerait selon les deux principes que sont l’intuition et la déduction – deux principes inhérents à l’esprit. Mais c’est bien parce que ces principes ne suffisent pas, c’est bien parce que le plan de la science manifeste son manque ontologique, sa déficience fondamentale, que le je va se découvrir comme esprit qui pense, qui veut et qui sent, et non plus seulement comme un automate intellectuel. L’expérience ontologique n’a plus rien à voir avec la connaissance. Cette expérience ontologique, c’est le sujet – et plus, c’est le sujet dans sa finitude. Ce qui ne l’empêche pas, par après, de se servir de son entendement. Mais si celui-ci aura ouvert la voie (à travers la méthode et la démarche analytique), il ne sera en rien responsable de l’accès à l’être qui précisément se situe à un autre niveau. Le niveau de l’entendement reste le même et ne se trouve pas transformé par la « découverte métaphysique » de Descartes : il est seulement remplacé, fondé certes, mais inscrit dans les limites de son propre plan. L’accès ontologique ou l’accès à l’être ou encore l’accès à l’existence – puisque nous avons identifié ces termes (nous référant à l’équivalence faite par Descartes dans les *Principes* et dans les *Méditations, je suis, j’existe*), en tant que l’être n’est accessible que par l’expérience immédiate, et que l’expérience ne doit pas être entendue ici dans son sens scientifique d’expérimentation, mais

bien d'épreuve – lui est interdit : il n'y a d'accès à l'être qu'immédiat, tandis que la connaissance, au sens d'une philosophie de la connaissance, nécessite la médiation. La connaissance ouvre sur l'existence de Dieu mais ne la comprend pas, manifestant la limite qui la constitue. La connaissance de l'esprit précède celle du corps et est plus aisée à connaître que celui-ci dans la mesure même où cette connaissance renvoie en réalité à l'immédiation de mon rapport à l'être, autrement dit à l'épreuve de l'être, en tant que j'existe. Comment dès lors affirmer que le moment cartésien serait précisément ce moment où le mode d'accès à la vérité, c'est la connaissance ? On peut à la limite dire que la connaissance est un chemin qui prépare la voie comme les *Regulae* ont en une certaine mesure préparé le chemin du *Discours* puis des *Méditations* en révélant leur manque ontologique, mais dès lors que le *cogito* surgit, c'est un saut qualitatif que le sujet fait, du chemin structuré par l'entendement à l'expérience métaphysique. Il n'y a pas de commune mesure entre la méthode, et l'accès à l'être. Il n'y en aura jamais. C'est aussi la raison pour laquelle la critique adressée à Descartes de Kant à Nietzsche, d'une substantialisation de la pensée est déjà contrecarrée par Descartes : le passage du je pense à je suis une chose pensante, renvoie en réalité d'un acte, à l'épreuve de cet acte, et non à l'objectivation et à la substantialisation d'une pensée que je ne penserais plus. Que l'acte se substantifie, signifie uniquement que le sujet pense, autrement dit que ce qui pense en moi est sans cesse rattaché à moi-même ; ce qui ne signifie pas que le sujet soit le producteur de ses pensées, mais bien qu'elles se rattachent à lui. Comme le dit Etienne Balibar, « Dans cette méditation, le sujet (*ego*) se reconnaît comme l'auteur de toutes ses pensées. Cette « chose » qui pense en moi *n'est autre* que moi. Ainsi, la certitude est à la fois certitude que *c'est moi qui pense* (personne ne pense 'à ma place', pas même Dieu – peut-être surtout pas Dieu) et certitude *que je pense bien* « *ce que je pense* » (mes pensées, même si elles sont fausses, fictives, etc., 'm'appartiennent'. »<sup>358</sup> Si l'on peut renvoyer les pensées à l'acteur de ces pensées, résolvant de ce fait la question de la substantialisation par le passage à la question de l'attribution d'un acte à un agent, comme le ferait d'une certaine manière Nietzsche, il ne faut pas oublier que cette chose qui pense, comme nous l'avons vu avec Michel Henry, est le *il y a* de la pensée : autrement dit, il faut remonter de l'acte, en tant que témoin d'une existence, à l'auto-affectation ou à cette idée d'une matière métaphysique comme horizon d'apparition, comme sentir du sentir, dans toute son épaisseur non réductible à l'acte ; il s'agit donc de bien distinguer une forme de réceptivité première dans l'acte même, pour entendre ce qu'il en est de la chose qui pense, pour pouvoir la distinguer de toutes les

---

<sup>358</sup> Etienne Balibar, *Identité et Différence : L'invention de la conscience*, op. cit., p. 35

procédures de pensée, et plus spécifiquement de la connaissance, en tant qu'elle ne se tourne que vers l'objet, et ne peut structurellement se tourner vers le sujet qui en est le fondement. Ainsi, si la quête de Descartes est bien de fonder la science, sa découverte métaphysique pose l'incommensurabilité entre le sujet tel qu'il se connaît dans une expérience propre d'être, et la connaissance, qui est elle aussi un mode d'être du sujet, un mode du sentir (je sens que je connais), mais qui fait signe vers son objet (je connais que deux et trois font cinq), sans plus se retourner sur le sentir même dont elle est un des modes.

Et pourtant, nous allons voir, dans le dialogue avec Foucault, qu'avant même d'atteindre cette distinction métaphysique qui sépare la connaissance de sa fondation, Descartes distingue la connaissance et la recherche de la connaissance de simples procédures de pensées entièrement tournées vers l'objet, et que celles-ci s'incarnent non seulement dans la vie, mais aussi dans l'être du sujet.

Car c'est bien dans une existence particulière que le je se déploie. Et c'est précisément parce qu'il s'agit d'une existence particulière que le sujet n'est pas réduit à des procédures de connaissances qui seraient les mêmes chez tout le monde et en ôteraient la singularité ! A aucun moment le sujet cartésien n'est un sujet universel abstrait, si ce n'est pour ce qui concerne la connaissance purement mathématique. C'est oublier que l'esprit perçoit, que l'esprit sent, que l'esprit affirme. Certes, il y a bien une définition de la liberté qui privilégie l'autonomie de l'entendement et son inféodation aux vérités qui le transcendent. Mais la vraie liberté sera celle de la générosité, dont la définition générale met au centre la singularité la plus absolue : l'usage de sa liberté. N'est-ce pas là l'être qui s'incarne dans le monde ?

Et si le sujet cartésien est multiple, ce n'est pas chez lui l'entendement qui prime. L'individu concret se montre, tel quel, ou peut-être un peu arrangé, dans le *Discours de la méthode* : l'entendement sort vainqueur des chemins de traverses dans lesquels il s'est égaré, mais là où il mène, il fait silence. Il sort vainqueur, parce qu'il sépare, parce qu'il distingue, parce qu'il fait la part des choses et impose ses propres lois, épurées des perceptions confuses nées de son union avec le corps, il aide à la recherche de cette vérité, et à « augmenter par degrés » cette connaissance tant désirée ; il ouvre un chemin linéaire, où le seul mouvement n'est que d'accroissement ; mais que peut-il, à part multiplier « des fruits » que le je plus global recueille ? Il ne se fonde pas lui-même, il peut offrir à la volonté des orientations, mais il est limité, et ne peut déborder son propre plan qui le contient. Et que peut-il contre cette enfance qui continue d'agir, contre ce rapport au monde premier qui a assis ses habitudes ? Il peut éclairer, certes, mais il ne peut annihiler, et l'astronome verra encore et toujours le soleil

se lever. Alors comment faire pour que la connaissance passe d'un processus de penser à un habitus ?

Descartes a découvert une autre dimension de la connaissance, lui qui cherchait juste à la fonder. L'esprit est un, l'esprit est en acte, et l'esprit ne fait pas que connaître : ou s'il cherche à connaître, c'est avant tout lui-même, ainsi dans l'analyse du morceau de cire, où l'on ne sait pas plus ce qu'est l'individu cire, mais où l'on comprend ce qu'est l'esprit, et que c'est lui qui perçoit. Car l'authentique connaissance est toujours retour sur soi, la connaissance des choses, c'est la connaissance de soi-même. C'est bien pour cela qu'elle est avant tout décrite comme attention, ce que reprendra à son compte Spinoza<sup>359</sup> : la connaissance est une attention portée d'abord sur la chose et qui finit toujours par se porter sur soi. La recherche philosophique, qui en l'occurrence use de réflexivité, nous fait toujours passer de la connaissance comme procédure de l'entendement, à la connaissance de soi, c'est-à-dire à un retour sur l'être qui fonde le connaître, l'expérience de soi offrant le seul accès à l'être (l'être du je, puis l'être de Dieu à travers son idée). Dès lors, ce moment cartésien serait au contraire la consécration du souci de soi, même s'il inaugure aussi la modernité en ouvrant le champ de la technique à ceux qui en oublient son fondement ontologique. On pourrait étudier à ce titre le rapport de Descartes à la médecine, qui certes imagine pour elle de grands progrès techniques, mais qui n'en dit pas moins dans la lettre à Chanut du 15 juin 1646 : « (...) je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de physique, que j'ai tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale ; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps. *De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort* » Mais la suite de la citation vaut d'être notée : « sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements qui en dépendent que de la prudence et de l'autorité

---

<sup>359</sup> *L'éthique*, De Dieu, scolie II, éditions Pléiade, p. 314 : « Si, au contraire, les hommes portaient leur attention sur la nature de la substance, ils ne douteraient nullement de la vérité de la proposition 7 ; bien plus, cette proposition serait pour tous un axiome et serait considérée comme notion commune. » souligné par nous. Ou scolie p. 320 : « Car, puisque son essence exclut toute imperfection et enveloppe la perfection absolue, par là même elle enlève toute raison de douter de son existence et en donne la certitude souveraine, ce qui, je crois, doit être clair pour qui fait preuve d'un peu d'attention. »

des hommes. »<sup>360</sup> N'est-ce pas une forme de souci de soi ? La sagesse de Descartes, qui est le but de sa philosophie, et qui est la philosophie en tant que choix de vie<sup>361</sup>, ne se peut comprendre qu'à l'aune du cheminement. Or ce cheminement est un cheminement vers soi-même.

On voit ici que la séparation foucauldienne entre l'individu dans son existence concrète et la structure du sujet n'ont pas tant lieu d'être chez Descartes. C'est qu'encore une fois le sujet est incarné, non seulement en tant qu'il est corps et âme, unis en une même substance, mais encore et avant cela, en tant qu'il est matière métaphysique ; et que c'est d'abord et avant tout par ses manifestations particulières qu'il va pouvoir accéder à une vérité qui n'est pas celle de la connaissance, mais qui est la *sienna* : or l'être est au dessus du vrai dans la mesure où il le garantit.

La scission entre la raison et le corps, ou plus précisément entre la connaissance intellectuelle et le rapport sensible (utile) au monde, bref le divorce du Moi est l'un des avatars de la modernité et rend difficile le cheminement vers la liberté. On peut dans ce cadre affirmer que Descartes consacre l'unité du corps et de l'âme, malgré le dualisme qui n'est qu'une stratégie épistémologique, et qu'en ce sens, la connaissance n'est jamais chez lui totalement séparée du corps – puisqu'il en est le support. La connaissance chez Descartes ne peut être réduite à cet automate intellectuel, Pierre Guénancia le résume de façon lapidaire : « La révolution cartésienne en philosophie tient dans la caractérisation de l'esprit comme capacité d'auto-aperception, comme *je pense*, plutôt que comme une faculté de combiner et de calculer des signes. »<sup>362</sup>

Ce moi cartésien n'est pas un moi scindé même s'il autorise plusieurs distinctions, les connaissances chez lui s'additionnent sans s'exclure, la connaissance purement intellectuelle procède en effet par analyse, distinction entre les idées qui viennent du corps et celles qui viennent uniquement de l'esprit, entre les perceptions issues de l'enfance et les jugements qui s'y sont associés ; la connaissance est déliaison, dissociation, mais cette dissociation est un procédé intellectuel qui ne prétend pas être le tout de la connaissance. Et si l'enfance est un

---

<sup>360</sup> Lettre à Chanut, 15 juin 1646, A.T. IV., p. 443-444. Souligné par nous.

<sup>361</sup> *Discours de la méthode*, I, A.T. VI, p. 3, l. 21-24 : « ...si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie. »

<sup>362</sup> Pierre Guénancia, *L'intelligence du sensible*, Gallimard, 1998, p. 9

obstacle épistémologique, elle n'en reste pas moins présente tout au long de la vie, voire utile : sa mise en évidence ne signifie pas son éviction<sup>363</sup>.

Nous voulons démontrer que Descartes n'oppose pas l'enfance à l'âge adulte, l'esprit au corps, mais cherche au contraire une harmonie, forme d'unité à conquérir sans cesse, au détriment de cette unité perdue et cherchée par la science. Une harmonie du moi qui subsume les différences irréductibles, dans la mesure où non seulement l'union de l'âme et du corps est première chronologiquement, d'où la nécessité de les séparer intellectuellement pour en avoir une connaissance cette fois scientifique, mais aussi où la connaissance scientifique est reconnue comme insuffisante ontologiquement, et de ce manque, naît la rencontre avec l'être, et pourrait-on dire, avec le « soi » du souci de soi : ce soi qui en quelque sorte met hors jeu le sujet dans son illusion de maîtrise, bien que ce soit celui-là même qui ait conduit à l'être ; le soi est cet être découvert dans sa finitude au moment même où l'infini est expérimenté<sup>364</sup>, ou la transcendance révélée au cœur même de l'immanence<sup>365</sup>, assure au sujet sa finitude comme sa dimension d'être<sup>366</sup>, mais aussi sa possibilité d'échapper au monde et de se séparer de tout ce qui relève de l'étant<sup>367</sup>. Et ce n'est pas l'histoire de l'individu qui mène l'esprit cartésien sur la piste de l'être : c'est bien l'histoire d'un esprit certes individué (au sens où il est un je – et non un moi), parce qu'il n'est esprit qu'en tant qu'incarné. Descartes est celui qui réconcilie tout en maintenant la distinction : il réconcilie l'esprit et le corps au sein même de

---

<sup>363</sup> Le psychanalyste E. Fromm traduira en son langage une leçon cartésienne oubliée : « *Les philosophes idéalistes ont cru que l'auto-réalisation pouvait être accomplie par la seule perspicacité intellectuelle. Ils ont insisté sur le fractionnement de la personnalité humaine de façon à ce que la nature de l'homme puisse être refoulée et surveillée par sa raison. Cependant, ce fractionnement a eu pour résultat de mutiler non seulement la vie émotionnelle de l'homme, mais aussi ses facultés intellectuelles. La raison, en devenant le gardien qui surveille son prisonnier – la nature – est devenue à son tour prisonnière et, ainsi, les deux côtés de la personnalité humaine, la raison et l'émotion, ont été endommagés. Nous croyons que la réalisation du moi est accomplie non seulement par l'acte de penser, mais aussi par la réalisation de la personnalité totale de l'homme, par l'expression active de ses potentialités émotionnelles et intellectuelles. (...) En d'autres termes, la liberté positive consiste en une activité spontanée de la personnalité totale, intégrée.* » au sens psychanalytique du terme ; cf. Erich Fromm, *La peur de la liberté*, 1941, Parangon/Vs collection situations et critiques 2010, p. 243

<sup>364</sup> Expérimentation à deux degrés, celle dont je m'aperçois avec clarté dans la troisième Méditation, mais qui me fait dire « que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. » A.T., IX, p. 36

<sup>365</sup> à travers l'idée d'infini en moi

<sup>366</sup> « Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien... » A.T., IX, p. 36

<sup>367</sup> fonction du doute hyperbolique et de la phénoménologie des idées sous régime de doute hyperbolique.

l'esprit, ce qui garantit le véritable dualisme entre la connaissance comme expérience d'être et la connaissance des étants dont fait partie le corps ; il réconcilie l'individu et l'homme, puisque le sujet est individué et ne se peut rencontrer que dans une expérience singulière, bien qu'il y ait aussi dualisme en une certaine manière entre le cogito et l'homme, comme il y en a entre la métaphysique et le rapport de l'homme au monde, puisque la métaphysique ne peut se déployer que dans une mise entre parenthèse du rapport de l'homme au monde afin de découvrir le seul et unique rapport au monde, qui est un rapport d'immanence et d'immédiateté ; il réconcilie le singulier et l'universel : il redécouvre en effet l'incarnation et ses différentes dimensions : l'incarnation primordiale et fondatrice de l'esprit sans le corps, puis l'incarnation de l'union substantielle de l'âme et du corps, qui ne remet aucunement en question l'incarnation première .

## **A.2. Réforme de l'entendement et transformation de soi : Spinoza vs Descartes.**

### **A.2.1. Le statut de la méthode**

Pour asseoir son argumentation et renvoyer Descartes à celui qui aurait réduit le sujet au seul sujet de connaissance, Foucault oppose le moment cartésien à la *Réforme de l'entendement* de Spinoza : « Et là, écrit-il, vous verrez de façon très claire (...) comment chez Spinoza le problème de l'accès à la vérité était lié, dans sa formulation même, à une série d'exigences qui concernaient l'être même du sujet : en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet ? »<sup>368</sup> et de se référer aux neuf premiers paragraphes. Or avant même de lire le texte de Spinoza, on peut interroger la formulation de Foucault, certes orale puisqu'il s'agit des cours au Collège de France qu'il a donnés en 1981-1982 : « en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet ? » Qui est ce *je* qui doit transformer son être propre, c'est-à-dire son être de sujet ? Est-ce le *je* par sa volonté qui peut se transformer lui-même, en tant que je ? Il s'agit bien d'une Réforme de l'entendement, que doit donc mener le sujet. Regardons de plus près. La Réforme passe d'abord par une attention

---

<sup>368</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard Seuil, 1983, p. 29



portée sur soi-même et sur ce qu'est le souverain bien. Le souverain bien doit être dégagé de ses formes ordinaires, et cela en dépassant le jugement relatif sur le bon et le mauvais, en tant qu'il se rapporte uniquement à nous, et ne préjuge en rien de la nature véritable des objets. Dégager le souverain bien du relatif, c'est trouver un « bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine. »<sup>369</sup> Il va donc falloir faire un choix, et renoncer à un bien pour un autre. Ou plutôt à un bien certain pour un bien incertain. Sauf que la nature de l'incertitude n'est pas la même dans les deux cas : c'est que le bien certain ne l'est que du point de vue de son acquisition mais pas de sa nature, tandis que le bien incertain est certain du point de vue de l'essence, moins du point de vue subjectif de son acquisition. Aussi faudra-t-il tâcher de se placer au point de vue de l'essence, ou faire coïncider le point de vue subjectif et le point de vue de l'essence. « Je *résolus*, dis-je, *enfin* : au premier regard, en effet, il semblait inconsideré, pour une chose encore incertaine, d'en vouloir perdre une certaine (...). » C'est ici ce « je résolu » qui nous intéresse<sup>370</sup> : la consonance est évidemment cartésienne, mais la référence est ici faite pour être détournée. Descartes se résout à mettre tout en doute, il se résout aussi à quelques maximes provisoires fondées sur la volonté puisque l'entendement dans les choses de la vie, fait défaut. A la suite de cette morale provisoire, il insiste sur le rôle de la volonté, s'inscrivant dans un schéma scolastique qu'il sera amené pourtant à transformer : « Et enfin je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir ; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content. »<sup>371</sup> Ici, le chemin ne vaut en effet pas transformation de soi. Il est établi par l'entendement, c'est le chemin de la

---

<sup>369</sup> Baruch Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, GF-Flammarion 1964, p. 181

<sup>370</sup> « Dico me tandem *constituisse*. Primo enim intuitu inconsultum videbatur, propter rem tunc incertam certam amittere velle. » Spinoza fait référence au paragraphe précédent où il a également employé *constituere* (au prétérit, *constitui*). (C'est nous qui soulignons). Roland Caillois, dans l'édition de la *Pléiade* traduit « je me décidai ». Cela ne change ni le sens ni l'écho cartésien.

<sup>371</sup> *Discours de la méthode*, III<sup>e</sup> partie, A.T., VI p. 28, l.1-14

méthode, identique à lui-même, universel, extérieur à soi. Extérieur à soi dans la mesure aussi où cet ordre, s'il est celui de la pensée, n'est pas celui de la vérité de la chose, au contraire de l'ordre suivi dans les *Méditations*<sup>372</sup>.

Or c'est aussi une certaine méthode qu'il s'assigne pour la vie, bien que cette méthode s'inscrive dans un cadre précis qui est celui de la recherche de la vérité laquelle exige qu'on s'y consacre entièrement. Mais comme il faut bien vivre, le philosophe juge nécessaire de se donner quelques maximes, dont on verra que le provisoire se pérennise. C'est aussi que la morale est inféodée à la contingence de la vie, et plus encore à son urgence, et qu'à ce titre elle ne peut être définitive. Toujours est-il que Descartes pose dans ce passage cette scission entre volonté et entendement que Spinoza remettra en cause, et cette idée d'un libre arbitre, lui-même guidé par un savoir. Autrement dit une volonté indifférente en son essence, même si elle se prononce pour le bien lorsque celui-ci lui est visible, manifesté par l'entendement. Et un sujet guidé par son seul entendement, qui dit le bien, non pas en se transformant, mais en le connaissant comme il connaît certaines notions communes, ou comme il peut résoudre une équation.

Selon cette lecture, en effet, on pourrait accorder à Foucault qu'il n'y a pas transformation du sujet dès lors qu'il se donne des règles, et que seul l'entendement guide la volonté – raison pour laquelle d'ailleurs il se donne des règles, entièrement fondées sur la « résolution », le domaine de la morale et de la vie ne pouvant être circonvenu par l'entendement. Mais cette lecture est partielle. C'est oublier deux points essentiels : l'importance de l'accoutumance s'agissant de la recherche de la vérité. Et cette accoutumance n'est pas seulement l'expression

---

<sup>372</sup> L'ordre des *Méditations* est à la fois analytique : « Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes *Méditations*. » (Secondes objections, AT-IX-122) ; les *Méditations* ne suivent pas « l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons » : « Il est à remarquer... que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons » et « je n'entreprends point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière » (à Mersenne, 24 décembre 1640, AT-III-266). La méthode analytique est celle de l'invention : « L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée. » (Secondes Réponses, AT-IX-121) ; et à la fois, la méthode des *Méditations*, contrairement à celle du *Discours* qui suit uniquement l'ordre de la pensée, suit l'ordre de la vérité de la chose : « ...A laquelle objection je réponds que ce n'a point aussi été en ce lieu-là (dans le *Discours*) mon intention de les exclure selon l'ordre de la vérité de la chose (de laquelle je ne traitais pas alors), mais seulement selon l'ordre de ma pensée. » (*Méditations*, Préface de l'auteur au lecteur. La traduction française de cette préface n'a été publiée que dans la seconde édition.) Texte original : *Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem.* AT-VII-8

d'un entraînement<sup>373</sup>, elle vaut transformation d'un habitus en un autre. Habitus tout aussi nécessaire pour ce qui concerne la sagesse, et en cela, Descartes n'est pas si éloigné de Spinoza : c'est ce qu'exprime la double acception du « bon sens » chez Descartes : tantôt il entend par là la lumière naturelle, c'est-à-dire la simple faculté de voir, tantôt le « bon sens » correspond à l'usage que nous faisons de cette faculté, il devient alors synonyme de « sagesse » (*de bona mente, sive de hac universali sapientia*<sup>374</sup>). Dans ce second sens, le bon sens n'est plus « la chose du monde la mieux partagée », mais au contraire un idéal auquel on n'atteint que moyennant des aptitudes naturelles que la pratique de la méthode permet de déployer : la vertu est la pratique de la vertu, ou la vertu est l'idéal au regard duquel la pratique de la vertu tend<sup>375</sup>. C'est ce qu'exprime Gilson dans son *Commentaire du Discours de la Méthode* : « La sagesse n'est que le bon sens parvenu au point de perfection le plus haut dont il soit susceptible, grâce à la méthode qui n'en est elle-même que l'usage régulier »<sup>376</sup>.

Certes, la transformation de la méthode comme habitus, en connaissance claire et distincte comme autre habitus, est vouée à l'échec puisque le rapport au monde né de l'enfance ne s'efface jamais (et ceci vaut sans doute aussi pour la vertu, jamais définitivement acquise, bien se servir de sa lumière naturelle n'est pas le seul fait de la méthode, mais de l'entraînement à la méthode, l'homme le plus intelligent, ou pour filer la métaphore, le plus clairvoyant, peut manquer de courage et de persévérance : la méthode apprend à se situer dans une temporalité propre, il faut la doubler d'une autre temporalité, la temporalité naturelle, celle qui résiste, pour que la méthode s'incarne, comme il faudra de la persévérance pour continuer de méditer malgré la faiblesse de l'esprit) ; pour autant, il faut un effort considérable pour que le rapport au monde connaissant désengagé du corps le remplace peu à peu, ou tout au moins le côtoie.

Mais ce corps, et c'est le deuxième point, a un rôle bien plus important qu'on ne pourrait le déduire du dualisme et des textes métaphysiques de Descartes : dans les *Passions de l'âme*, le sujet prend en compte les interactions entre le corps et l'esprit, comme préalable à une transformation de soi. Autrement dit, la volonté ne sera plus toute puissante puisqu'elle

---

<sup>373</sup> Cf. *Discours*, 2<sup>ème</sup> partie « m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus ».

<sup>374</sup> *Regulae*, Règle I, A.T., t. X, p. 390. Cf. aussi Reg. 8, p. 395

<sup>375</sup> Cf. à ce sujet *Lettre à Elisabeth*, juin 1645, A.T., t. IV, p. 437.

<sup>376</sup> Gilson, *Commentaire du Discours de la Méthode*, P. 81-82.

achoppera contre l'inertie du corps, contre pouvoir à la liberté de l'esprit, et qui montre la force du désir, de la joie, mais aussi le poids de la tristesse.

Si Spinoza entreprend donc une réforme de l'entendement, comment nier que Descartes sans avoir l'objectif de se transformer soi-même puisque le motif avoué est celui de fonder les sciences, ne va pas de fait, accomplir une réforme, non pas de l'entendement, mais de son être tout entier : ne va-t-il pas s'enfermer dans un poêle, s'isoler en Hollande pour fuir le monde et l'esprit parisien, n'est-il pas attentif à sa temporalité intérieure, pour décider du moment où entreprendre cet immense chantier dont il n'est pas certain qu'il voie le bout ? Ne s'est-il pas auparavant *entraîné* à penser selon la méthode ? Ne s'est-il pas détaché des choses matérielles, littéralement aussi bien que spirituellement, pour s'adonner entièrement à la méditation ? Et ne parle-t-il pas de « faute » dans le premier paragraphe, déjà cité, de la première *Méditation*<sup>377</sup>.

L'entreprise d'une vie se prépare. Mais on peut le voir autrement : l'entreprise d'une vie se vit. Ou encore, c'est en vivant que l'entreprise se dessine. La chronologie est difficile à établir : la décision de mettre tout en doute, est bien antérieure à la mise en doute elle-même. Encore une fois, Descartes attentif à sa propre temporalité, sait bien, lorsqu'il s'adonne aux sciences, qu'il doit remettre à plus tard leur fondation, et l'âge de vingt-trois ans lui semble pour le moins précoce. Pour autant, on peut douter qu'il a réellement, à cet âge précis, entrepris de remettre en cause tout ce en quoi il a cru jusques alors. Réécriture en 1637 d'une biographie idéale prenant en compte les étapes temporelles inhérentes à la vie de l'esprit ? Certes, mais c'est que précisément, cette réécriture comprend après coup qu'il y a un temps pour tout, et que la fondation ne vient qu'après l'exercice de la méthode, qu'on ne peut brûler

---

<sup>377</sup> *Méditations métaphysiques*, A.T., IX, p.13 : « Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qu'il me reste pour agir. »

Texte qui fait écho à celui du *Discours de la méthode*, II, A.T., VI, p. 22 : « Mais, ayant pris garde que leurs principes devaient tous être empruntés de la philosophie, en laquelle je n'en trouvais point encore de certains, je pensai qu'il fallait avant tout que je tâchasse d'y en établir ; et que, cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre, je ne devais point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans que j'avais alors ; et que je n'eusse auparavant *employé beaucoup de temps à m'y préparer*, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant de temps-là, *qu'en faisant amas de plusieurs expériences*, pour être après la matière de mes raisonnements, et en *m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus.* » (C'est nous qui soulignons)

les étapes, que l'esprit n'est pas malléable à merci, dès lors que c'est lui-même qui se construit dans le temps : qu'il y a un temps incompressible de la vie de l'esprit pour que celui-ci advienne à lui-même.

Foucault reproche à Descartes l'entreprise méthodique et l'auto-validation de la science, qui n'engagent pas une réforme profonde de l'être du sujet. Mais c'est isoler dans l'œuvre de Descartes le seul souci scientifique, lequel va très vite être dépassé, précisément parce que la connaissance scientifique va manifester son insuffisance, et que pour la fonder, il faudra atteindre cette dimension de l'être. Spinoza transforme son être pour atteindre à la connaissance, Descartes limite la connaissance pour atteindre l'être.

Comment dès lors faire du moment cartésien la consécration de l'esprit comme automate, tandis qu'il est certes entendement, mais aussi et avant tout le lieu des perceptions, des volitions, l'idée du corps si l'on voulait détourner l'expression spinoziste. L'esprit de Descartes n'est pas une abstraction ni un mécanisme, c'est un lieu dans lequel on peut se retirer, qu'il faut soigner, interroger, laisser reposer, qui a son ordre propre, mais aussi des contraintes temporelles du seul fait que cet esprit, c'est le je qui l'interroge, le met en acte, en déroule une certaine logique, mais que ce je demeure encore et toujours un je incarné dans un temps chronologique, qui déborde l'ordre spirituel, et s'impose à lui : on ne peut méditer qu'à quarante-cinq ans, le temps extérieur à l'esprit en tant qu'entendement s'impose à lui, parce que l'esprit est toujours d'abord autre chose que l'entendement, parce que l'esprit est en premier lieu ce qui perçoit, ce qui sent, ce qui affirme, ce qui vit, et ce qui est à même de douter de l'entendement lui-même, preuve qu'il ne s'y réduit pas. Il y a en quelque sorte une matière de l'esprit, et cette matière se travaille, exactement comme chez les Anciens que convoque Foucault, à l'appui de sa thèse, dont l'un des objets est de montrer que la fameuse prescription delphique « connais-toi toi-même » (*gnôthi seauton*) qui semble inaugurer avec Socrate, la philosophie occidentale, doit s'entendre dans la subordination au « souci de soi » (*epimeleia heauton*), troisième précepte delphique<sup>378</sup>. Et le texte de Spinoza ne s'en éloigne

---

<sup>378</sup> Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 6 : « Dans quelques textes sur lesquels on aura à revenir, c'est beaucoup plus dans une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi que se formule la règle « connais-toi toi-même ». Le *gnôthi seauton* (« connais toi toi-même ») apparaît, d'une façon assez claire et encore une fois dans un certain nombre de textes significatifs, dans le cadre plus général de l'*epimeleia heauton* (souci de soi-même) comme une des formes, comme une des conséquences, comme une sorte d'application concrète, précise et particulière, de la règle générale : il faut que tu t'occupes de toi-même, il ne faut pas que tu t'oublies toi-même, il faut que tu prennes soin de toi-même. Et c'est à l'intérieur de cela qu'apparaît et se formule, comme à la pointe même de ce souci, la règle

pas tant : (4) « Un seul point était clair : pendant le temps du moins que mon esprit était occupé de ces pensées, il se détournait des choses périssables et sérieusement pensait à l'institution d'une vie nouvelle ; cela me fut une grande consolation : le mal, je le voyais, n'était pas d'une nature telle qu'il ne dût céder à aucun remède. Au début, à la vérité, ces relâches furent rares et de très courte durée, mais, à mesure que le vrai bien me fut connu de mieux en mieux, ils devinrent plus fréquents et durèrent davantage... »<sup>379</sup> La durée, le travail sur le temps et par le temps sont ici essentiels. Ce texte fait évidemment écho au début de la troisième partie du *Discours* lequel suit logiquement la fin de la deuxième partie déjà citée : « et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps-là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences... »<sup>380</sup>, puis : « Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure (...), mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où l'on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera... »<sup>381</sup> Cette expression que l'on retrouve chez les deux auteurs « Pendant le temps » ne renvoie certes pas à la même chose. Pour Spinoza, il s'agit de s'occuper de la recherche du souverain bien, occupation qui le détourne des faux biens que sont l'argent ou la gloire. Pour Descartes, ce temps est circonscrit à celui de la méditation, de la recherche de la vérité : mais il n'oublie pas que pendant ce temps il faut vivre, et qu'à cet égard, il faut trouver quelques règles afin que les décisions à prendre n'interfèrent pas avec la recherche de la vérité. La différence est d'importance puisqu'il pose en effet une distinction entre le temps de la vérité et le temps de la vie, quand la recherche de Spinoza s'inscrit dans le temps de la vie ou plutôt dans la durée, seule à même d'apporter ou de recueillir une réforme de l'entendement. La division qu'opère Descartes, entre un temps dévolu à l'esprit déconnecté de la vie quotidienne, et la vie pratique qu'il ne néglige pas puisqu'il prend la peine de se donner des maximes, mais qu'il néglige quand même puisque ces maximes sont une façon de se débarrasser des aléas de la vie – cette division peut en effet laisser penser que la découverte du fondement, que la recherche de la vérité, n'a de lien avec la vie réelle qu'une fois la vérité découverte, mais que ce temps de recherche doit être mis entre parenthèse, au détriment de la transformation de soi-même. Et pourtant, c'est oublier le premier texte cité du *Discours*, à

---

« connais-toi toi-même ». Or le moment cartésien serait précisément l'inversion de cette subordination, et tendrait à transformer le « connais toi toi-même », en prescription d'une connaissance de soi dont le but serait de fonder la morale, la connaissance, la science.

<sup>379</sup> Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, p. 184, GF 1964

<sup>380</sup> *DM* p. 140, 2<sup>ème</sup> partie, A.T., VI, p. 22

<sup>381</sup> *DM* p. 140, 3<sup>ème</sup> partie, A.T., VI, p. 22

savoir que cette mise entre parenthèse du temps de la vie, réglé par la résolution de la volonté, a demandé au préalable un long entraînement : non seulement un entraînement qui de fait a transformé le rapport au monde et par conséquent soi-même, mais encore l'amas d'expériences, puisque le lieu de la recherche sera ce soi-même : être « la matière de mes raisonnements ». Dans le *Discours*, parmi les 16 occurrences du mot « matière » c'est la seule occurrence qui soit employée en ce sens. Les autres occurrences sont relatives à la matière en tant que telle, ou aux matières en tant que disciplines. Il faut faire un sort à cette expression, hapax considérable puisqu'il fait signe vers l'idée d'une épaisseur du sujet à divers titres : la matière de mes raisonnements en tant que moi empirique ; la matière de mes raisonnements en tant que je. Mais si le je est matière, au sens d'une matière métaphysique, c'est bien qu'il ne se réduit pas au sujet transcendantal et principiel, mais s'épaissit et devient objet pour lui-même. Cela renvoie à la distinction que nous avons abstraitement établie entre le je-sujet et le je-objet, le je-objet étant cette matière métaphysique<sup>382</sup>, ou pour le dire autrement le lieu d'une expérience, c'est-à-dire d'une auto-affection, d'une passivité essentielle, d'une rencontre éprouvée : une matière en ce qu'elle accueille l'expérience même si cette expérience est sans forme, une matière d'affectivité. Pour autant, à ce stade du *Discours*, la matière que je suis confond le moi empirique et le je : c'est que le je ne pourra se dégager que d'une matière empirique, pour lui-même révéler sa matière propre.

On retrouve l'expression de « matière métaphysique » dans les réponses à Hobbes : « car les sujets de tous les actes sont bien à la vérité entendus comme étant des substances (ou, si vous voulez, comme des matières, à savoir des matières métaphysiques) »<sup>383</sup>.

Le terme de « matière » sera repris par Michel Henry dans l'expression de « phénoménologie matérielle », qui identifie l'être à l'apparaître de l'apparaître, prolongeant l'usage cartésien de « matière métaphysique », qu'on pourrait dire matière phénoménologique : ce qui m'apparaît, à savoir non l'objet de ma pensée, mais ma pensée de l'objet. « 'Chose', dans l'expression « chose qui pense » n'indique rien au-delà de l'apparaître dans l'actualité de son effectuation »<sup>384</sup> ; la chose pensante n'indique en effet rien en dehors d'elle-même et son apparaître est son être même : elle ne cache pas en la montrant une substance autre, dont elle serait l'apparaître, elle ne renvoie pas à autre chose qu'elle-même. La chose qui pense n'est donc rien d'autre que la fulgurance de l'apparition, sa Parousie, la lumière qui s'illumine ; ainsi Michel Henry peut-il conclure « la substantialité de cette chose est l'effectivité

---

<sup>382</sup> et non, nous le rappelons, *l'ens creatum* ni le cogito objectivé

<sup>383</sup> A.T., IX, p. 136

<sup>384</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, « videre videor », PUF p. 20

phénoménologique, la matérialité de la phénoménalité comme telle »<sup>385</sup>. Ce qui à notre sens rend clairement compte de ce qu'il en est de cette étrange expression de « matière métaphysique ». En écartant toute objectivation de la chose qui pense, en faisant des pensées l'apparaître même, vidé d'un contenu auquel il ne renvoie pas, (comme le montre très bien l'analyse des idées en leur être dans la troisième Méditation, l'apparaître étant l'être en tant que tel – sens même du dualisme cartésien), Descartes inaugurerait une nouvelle discipline, à savoir cette *phénoménologie matérielle*, qui fait de sa philosophie un Commencement radical. La matérialité de l'esprit est la matérialité de la phénoménalité pure comme telle. Cet éclairage permet d'entendre la profondeur du terme de « matière » s'agissant de l'esprit. Mais il permet aussi de distinguer l'esprit tel que nous le concevons aujourd'hui, et tel que Foucault semble l'interpréter chez Descartes, à savoir un esprit qui pense que, qui conçoit que, qui imagine que, qui juge que, un esprit comme pure transitivity ; c'est oublier cette effectivité phénoménologique, la possibilité d'interroger les idées comme des êtres, ou des manifestations de l'être. Le préalable cartésien de l'être, c'est l'apparaître qui règne dans le doute – lequel est encore un « considérer que », - comme il règne dans le « je me promène » en tant qu'il est une détermination de l'âme. Cet authentique commencement, celui de la 2<sup>nd</sup>e Méditation, consacre bien la dualité entre le connaître et l'être, entre un sujet connaissant, et qui en tant que tel n'accède pas à l'être, et la matérialité du sujet, qui relève bien, elle de l'ontologie.

Comment alors concilier l'idée d'une réduction de l'esprit à l'entendement comme faculté de connaissance, et l'idée de l'esprit comme matière de mes raisonnements ? L'entendement n'est pas l'esprit, l'entendement en tant que tel n'est pas matière, au rebours de l'esprit. Être la matière de ses raisonnements n'engage-t-il pas une transformation ? Il s'agit d'insister sur le nécessaire entraînement, la retraite, les conditions matérielles et spirituelles mises en place pour l'entreprise, et qui sont d'ores et déjà une réforme, de l'entendement comme de la vie.

Il est vrai que ce qui va opposer à terme Spinoza et Descartes est la conception du souverain bien, mais leurs conceptions, aussi différentes soient-elles, exigent l'une comme l'autre une transformation du sujet, ou tout au moins une prise en compte de la « matière » du sujet. Citons la définition que donne Spinoza dans le point 5 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « Nulle chose, en effet, considérée dans sa propre nature, ne sera dite parfaite ou imparfaite, surtout quand on aura connu que tout ce qui arrive se produit selon un ordre

---

<sup>385</sup> *Ibid.* p. 20-21



éternel et des lois de nature déterminées. Tandis cependant que l'homme, dans sa faiblesse, ne saisit pas cet ordre par la pensée, comme il conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure en force à la sienne et ne voit point d'empêchement à ce qu'il en acquière une pareille, il est poussé à chercher des intermédiaires le conduisant à cette perfection ; tout ce qui dès lors peut servir de moyen pour y parvenir est appelé bien véritable ; le souverain bien étant d'arriver à jouir, avec d'autres individus s'il se peut, de cette nature supérieure. »<sup>386</sup> Le souverain bien exige donc bien une transformation de soi, mais aussi des autres car la félicité collective est encore un plus grand bien que la félicité individuelle. Cette dimension n'existe pas chez Descartes, le collectif n'intervient pas puisqu'il trouve l'universel au cœur du singulier. Aussi toute considération politique est-elle, sauf exception<sup>387</sup>, absente de l'œuvre de Descartes<sup>388</sup>. L'idée même d'intermédiaires, d'étapes, est elle aussi absente chez Descartes qui procède par ordre, un ordre fixe, inhérent à la pensée. Et pourtant, cet ordre s'inscrit dans une temporalité bien réelle dont les *Méditations* multiplient les occurrences, (la veille, le matin, l'esprit encore embrumé et serti des anciennes habitudes, la fatigue en fin de journée, le besoin de repos – notamment en début et en fin des trois premières Méditations, qui de plus se déroulent sur six jours). Et faut-il le répéter à nouveau, s'il n'est pas d'étapes, il y a bien cette idée d'accoutumance, qui renvoie à une forme d'inertie à inscrire dans la matière de l'esprit afin qu'il se transforme. C'est en pratiquant la méthode qu'on devient méthodique, et par là connaissant. Or cette activité de connaissance doit s'implanter en l'esprit avant qu'il entreprenne une toute autre démarche, celle du retour sur soi. Mais c'est aussi que chez Descartes, la conscience vaut transformation, de même que chez Spinoza, le troisième niveau de connaissance vaut transformation. La prise de conscience n'est-elle pas le mouvement

---

<sup>386</sup> *Traité de la Réforme de l'Entendement*, Spinoza, p. 184.

<sup>387</sup> Notamment la lettre à Elisabeth du 15 septembre 1645, A.T., IV, p. 290-296

<sup>388</sup> Certes Pierre Guénancia a écrit un ouvrage entièrement consacré à la politique chez Descartes, ou plus précisément à l'ordre politique : *Descartes et l'ordre politique*, collection Tel, Gallimard, 2012, qui s'intéresse principalement aux fondements de la politique que la philosophie cartésienne permet de penser. Et il est vrai que l'individu cartésien va transformer radicalement les fondements de l'ordre politique, non plus pensé à partir du tout, de la forme, de la cité, de la communauté, mais de l'individu : toutes les théories du contrat sont à articuler avec l'émergence du sujet cartésien, en tant que désancré et pensé comme anhistorique afin de pouvoir fonder un ordre autonome qui ne doit plus rien ni aux traditions ni à la nature. On pourra lire également une remarque fort féconde de Sartre, dans *Situations I*, « la liberté cartésienne », Gallimard, 1947, p. 293 : « Un homme ne peut être plus homme que les autres, parce que la liberté est semblablement infinie en chacun. En ce sens, nul n'a mieux montré que Descartes la liaison entre l'esprit de la science et l'esprit de la démocratie, car on ne saurait fonder le suffrage universel sur autre chose que sur cette faculté universellement répandue de dire non ou de dire oui. »

même de la vie ?<sup>389</sup>. Autrement dit la réflexivité n'est pas seulement redoublement, le retour sur soi n'est pas seulement éclairage et éclaircissement : il est performatif, il est transformateur, il engage quelque chose de réel, qui se concrétise dans la vie même. Etre témoin de soi-même transforme le soi-même, exactement comme être témoin d'un crime transforme l'être même du témoin. On ne peut impunément *voir* certaines choses. Il est des visions dont on ne revient pas, qui altèrent définitivement, qui transforment de façon irréversible. La conscience au sens cartésien du terme, est une de ces visions. Etre témoin de soi-même dans un dédoublement et une mise à distance de la vie quotidienne pour ne garder dans la confrontation que l'esprit ainsi scindé, est une démarche dont on ne revient pas, ou dont on revient mais radicalement autre. Descartes fera cette expérience, car il s'agit bien d'une expérience, comme pour Spinoza, la réforme de l'entendement sera une expérience s'inscrivant dans une durée : or une expérience, et particulièrement une expérience sur soi – peu importe pour l'instant ce qu'on entend par « soi » – se solde par définition par une transformation. C'est bien que l'esprit a une forme de « matérialité », et ne peut être réduit à un mécanisme. Ce qui chez Spinoza comme chez Descartes n'empêche pas que l'entendement soit la faculté de connaître les idées claires et distinctes – connaissance du deuxième genre chez Spinoza, connaissance intellectuelle chez Descartes. Mais la liberté ni chez l'un ni chez l'autre ne sera l'objet de l'entendement, elle exigera une transformation de soi, et convoquera la totalité de l'être pour être effective. Et la suite du point 5 de la *Réforme de l'entendement* n'est pas contraire à l'esprit cartésien : « pour parvenir à cette fin il est nécessaire d'avoir de la Nature une connaissance telle qu'elle suffise à l'acquisition de cette nature supérieure ; en second lieu, de former une société telle qu'il est à désirer pour que le plus d'hommes possible arrivent au but aussi facilement et sûrement qu'il se pourra. On devra s'appliquer ensuite à la Philosophie Morale de même qu'à la Science de l'Education ; comme la santé n'est pas un moyen de peu d'importance pour notre objet, un ajustement complet de la Médecine sera nécessaire ; comme enfin l'art rend faciles quantité de travaux qui, sans lui, seraient difficiles, fait gagner beaucoup de temps et accroît l'agrément de la vie, la Mécanique ne devra être en

---

<sup>389</sup> L'écrivain Imra Kertesz le traduisait littérairement dans une urgence tragique : « que toute ma vie – mon Dieu ! – me sert uniquement de moyen dans mes prises de consciences successives... » et « Pour ne plus considérer ma vie comme une succession de hasards arbitraires consécutifs au hasard arbitraire de ma naissance, car c'est là un point de vue sur la vie non seulement indigne, faux et par conséquent intenable, insupportable, mais encore et surtout *inutilisable*, d'une inutilité insupportable et honteuse, du moins pour moi, or il faut et je veux considérer la vie plutôt comme une succession de prises de conscience satisfaisantes pour ma fierté, au moins pour ma fierté »<sup>389</sup> *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, p. 84-85, Actes Sud, 1995

aucune façon négligée. Avant tout cependant il faut penser au moyen de guérir l'entendement et de le purifier, autant qu'il se pourra au début, de façon qu'il connaisse les choses avec succès, sans erreur et le mieux possible. »<sup>390</sup> La seule chose qui diffère est l'ordre de ces connaissances, mais Spinoza précise dans une note : « On observera que je ne me suis soucié ici que d'énumérer les sciences nécessaires à notre objet et n'ai pas égard à leur enchaînement. »<sup>391</sup> C'est que chez Descartes, cet ordre est dans un premier temps contingent, lié à la chronologie même de sa vie : il commence par les sciences, et particulièrement les sciences mathématiques dans l'espoir de trouver un modèle aux autres sciences et d'accroître ainsi les progrès de la technique, de la médecine, de la physique. Ce n'est que chemin faisant qu'il découvre l'insuffisance ontologique de la science, mais qu'il découvre aussi la nécessité de ce travail d'accoutumance de l'entendement à la méthode, elle-même tirée des mathématiques. Descartes est préoccupé par le progrès dans les sciences et dans le bien être des hommes. C'est en prenant conscience de l'insuffisance de ces sciences, en tant qu'elles ne sont pas fondées, qu'il va découvrir cette nécessité d'entraînement, de « purification » de l'entendement pour reprendre le terme de Spinoza. Mais cette purification ne vise pas tant à se débarrasser des faux biens qu'à se dégager de la perception immédiate, issue de l'enfance, qui prétend à la connaissance. Autrement dit, purifier l'entendement, c'est en même temps l'entraîner à la distinction des idées : analyser ce qui vient de l'enfance, projection de l'union de l'âme et du corps dans les choses, et ce qui vient de l'entendement pur. Pour cela, il procèdera à différents exercices : afin de connaître les choses en tant que telles, il lui faudra faire le détour par l'invention du modèle : celui de monde, pour se dégager de ce préjugé naturel trop présent, obstacle épistémologique structurel ; celui de la machine pour étudier le corps humain, cette chose que nous connaissons si bien de l'intérieur et donc si peu, l'union avec le corps rendant particulièrement ardue la connaissance scientifique du corps. On comprend que purifier, c'est analyser, séparer ce qui est confus et confondu. Et la démarche préalable à l'analyse est l'attention : porter son attention sur, ou plus précisément tourner son attention vers. Et ce vers quoi l'attention est tournée est l'esprit. Il s'agit donc bien d'une purification. Se détourner d'un certain rapport au monde au profit d'un autre. Or ce qui est confus et confondu, Descartes comprend à quel point il est difficile de l'analyser pour

---

<sup>390</sup> *Traité de la Réforme de l'entendement*, p. 185 (GF)

<sup>391</sup> *ibid*, note 2, p. 184

atteindre une connaissance vraie claire et distincte, précisément parce qu'il est issu de ce premier rapport au monde immédiat, spontané, direct<sup>392</sup>.

Certes, la connaissance elle-même, une fois acquise, peut engager cette transformation, mais celle-ci, avant d'être résultat est prémisses : connaître, c'est transformer ce rapport à soi et au monde. Sans cette transformation, la connaissance est vaine, partielle. Mais cette transformation est aussi ce qu'il y a de plus difficile, car on ne se détourne pas de l'enfance comme on se détourne des richesses et de la gloire. L'enfance est là, elle demeure tout au long de la vie, on ne l'éradique pas, tout au plus peut-on l'éclairer, mais elle participe elle aussi de la matière même du sujet, de son épaisseur, de sa temporalité, de ses temporalités. Et s'il y a une limite à la transformation chez Descartes, si le souci de soi n'engage pas une transformation radicale de l'être, c'est que cet être demeurera multiple, y compris lorsque la connaissance sera atteinte, c'est que malgré la distinction des idées, on ne

---

<sup>392</sup> L'institution contingente d'une confusion entre âme et corps qui donne lieu à une forme de mémoire sera étudiée dans le chapitre sur l'enfance. On peut néanmoins en dire un mot à titre de programme : si le temps a institué en moi ce rapport au monde, le destituer, c'est dès lors me transformer. Il y a donc deux types d'institutions : celle dont la « nature » est le support, la volonté de Dieu l'origine, mais aussi l'institution contingente, celle que le temps a déposée en moi. On comprend que purifier son esprit impose un authentique travail sur soi : non seulement il faudra distinguer ce qui s'est mélangé, du fait de cette première institution naturelle, le feu brûle, l'épingle pique. Connaissance sensible qui a son utilité, contingente en son essence puisqu'il s'agit bien d'une institution, et que le feu et ma brûlure ont le même lien que le mot feu et le feu, mais connaissance sensible qui doit être mise de côté pour appréhender le feu en lui-même. Or cette connaissance sensible loge en elle une autre forme d'institution, et celle-ci est plus contingente encore puisqu'elle dépend des rencontres aléatoires, et de ce qu'on pourrait appeler des fixations pour utiliser un terme psychanalytique : l'amour des petites filles louches qui a instauré l'amour des femmes louches. (cf. plus loin, analyse complète de ce motif). Cette institution là, on le voit, doit être analysée et déconstruite pour dégager un espace de liberté où l'affect amour ne s'associe plus immédiatement à la qualité de loucher. Il y a ici avant l'heure un motif psychanalytique. La répétition s'enracine dans un trauma, même s'il ne s'agit pas là de trauma à proprement parler : deux choses sans rapport aucun sinon la contingence de leur première rencontre, donnent lieu à un lien que l'on croit intrinsèque : dès lors l'analyse est à même d'en restituer l'indépendance première et essentielle, et rendre compte à la fois du fait que l'amour n'est pas *nécessairement* lié au fait de loucher, mais aussi du processus qui tend à les unir dans une nécessité apparente. Cette nécessité étant vécue sur le mode de la répétition, prouvée et éprouvée par les faits. L'analyse ici est à la fois prise de conscience, et performative dans la mesure où elle peut permettre de se soustraire à ce qui était devenu une forme de déterminisme. L'analyse sert bien à se libérer. Raison pour laquelle on en retrouve le terme sous la plume de Freud : analyser, c'est séparer, retrouver dans l'histoire le point de jonction, afin de procéder à une dissociation libératrice. L'expression de « purification » prend ici tout son sens. Elle vaut pour la connaissance pure, elle vaut aussi pour la vie. Autrement dit, la connaissance comme l'accès à la liberté exigent un travail de l'entendement, et une transformation de son rapport au monde.

pourra pas se libérer totalement et quel que soit l'effort, de notre premier rapport au monde. C'est que l'entendement ne peut pas tout. La matière du moi a une pesanteur que ni la volonté ni l'entendement ne peuvent totalement éradiquer ou seulement manipuler. C'est enfin que le sujet est fini, et que cette finitude est le cadre et de la connaissance, et du travail sur soi.

## **A.2.2. Le statut de la morale.**

Et pourtant, il faut bien confronter les premiers paragraphes du texte de Spinoza et la troisième partie du *Discours* qui traite de la morale provisoire. Dans les deux cas, les philosophes énoncent des règles, censées être des règles de morale, des règles pour soi, et des règles qui s'inscrivent dans une temporalité très spécifique puisqu'elle est censée être provisoire :

Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement* : « Pendant toutefois que nous sommes occupés de cette poursuite et travaillons à maintenir notre entendement dans la voie droite, il est nécessaire que nous vivions ; nous sommes donc obligés avant tout de poser certaines règles que nous tiendrons pour bonnes et qui sont les suivantes. »<sup>393</sup>

Descartes, *Discours de la méthode* : « Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à la l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où l'on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera ; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part. »<sup>394</sup>

La mise en parallèle est aisée, et excepté les métaphores utilisées par Descartes, les textes dans leur structure sont presque superposables, même s'ils mènent à deux voies fort différentes.

Il s'agit pour les deux philosophes, dans le but qui est pour l'un de réformer l'entendement afin d'atteindre le souverain bien, pour l'autre de fonder la vérité, de se donner quelques règles ou maximes pour vivre en attendant d'atteindre leur objectif. Il est fort intéressant de

---

<sup>393</sup> *Traité de la Réforme de l'entendement*, p. 185 (GF)

<sup>394</sup> *Discours de la méthode*, III, A.T., VI p. 22

noter dans cette décision à l'aveugle, puisque le fondement n'est pas encore atteint, et que c'est sur lui précisément que devront être fondées les règles ou maximes, une césure dans le temps et une prise en compte de la double temporalité propre à la philosophie : la recherche du souverain bien et de la vérité prend du temps. Ce temps là est le temps incompressible de la chronologie. Pour rechercher, il faut mettre un pas après l'autre ; l'esprit est inféodé au temps, et toute recherche nécessite une certaine durée. Il s'agira pour nous de savoir si cette durée n'est que déroulement d'un ordre logique, durée extérieure à ce dont elle serait le réceptacle – ou si la durée est productive, autrement dit si le passage du temps transforme, change le sujet. Et il est vrai que de prime abord, on serait tenté de penser cette durée comme extérieure au sujet dès lors qu'il est en quête du fondement de la vérité ; tandis qu'elle semble être la durée intérieure pour qui cherche le souverain bien – sachant que ce souverain bien est un degré de la connaissance, et par conséquent sera éprouvé, et non seulement pensé. Mais c'est oublier précisément que la découverte de Descartes va l'amener dans un tout autre lieu que ce qu'il cherchait au départ : fonder les sciences était son objectif, objectif qui avait déjà quelque chose à voir avec la métaphysique puisqu'un fondement est nécessairement *meta*. Le désir de fonder la science, c'est bien le pari de trouver autre chose que la science, autre chose que l'entendement pur, une chose qui précisément ne peut relever de l'entendement, ou d'une quelconque intelligence. Là aussi, on ira du côté de l'expérience comme seul accès possible à l'autre que l'intellect – l'expérience métaphysique s'entend.

Descartes va donc bien lui aussi rencontrer cette expérience qui l'invitera à un autre niveau que la science, à un autre niveau que le deuxième genre de connaissance, pour reprendre la terminologie spinoziste, là où il y a coïncidence de l'être et de la pensée, là où il y a fusion, unité, fondement. Certes, la recherche du souverain bien est d'emblée axée sur la vie bonne, et à l'aune de cette vie bonne exige que l'entendement se réforme. Le projet est clair, aussi Foucault peut-il naturellement inscrire les 9 premiers paragraphes du *Traité de la Réforme de l'entendement* dans la quête du souci de soi. Le souci de soi n'est pas l'objet clairement affiché du *Discours* puisqu'il y est question de fonder les sciences. Et pour cela, Descartes cherche à tracer un chemin, lequel semble en effet extérieur à l'esprit et entièrement monopolisé par l'entendement sur le modèle mathématique. Nul modèle mathématique ne peut prétendre à réformer l'entendement puisque c'est l'entendement qui en est le support, en tant que faculté intellectuelle et non en tant que rattaché au sujet vivant. Aussi peut-il énoncer des règles universelles, qui valent en tout lieu et en tout temps, indépendamment du sujet qui les suit et de la matière sur laquelle elles s'exercent. C'est le principe même de la méthode : « et que, ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière je me promettais de

l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences que j'avais fait à celles de l'algèbre »<sup>395</sup> Ainsi, la règle est chez Descartes, au même titre que la maxime, extérieure à ce à quoi elle s'applique. Mais c'est que le but qu'il se propose est aussi, à première vue, extérieur à la pratique de la vie. Autrement dit, chercher le fondement de la vérité, ce n'est pas réformer son entendement mais plutôt l'entraîner – ce qui n'est pas la même chose mais qui s'inscrit dans les deux cas dans un habitus. Pour autant, l'entendement doit s'exercer seul, sans interférence de la vie quotidienne. Il faut mettre en silence la vie pendant le moment où l'on se met en quête de la vérité. Mais comme les exigences de la vie s'imposent d'elle-même, il faut les tenir à distance par des règles entièrement fondées sur la volonté, ainsi n'est-on pas dépendant des contingences et a-t-on choisi une bonne fois pour toute - puisque c'est bien de cela dont il est question, la décision a toujours déjà été prise : c'est le principe même des maximes d'une morale par provision.

Il n'en va pas tout à fait de même chez Spinoza, puisque l'entendement doit travailler sur lui-même : or pour ce travail sur soi, il se doit en effet d'écarter certains écueils qui pourraient le retarder, le détourner, le corrompre. Il n'y a pas la même extériorité entre l'objectif qu'il se donne, le chemin qu'il emprunte et les règles qu'il doit suivre pour rendre ce chemin plus rectiligne. Ces règles n'en sont pas vraiment, sinon des conseils de prudence : « mettre nos paroles à la portée du vulgaire et faire d'après sa manière de voir tout ce qui ne nous empêchera pas d'atteindre notre but » « Des jouissances de la vie prendre tout juste ce qu'il faut pour le maintien de la santé. » « Rechercher enfin l'argent, ou tout autre bien matériel, autant seulement qu'il est besoin pour la conservation de la vie et de la santé et pour nous conformer aux usages de la cité, en tout ce qui n'est pas opposé à notre but »<sup>396</sup>. Autrement dit, s'assurer que l'on vit bien pour mieux vivre.

Arrêtons nous sur chacun de ces points : il est d'abord question du langage du vulgaire. C'est exactement ce que fait Descartes qui écrit directement son *Discours* dans la langue vernaculaire. Pour ce qui est de la santé, Spinoza en fait une condition préalable, Descartes en fait un objectif, mais a déjà beaucoup travaillé en Médecine, et continue de s'y intéresser. La santé est pour lui essentielle, elle fera l'objet de nombre d'échanges épistolaires, de débats avec la Faculté, de recherches anatomiques (Descartes récupérerait chez le boucher de Leyde des cadavres d'animaux pour y pratiquer des dissections). Mais il est remarquable que dans cette simple liste que nous dressons, nous mélangeons le point de vue de la science et le point

---

<sup>395</sup> *Discours de la méthode*, II, A.T., VI, p. 21

<sup>396</sup> *Traité de la Réforme de l'entendement*, op. cit. p. 185

de vue de l'individu quant à la santé : autrement dit, le corps objet et le corps vécu, tous deux présents dans les textes de Descartes, tous deux objets de ses préoccupations, mais dont l'un a retenu l'attention de ses contemporains et de ses successeurs, au détriment de l'autre : nous nous rappelons plus volontiers le dualisme cartésien que l'union de l'âme et du corps, la quatrième *Méditation* ou la quatrième partie du *Discours* que les *Passions de l'âme*. Toujours est-il que le motif de la santé est absent dans les maximes de la morale provisoire. Et ce pour deux raisons que nous supputons : d'une part, l'évidence qui rend inutile la mention. D'autre part, le rapport nécessaire entre ces maximes et la volonté, excepté pour la quatrième maxime ou conclusion de la morale provisoire. Or la volonté ne peut convoquer la santé. Raison pour laquelle, il finira, en 1646, dans la lettre déjà citée, par préférer ne point craindre la mort que de trouver des moyens de conserver la vie.<sup>397</sup> Ne pas craindre la mort : telle est la finalité morale, et l'on voit bien qu'aucune maxime ne peut y parvenir, que la volonté seule ne peut en décider, ou si elle peut le décider, du moins ne sera-t-elle d'une efficacité que très partielle. En revanche, Descartes, s'il ne précise pas son emploi du temps et son mode de vie dans le *Discours*, (contrairement à ce que fait Spinoza dans les 9 premiers points du *Traité de la réforme de l'entendement*) fait état de sa retraite, laquelle vaut toutes les règles de tempérance. Enfin, la troisième règle de Spinoza renvoie à la première maxime de Descartes, tout en y mêlant d'autres éléments : à la règle de se conformer aux usages de la cité s'ajoute à nouveau la santé, et l'argent ainsi que tout autre bien matériel. Et il ajoute, pour ce qui concerne les usages de la cité : tout ce qui n'est pas opposé à notre but. La distinction est d'importance : si les maximes cartésiennes sont clairement d'obédience stoïcienne et n'invitent pas à la révolte, les règles de Spinoza circonscrivent la pratique dans les limites du bon sens, de la bonne santé, de la conservation de la vie, de la tranquillité, mais surtout du but recherché. Si les usages de la cité vont à l'encontre de la réforme de l'entendement, alors il ne sera plus requis de les suivre. L'étalon est le but à poursuivre, et ce but à poursuivre ne supporte aucun compromis : autrement dit, les règles qu'il se donne participent déjà de la réforme de l'entendement, aussi serait-il contradictoire d'y déroger. En ce sens, on peut admettre avec Foucault que Spinoza entreprend bien là un « exercice spirituel » ou une transformation du sujet dans son être, fidèlement à l'*askesis* antique : « ...l'exercice est conçu comme la pratique même de ce à quoi il faut s'entraîner ; il n'y a pas de singularité de l'exercice par rapport au but à atteindre : on s'habitue par entraînement à la conduite qu'il

---

<sup>397</sup> Lettre à Chanut, 15 juin 1646, A.T., IV, p. 442



faudra tenir par la suite » écrit Foucault dans *L'usage des plaisirs*<sup>398</sup>. Il n'y a pas de solution de continuité entre l'exercice et la recherche, Aristote le définit d'une formule lapidaire : « C'est en s'écartant des plaisirs qu'on devient tempérant ; mais c'est quand on l'est devenu qu'on peut le mieux s'en écarter. »<sup>399</sup>

Les maximes de Descartes participent-elles de la recherche du fondement du vrai ? Non, à première vue. Elles ne sont là que pour faire place libre. Elles sont dans leur statut d'extériorité identiques aux règles de la méthode. Et pourtant. Et pourtant ce sont elles que nous retrouverons une fois la vérité fondée : consacreront-elles l'échec d'une réforme de l'entendement et une fois fondée la vérité celle-ci n'apportera-t-elle pas plus à la morale ? Oui. D'une certaine manière. C'est sans doute la raison pour laquelle Foucault montre du doigt le philosophe, en lui attribuant la rupture entre l'entendement et le souci de soi. Et pourtant, si cette morale reste provisoire, ce n'est que parce qu'elle prend en compte le temps et la finitude de l'homme.

Et sans doute la dernière maxime légitime-t-elle la lecture foucauldienne : « Et enfin je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir ; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir ; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content. »<sup>400</sup>. Descartes y réaffirme la distinction entre l'entendement et la volonté, l'idée très scolastique du libre arbitre, d'une volonté indifférente et d'un entendement qui guide. A ce compte là, l'entendement ne se peut point réformer, et le souci de soi est indexé à une connaissance qui lui est extérieure. Et pourtant, il inscrit cette maxime dans un choix de vie : « Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure ; et, sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la

---

<sup>398</sup> Foucault, *Histoire de la sexualité, II, L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p.87

<sup>399</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 2, 1 104 a.

<sup>400</sup> *DM*, III, A.T., VI, p. 28

connaissance de la vérité suivant la méthode que je m'étais prescrite. »<sup>401</sup> S'agit-il vraiment d'une occupation ? Ce serait le cas si l'entendement était cette machine à connaître et si les connaissances ne transformaient pas en retour l'être même du sujet. Mais il serait injuste, voire insultant d'apparenter la philosophie de Descartes à une occupation. Certes, cette occupation lui apporte du contentement et cela n'est pour lui pas négligeable : il faut du bonheur à philosopher, cela participe même de l'acte. Et ne serait-ce que cette affirmation, ne sous-entend-elle pas que philosopher, c'est prendre soin de soi, c'est avoir le souci de soi-même au risque de se malmenier quelque fois, de faire l'expérience du vide, de l'abîme, de la folie ? C'est que Descartes est partagé entre son désir de savoir, d'être assuré, et son besoin d'être heureux : l'inquiétude s'accompagne malgré tout de plaisir. C'est l'inquiétude qui le pousse à fonder la science, à se donner des maximes pour vivre, mais le plaisir accompagne sa recherche. Au fond, Foucault a d'une certaine façon raison en ce qui concerne le projet tel qu'annoncé par Descartes. Pourtant, s'il maintient certains schèmes scolastiques s'agissant de la partition entre volonté et entendement, il en révolutionne le principe : l'entendement sera peut-être un guide, mais sa recherche va aboutir à ce qui va le subvertir, ou plus précisément le replacer, lui restituer sa place – qui est une place parmi d'autres. Ce qu'il trouvera au terme de la recherche et plus précisément pendant ses *Méditations* c'est l'esprit en lieu et place de l'entendement, c'est le *mens* en lieu et place de l'*intellectu*, or l'esprit sent. C'est bien le *videor* qui manifeste l'être du sujet et non le *videre* et de ce fait déplace toute forme de fondement intellectualiste vers une phénoménologie matérielle. Faisons un détour par la seconde *Méditation* et rappelons-en le cheminement pour bien comprendre quelle est la place de l'entendement.

## A.2. Continuité temporelle et discontinuité métaphysique

En effet, que peut faire la machine intellectuelle contre le fait que l'esprit sente ? Dans l'exercice des *Méditations* Descartes va découvrir la dimension de l'être, or celle-ci ne peut se connaître par l'entendement, mais par la seule expérience de l'esprit. Que le cheminement de l'*intellectu* mène à l'expérience de l'esprit, voilà le tour de force mais aussi le tour de magie qu'opèrent à un premier niveau *le Discours* et radicalement les *Méditations*. Le passage des *Méditations* qui en atteste est l'élévation du doute naturel au doute hyperbolique ou métaphysique, dans la première Méditation. Descartes a déjà mis en doute les sens, parce

---

<sup>401</sup> *DM*, III, A.T., VI, p. 27

qu'ils nous trompent quelques fois. Il a radicalisé ce doute en distinguant « les choses peu sensibles et fort éloignées » d'autres dont « on ne peut pas raisonnablement douter », « par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre »<sup>402</sup>, etc... Pour lever le doute de la sensation la plus présente à soi, celle de son corps, Descartes va mettre en œuvre l'argument de la folie puis du rêve qui en est la généralisation<sup>403</sup>. Or le rêve relève encore du doute naturel, puisqu'il ne contient pas en lui-même le critère de discrimination entre rêve et sommeil, et qu'il nous est tous arrivé de rêver, ou de faire cette expérience d'une frontière floue. L'argument du rêve permet de douter des existences. Mais il n'attaque pas les essences, car même lorsque nous dormons, deux et trois font cinq et les carrés ont toujours quatre côtés. Foucault d'une certaine manière s'en tient là, de même que Descartes dans le *Discours*. Mais précisément, la première Méditation va s'élever de l'ordre des essences à l'ordre de l'être, par l'hypothèse du malin génie. Ce passage, Foucault l'a ignoré, focalisé qu'il était sans doute sur l'argument de la folie et le geste cartésien à ses yeux paradigmatique du grand enfermement.

Or il y a une discontinuité entre le doute naturel et le doute métaphysique qui s'en prend cette fois à mon esprit lui-même : le libre arbitre est celui qui assure ce passage. Les raisons de douter naturelles n'engageaient pas toute ma liberté, mais seulement la persévérance de la volonté à aller jusqu'au bout ; cette fois, c'est ma volonté qui décide du doute, puisque celui-ci n'est pas naturel.

La discontinuité peut s'exprimer ainsi : d'abord comment mettre en doute mon esprit lui-même alors que c'est mon esprit qui met en doute mon esprit ? Comment mettre en doute l'esprit sur la base de sa finitude, de la limitation de mon entendement ? N'est-ce pas là la preuve même d'un pouvoir supérieur à cet entendement essentiellement limité. Autrement

---

<sup>402</sup> A.T., IX, p. 14

<sup>403</sup> Nous ne rentrons pas ici dans le débat entre Foucault et Derrida sur l'argument de la folie, qui fera l'objet de la troisième partie, et prenons le parti de Derrida ou de JL Marion, qui montrent que le rêve est l'extension de la folie : « Le rêve est la folie du bien-portant » écrit J.L Marion dans ses *Etudes cartésiennes* (sur la première Méditation). Quant à Derrida dans son article sur le *cogito est histoire de la folie*, il écrit : « Cette référence au songe n'est donc pas, bien au contraire, en retrait par rapport à la possibilité d'une folie que Descartes aurait tenue en respect ou même exclue. Elle constitue, dans l'ordre méthodique qui est ici le nôtre, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. » *L'écriture et la différence* Point Seuil, 1967 p. 79, ou encore : « le dormeur, ou le rêveur, est plus fou que le fou » ; « C'est dans le cas du sommeil et non dans celui de l'extravagance que la *totalité absolue* des idées d'origine sensible devient suspecte, est privée de « valeur objective » selon l'expression de M. Guérout. » *ibid.*

dit : qui met en doute qui ? Et l'on pourrait aller plus loin, que met en doute qui ? Car *le douter que* va bientôt s'annuler dans un sentir. Un sentir immanent sur lequel le doute n'a plus prise, car le doute est encore un acte de pensée. Pour autant, cet acte, il faut bien un sujet qui l'initie, et ce sujet ne peut être l'entendement puisqu'il est lui-même mis en doute. Certes, le cogito ne pourra tout révoquer en doute, et notamment l'évidence dès lors qu'elle s'établira tout au moins dans son statut de vérité intrinsèque avec la règle générale énoncée dans la troisième Méditation ; certes, le sujet se confrontera à l'impossibilité du doute dès lors qu'il aura affaire aux idées innées, et non plus aux simples connaissances transmises ou acquises par l'habitude, dès lors qu'il aura opéré une réduction jusqu'à sa propre « structure » si l'on peut exporter le langage kantien chez Descartes, et si l'on considère que les idées innées constituent une forme de l'entendement ; pour autant, leur statut extrinsèque demeure suspendu, ainsi que celui de l'entendement, tant que la fiction du grand *Deceptor* demeure légitime, la fiction étant par conséquent plus solide en terme de légitimité que les idées innées elles-mêmes, inaptes à s'auto-fonder, et qui nécessiteront le recours à l'idée d'infini, autrement dit à une transcendance et une altérité qui permettront de briser le cercle de mon immanence. Il y a donc bien quelque chose qui précède mon entendement, et c'est le je du doute, capable de mettre l'entendement lui-même en déroute, autrement dit ne s'y réduisant pas.

Le premier « qui », le sujet du doute, doit bien s'appuyer sur un fond infini pour mettre en cause la finitude qui pourtant le caractérise. C'est bien ici qu'on passe à la dimension de l'être, autrement dit la condition de toute pensée, l'être de la pensée qui ne peut être connu puisque toute connaissance repose en lui, l'être de la pensée au sens de la vie de la pensée. L'être dans son opposition au connaître, ce qui est avant tout connaître, non pas dans le sens d'une simple condition transcendantale, d'une structure vide, mais dans le sens d'une substantialité phénoménologique, la pensée en tant qu'elle se meut, et ce mouvoir n'étant pas du ressort du connaître, mais de son être propre, de sa quête propre, une quête indexée à l'idée d'infini en lui, un désir profond qui participe de l'être de la pensée, et que Descartes associe à la volonté comme son mode. La volonté comme guide du désir, ou comme sa forme. La volonté en tant qu'elle est infinie.

Et bientôt, c'est donc la dimension de l'infini qui paraît, déjà présente dans la possibilité du doute, bien qu'encore masquée, parce que la pensée ne l'a pas encore « remarquée » pour reprendre une terminologie cartésienne qui dit bien que la connaissance métaphysique participe non seulement d'une réduction et d'un changement de plan du connaître à l'être, mais d'un dévoilement progressif de ce qui est présent sans encore être aperçu – c'est aussi le

travail de l'analyse dans son sens aussi bien mathématique que dans le sens qu'il revêtira en psychanalyse. Si la nature de mon entendement est d'être limité, mais si précisément, il possède certaines vérités naturelles que sont les notions communes, les évidences mathématiques, c'est bien que j'ai un pouvoir contre-nature qui me permet de le rejeter et de rejeter ainsi l'évidence naturelle, et ce pouvoir contre-nature est infini, sans quoi je ne pourrais poser la finitude de mon entendement. Ainsi, si nous pouvons nous élever au dessus de ces évidences mathématiques et de la finitude de notre entendement (cette élévation est bien la marque de la finitude de notre entendement), si nous pouvons dépasser, même par hypothèse, la nécessité à laquelle notre entendement est inféodé, c'est bien que nous disposons d'un pouvoir supérieur, infini, par rapport à notre entendement, c'est bien que nous sommes libres<sup>404</sup>, d'une liberté qui prend ancrage dans la négation, dans la possibilité de la négativité de l'être. C'est la thèse de Sartre, dans *Situations I*, la liberté du je est celle de dire *non* à ce qui n'est pas le vrai, mais aussi à ce que l'ordre des vérités exige de moi. Si « (Dieu) a mis en moi le positif ; il est l'auteur responsable de tout ce qui en moi *est*. »<sup>405</sup>, ma liberté se situe dans le refus de la positivité, dans la néantisation de la positivité, dans la néantisation de l'être. Or nous ajouterons à la thèse de Sartre qu'au lieu de se révéler en tant que néant, le sujet par sa capacité de négation et essentiellement de négation des vérités ou évidences (qui notamment se manifeste dans le doute et la suspension du jugement), manifeste non seulement cette puissance négative (préfigurant déjà le rôle de la négativité chez Hegel), mais encore un rapport à l'infini, non pas en tant qu'il est pleine positivité, mais en tant précisément qu'il manifeste avec ma finitude un écart irréductible que je n'aurai de cesse de combler. Si je suis à même de mettre en doute, c'est parce que je suis fini (le doute ne pourrait s'entendre sur fond de positivité absolue), mais aussi parce que j'ai une relation à l'infini (sans quoi pourquoi douter ? pourquoi se mouvoir vers l'être en suspendant le connaître ?) : autrement dit, c'est bien plutôt cette négativité en tant qu'articulation dans une dialectique qui ne connaîtra pas de réconciliation du fait de l'incommensurabilité entre l'infini et le fini, cette

---

<sup>404</sup> IVème Méditation, s'agissant du libre arbitre : « ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés, lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avais auparavant tenu pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que *l'on pouvait en quelque façon douter* » (A.T., IX, p. 47), ce qui fait pendant à l'*Abrégé des Méditations* : « L'esprit, *usant de sa propre liberté*, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute. » (A.T. IX, p. 9) C'est nous qui soulignons. Cf. aussi : *Principes*, I, 6 et 39. Donner son assentiment ou le retenir, le suspendre, dépend donc bien d'une faculté distincte de l'entendement, à savoir la volonté libre. La volonté libre peut faire une « expérience de pensée » indépendamment de l'entendement, voire contre l'entendement.

<sup>405</sup> Sartre, *Situations, I*, Gallimard, 1947, p. 300

non-relation au sens de Lévinas, qui est à l'œuvre dans la liberté humaine, et qui révèle de ce fait la primauté de l'infini sur le fini, et la participation du fini à l'infini à travers le désir qui meut.

Ainsi par cette capacité de négation, la liberté révèle un être infini, à l'aune duquel notre entendement est bien fini, ainsi que la science en ce qu'elle ne se suffit pas à elle-même. La science, par sa négation, révèle la limitation de notre entendement. La liberté ainsi aperçue replace notre entendement et le processus d'accès à la vérité ainsi que sa nécessité dans un espace qui ne relève pas de la métaphysique : l'espace naturel qui appelle son dépassement.

Aussi se pose une question essentielle qui vaut aussi bien pour Descartes que pour Spinoza : qui est le sujet dans et de ces deux textes ? En quoi joue la temporalité pour faire apparaître ces différentes figures – entendement, esprit, extériorité de la connaissance, expérience de la connaissance ? Et ceci nous renvoie à la question que nous avons posée sans y répondre : quel est le statut de cette double temporalité mise en valeur dans les deux textes, celui de Spinoza comme celui de Descartes, qui distinguent le but de sa recherche mais qui font de la recherche une partie de la philosophie ? Et avant même d'y répondre, ne faut-il pas souligner cette chose remarquable qu'il est pour les deux, question d'une recherche et d'un cheminement, et qu'il n'est pas de cheminement métaphysique sans souci de soi ? Enfin que ces deux textes sont écrits à la première personne ?

Au fondement de l'entreprise, une résolution. La résolution est toujours volontaire. C'est qu'il faut une impulsion pour sortir de sa propre chronologie, de sa passivité et de l'accoutumance qui fait office de vie. Mais la volonté ne peut pas tout. Cela va de soi chez Spinoza, mais cela apparaît aussi chez Descartes bien que de façon moins nette, puisqu'il fait de la volonté une faculté infinie de l'esprit, et qu'il s'appuie très largement sur ce pouvoir pour réformer non seulement l'entendement, mais surtout la philosophie. Descartes pense que par la volonté, on peut arriver à refonder les sciences : c'est en cela que Spinoza va investir une autre voie, puisque la connaissance exige la réforme de l'entendement. Or si la volonté sert à refonder les sciences, c'est en suspendant le cours de la vie, en lui attribuant quelques règles pour que ce cours se fasse le plus silencieux possible, mais c'est aussi par le doute méthodique, lui-même inféodé à une décision du sujet. Autrement dit la décision laisserait le champ libre à l'entendement pour qu'il s'exerce de façon autonome, indépendamment de toute autre considération. Mais une fois ceci posé, il se trouve que l'entendement se révèle

bien insuffisant, et que c'est cette insuffisance qui va mener au fondement même de la science, ce je qui est parce qu'il se sait penser, pensé, ce je en acte et en passion : ce n'est plus l'acte dans ses procédures qui nous intéresse, mais l'acte en tant qu'existant et en tant qu'épreuve de l'existence, l'acte en tant qu'il s'annule, ou qu'il est la conjonction d'une activité et d'une affectivité première. Alors certes, on peut dire avec Foucault que Descartes ne réforme pas son entendement pour accéder à cette connaissance, mais c'est précisément parce que l'entendement apparaît dans toute son insuffisance fondatrice, manifeste donc son manque, qu'il est non pas réformé mais resitué, et qu'à ce titre là, on peut parler de « réforme », comme on dit réformer pour un soldat, c'est-à-dire mis de côté.

Par ailleurs, rappelons l'importance de l'exercice et de l'accoutumance pour la méthode, et plus généralement pour la connaissance pure qui doit se dissocier de la connaissance naturelle ou sensible, sans pour autant la supprimer : il est bien question de cette durée inhérente aux opérations les plus abstraites de l'esprit, elles nécessitent un habitus. Dans la nécessité de cet entraînement, Descartes propose des sortes d'exercice : ainsi, il enjoint d'imiter les artisans qui, travaillant à des choses minutieuses, acquièrent, à force de « diriger attentivement leur regard sur chaque point pris un à un », la faculté « de distinguer parfaitement les plus petits et les plus fins détails : à leur exemple, c'est en évitant de partager notre pensée entre beaucoup d'objets divers, en ayant soin de l'occuper tout entière à un seul objet et à un objet aussi simple que possible, c'est ainsi que nous nous accoutumerons à « percevoir la vérité *distincte et perspicue* ». <sup>406</sup> C'est le titre de la Règle 9 : « Oportet ingenii acem ad res minimas et maxime faciles totam convertere, atque in illis diutius immorari, donec assuescamus veritatem distincte et perspicue intueri. » ; « Il faut tourner toutes les forces de son esprit vers les choses de moindre importance et les plus faciles, et s'y arrêter longtemps, jusqu'à ce qu'on se soit accoutumé à avoir l'intuition distincte et claire de la vérité. » <sup>407</sup> Ainsi en va-t-il de ce qu'on peut appeler la perspicacité. Mais la sagacité elle aussi exige un entraînement : Descartes par exemple s'est entraîné dans sa jeunesse à retrouver tout seul les découvertes qu'il apprenait avoir été faites par d'autres, sans savoir les chemins qu'ils avaient suivis. <sup>408</sup> Mais pour ceux qui n'auraient pas autant de facilité naturelle, il existe des arts à la portée de tous qui « nous montrent de façon très distincte d'innombrables arrangements tous différents entre eux et néanmoins réguliers » <sup>409</sup> : par exemple l'art de la tapisserie et de la broderie, de la dentelle, ou

---

<sup>406</sup> *Regulae*, Reg. 9, A.T., t. X, p. 400.

<sup>407</sup> Pléiade, p. 67, traduction d'André Bridoux.

<sup>408</sup> *Regulae*, Reg. 10, A.T., t. X, p. 404.

<sup>409</sup> *Regulae*, Reg. 10, A.T., X, p. 404

encore les jeux consistant en combinaisons des nombres : « tout cela exerce admirablement l'esprit », et développe la sagacité : le tout est de ne point imiter les autres, mais d'avoir soin d'inventer par soi-même les procédés d'organisation qui y sont requis<sup>410</sup>. La résolution des problèmes élémentaires nous familiarise avec l'ordre, et nous permet « comme en nous jouant » de parvenir jusqu'à « la vérité intime des choses »<sup>411</sup>. Ce ne sont donc pas des principes *a priori* qui permettent d'organiser une connaissance, mais un usage de ce que Bréhier, dans son *Histoire de la philosophie*, nomme « schémas »<sup>412</sup>, terme auquel Jean Laporte préfère l'expression de « schèmes ordinateurs »<sup>413</sup>, au sens d'habitude mentale. Notons que grâce à ces schèmes, nous devenons de plus en plus capables d'embrasser d'une même vue la chaîne des raisons sans que la mémoire ait presque à intervenir : pourtant, on peut s'interroger sur le schème en tant que mémoire passive de l'esprit, que l'entraînement permet d'inscrire en lui, précisément pour que cette mémoire instituée se substitue à une mémoire plus active. Cette mémoire passive, ou institution du fait de l'exercice, amplifie la capacité de l'esprit en le libérant<sup>414</sup>. La méthode cartésienne consiste donc plus « en pratique qu'en théorie », confirme la *Lettre à Mersenne*, de mars 1637<sup>415</sup>. Ainsi, lorsque Descartes nous enjoint de « bien conduire notre raison », il ne nous révèle pas tant les chemins qu'il suffirait de parcourir pour accéder infailliblement à la vérité, mais nous recommande de « former » notre esprit, de « l'accoutumer » de le « nourrir de vérité »<sup>416</sup>, de le « cultiver en l'exerçant »<sup>417</sup>. Il s'agit d'éduquer notre faculté inventive<sup>418</sup>. Il va de soi que cette idée d'habitude est essentielle pour la morale dans la mesure où notre caractère n'est de ce fait pas

---

<sup>410</sup> Règle 10, *ibid.*

<sup>411</sup> Règle 10, *ibid.* p. 405

<sup>412</sup> Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, PUF, 1993, p. 61

<sup>413</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, *op. cit.*, p. 33, note 2

<sup>414</sup> *Regulae Reg. 7*, A.T., t.X, p. 388 : « Hoc enim pacto, dum memoriae subvenitur, ingenii etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur » ; « par ce moyen, en effet, tout en aidant la mémoire, on corrige aussi la lenteur de l'esprit, et d'une certaine manière on étend sa capacité. » Pléiade, p. 58

<sup>415</sup> A.T., t. I, p. 349

<sup>416</sup> *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T.

<sup>417</sup> *Discours*, 3<sup>ème</sup> partie, *Géométrie*, A.T., t. VI, p. 374

<sup>418</sup> Cf. aussi *Discours*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T. VI, p. 21-22 : « ...outre que je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement les objets...(...) je ne devais point entreprendre d'en venir à bout, que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt trois ans que j'avais alors ; et que je n'eusse auparavant, employé beaucoup plus de temps à m'y préparer... »



immuable, et la générosité elle-même, « à laquelle il semble que la bonne naissance contribue »<sup>419</sup>, peut être acquise.

Certes, ces opérations de l'esprit ne se transforment pas en s'entraînant, mais elles acquièrent une certaine force, voire une forme d'inertie. Nous comprenons donc que l'entendement est impuissant à double titre : dans son efficacité même comme outil de connaissance – il faut pour cela qu'il s'inscrive dans l'épaisseur du temps ; dans son insuffisance ontologique : il est en effet réduit d'une certaine façon à une faculté de connaissance pure, il doit céder la place à l'esprit, qui lui sent, affirme, nie, connaît, pense, et se pense, s'éprouve.

Autrement dit, il y aurait une amorce dialectique qui vaut réforme : cependant que la réforme, chez Descartes maintient à ses côtés les autres façons de penser. Réformer n'est pas éliminer, on ne se transforme pas radicalement chez Descartes, on peut faire effort vers plus de conscience et de ce fait plus de liberté, on peut tâcher de dissocier les représentations confuses des idées claires et distinctes, on peut affiner et renforcer son attention, la retourner sur soi, on peut enfin savoir user de sa liberté, acquérir une certaine indépendance mais on demeure un enfant en même temps qu'on est homme, on reste inféodé aux tracas du corps qui agit sur l'esprit<sup>420</sup>, bref on reste dans la vie même si l'on s'exile.

## **Conclusion : la méthode comme transformation de soi (vers la question de la pédagogie)**

Chez Spinoza comme chez Descartes, la résolution est point de départ. Le premier entreprend le travail de purification de l'entendement, le deuxième s'entraîne à la méthode, ce qui signifie aussi un travail de purification, non de l'entendement, mais par l'entendement ; ils se donnent chacun quelques maximes, et se détournent des biens du monde pour philosopher. Enfin Descartes va entreprendre un doute méthodique.

Quel est le point d'arrivée de chacune de ces démarches ? Prenons le cogito comme première étape chez Descartes. Pour Spinoza, il s'agira de la connaissance du troisième genre. Or le chemin de Spinoza est à sens unique, l'entendement se réforme, travaille à différents genres de connaissance et à se connaître lui-même pour atteindre un certain degré de joie, de

---

<sup>419</sup> §161 des *Passions*

<sup>420</sup> Cf. correspondance avec Elisabeth, sur la dépression chronique de la princesse.

perfection. La réforme est la philosophie, la perfection serait la sagesse, la philosophie est bien amour et recherche de la sagesse, la philosophie est bien cheminement.

Chez Descartes, le cogito une fois découvert, il s'agit de revenir au monde. Certes, ce retour ne se pourra faire qu'une fois l'existence de Dieu prouvée, mais il s'agissait bien pour lui de fonder les sciences, ce qui n'avait pas vocation à les transformer. Et pourtant, la découverte du cogito va permettre une autre lecture de la recherche elle-même : c'est que la conscience du chemin lui confère un autre sens. Certes, les premières parties du *Discours* vont être réécrites à l'aune des découvertes ultérieures vers lesquelles elles semblent tendre. Ainsi, la déception prendra-t-elle sens à la lumière de la trouvaille. Et pourtant, il y a une lecture à double sens : naïve, comme le fut le cheminement, on cherche, on tâtonne, on ne sait pas où on va, et c'est bien ainsi que Descartes a découvert sa méthode<sup>421</sup> : « Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode... »<sup>422</sup> ; on découvre une façon d'avancer. On s'y exerce, et au moment voulu, on use de cette méthode pour faire table rase et aller au bout de l'abîme. On en sort, en sortant du monde de la science, en sortant du monde lui-même, en échappant au régime de l'entendement puisque c'est lui-même qui va être fondé. Et avant même de retrouver ce monde auquel on échappe, on peut relire les trois premières parties du *Discours* en comprenant que la recherche a bien fait partie de la philosophie, mais que c'est une fois la philosophie fondée qu'on peut relire la recherche. Autrement dit, on peut adopter la méthode de lecture que préconise Descartes : « J'aurais aussi ajouté un mot d'avis touchant la façon de lire ce livre, qui est que je voudrais qu'on le parcourût d'abord tout entier ainsi qu'un roman, sans forcer beaucoup son attention ni s'arrêter aux difficultés qu'on y peut rencontrer, afin seulement de savoir en gros quelles sont les matières dont j'ai traité ; et qu'après cela, si on trouve qu'elles méritent d'être examinées et qu'on ait la curiosité d'en connaître les causes, on le peut lire une seconde fois pour remarquer la suite de mes raisons ; mais qu'il ne se faut pas derechef rebuter si on ne la peut assez connaître partout, ou qu'on ne les entende pas toutes ; il faut seulement marquer d'un trait de plume les lieux où l'on trouvera de la difficulté et continuer de lire sans interruption jusqu'à la fin ; puis, si on reprend le livre pour la troisième fois, j'ose croire qu'on y trouvera la solution de la plupart des difficultés qu'on aura marquées auparavant, et que s'il en reste encore quelques unes, on en trouvera enfin la

---

<sup>421</sup> Cf. Canguilhem et Alquié, in I, A.2

<sup>422</sup> *Discours de la méthode*, 1<sup>ère</sup> partie, A.T, VI, p. 3

solution en relisant. »<sup>423</sup> Certes, il s'agit là précisément d'une tout autre lecture puisqu'elle commence par l'existence de Dieu et qu'elle déroule, *more geometrico*, la philosophie à partir de la philosophie première. Et pourtant, il n'est pas inintéressant d'abord de voir Descartes proposer un mode d'emploi, ou un conseil pédagogique, ensuite de relever l'expression « comme un roman », qui nous renvoie à la « fable » du *Discours*, enfin, que ces trois lectures, si on les sort de leur contexte pour en faire une manière générale de lire l'œuvre de Descartes, correspondent à trois temporalités différentes, la temporalité naturelle, spontanée, celle qui consiste à revenir sur cette première lecture, et enfin celle qui sort de la temporalité pour s'intéresser aux difficultés qui sont sans doute celles qui fondent toute temporalité. On ne peut en effet s'empêcher de faire le rapprochement entre la double temporalité du *Discours*, la sortie hors du temps par le cogito, la découverte immanente d'une transcendance, et la double temporalité préconisée pour la lecture d'un texte qui lui ne restitue pas la temporalité de la recherche, mais qui précisément exige qu'on la retrouve, voire qu'on la fasse sienne.

Mais n'est-ce pas le fait de toute prise de conscience authentique que de redonner un sens nouveau au passé ? Prise de conscience qui fait échapper au temps tout en lui conférant une orientation neuve, sans pour autant le transformer dans sa matérialité ?

La conscience vaut transformation. Alors certes, l'objectif de départ de Descartes n'était pas de se transformer ni de réformer son entendement, son but était extérieur à lui-même ; et pourtant, il y a réforme de fait, après coup, du seul fait de l'accession à la dimension de l'être, qui éclaire tout différemment. Or cet éclairage n'est pas qu'esthétique, il est performatif. Chercher le fondement était une entreprise scientifique. Le découvrir en soi-même et convertir ainsi tout le rapport à la connaissance devient nécessairement métaphysique et engage la relation entre la connaissance et l'être. La chronologie est intéressante : la connaissance est première, la découverte de l'être seconde, du moins dans l'ordre des raisons. Autrement dit, il ne s'agit pas pour Descartes de réformer son entendement pour connaître authentiquement, l'entendement se réforme du fait de son manque constitutif, dont le sujet doit prendre conscience : s'il est en lui-même un critère de la connaissance scientifique dans la mesure où elle ne dépend que de lui, il est impuissant à accéder au réel. Ainsi se scindent la connaissance scientifique et l'expérience métaphysique,

---

<sup>423</sup> Préface des *Principes*, A.T. IX, p. 11-12.

tandis que chez Spinoza, elles se hiérarchisent dans un même mouvement qui va de la connaissance du premier degré à la connaissance du troisième.

Relisons donc la formule de Foucault, dans *L'Herméneutique du sujet* : « Prenez très précisément les neuf premiers paragraphes de la *Réforme de l'entendement* de Spinoza. Et là vous verrez d'une façon très claire – pour des raisons que vous connaissez bien, je n'ai pas besoin d'y insister – comment chez Spinoza le problème de l'accès à la vérité était lié, dans sa formulation même, à une série d'exigences qui concernaient l'être même du sujet : en quoi et comment dois-je transformer mon être de sujet ? Quelles conditions est-ce que je dois lui imposer pour pouvoir avoir accès à la vérité, et dans quelle mesure cet accès à la vérité me donnera-t-il ce que je cherche, c'est-à-dire le souverain bien ? C'est là une question proprement spirituelle, et je crois que le thème de la réforme de l'entendement au XVII<sup>e</sup> siècle est tout à fait caractéristique des liens encore très stricts, très étroits, très serrés entre, disons, une philosophie de la connaissance et une spiritualité de la transformation de l'être du sujet par lui-même. »<sup>424</sup>

Descartes dissocie-t-il donc aussi clairement la connaissance et la spiritualité ? Certes, connaissance et spiritualité n'entretiennent pas les mêmes relations que chez Spinoza, et elles semblent même en effet séparées dans un premier temps. C'est que Descartes cherche à fonder la connaissance scientifique, mais que le défaut ontologique de la connaissance mène à la connaissance de soi-même en terme de spiritualité. Car la connaissance du cogito n'est pas la connaissance de deux et deux font quatre. Elle participe d'une spiritualité au sens où elle est accès à l'être même. Et si le sujet n'a pas dû travailler sur lui-même dans son être même pour parvenir à ce résultat, c'est ce résultat qui le transforme : cette transformation n'est pas tangible, elle est transformation au sens où le sujet tout puissant identifié à la volonté qui guide l'entendement – deux facultés actives – devient objet de connaissance, qui, même s'il est plus facile à connaître que le corps, fait résistance, ouvre un champ immense, celui de la connaissance authentique puisque strictement parlant, on ne connaît que l'esprit. Mais on ne connaît pas tout de l'esprit. Or cette inversion de regard vaut transformation. De même que prendre conscience de la raison pour laquelle on aime les filles louches vaut transformation. Ces deux cas ne sont pas à mettre au même niveau, cela s'entend, il s'agit juste de mettre en évidence l'importance fondamentale du retour sur soi, qui n'est pas seulement redoublement, mais qui est performatif. Enfin, la grande question, la vraie question que Foucault ne pose pas

---

<sup>424</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard Seuil, p. 29.

et qui pourtant est déterminante pour comparer la démarche cartésienne et la démarche spinoziste est la suivante : qui transforme son être même de sujet ? Le sujet ? Comment le sujet serait-il à même de transformer son propre être ? C'est bien qu'il existe une dualité interne au sujet, l'un qui décide de travailler sur une matière qui résiste. Un je, peut-être, un conatus, quelque chose qui fait avancer, une impulsion, mais ensuite un travail. Quel est donc le sujet qui travaille sur son être de sujet ? A moins de renoncer d'entrée de jeu à la notion de sujet, mais c'est alors donner la réponse avant même de poser la question. Et l'on pourrait faire l'économie du terme de sujet, si ambigu, et gros d'une histoire faite de malentendus. D'autant que Descartes n'use jamais de ce terme. Nous devrions lui préférer le terme de « je », mais nous l'utiliserons par facilité. Le sujet recouvre *a minima* deux instances : celle qui meut vers la transformation de soi, celle du soi qui est transformé en même temps que connu. La réflexivité engagée par Descartes manifeste une scission tout au moins de raison. Mais la réflexivité renvoie à une dualité, que nous avons déjà identifiée dans la dialectique entre l'activité de la volonté et la passivité du je en tant qu'il s'auto-affecte. Il n'y a pas dédoublement au sens où le je qui prend conscience serait différent du je comme objet de la prise de conscience. C'est plutôt le terme de redoublement qui conviendrait. Pour autant, ce que nous appelons le sujet est bien éclaté en différentes instances, et ce sont elles que nous devons interroger. Il faut donc entendre la question : qui transforme l'être de qui ? à moins que la transformation soit mécanique, structurellement prédéterminée. Le fait est qu'elle se pose, avant même que soit décidé ce qu'il en est de l'être du sujet, comme semble le faire Foucault.

Or il nous avons commencé à prouver que Descartes ne déconnecte pas complètement le sujet connaissant de l'être du sujet, ou qu'il y a chez lui deux types de connaissances qui se situent à deux niveaux ontologiques différents, ou plutôt l'un au niveau de l'être, l'autre au niveau de l'étant. Nous avons montré, notamment à l'aide de la lecture de Michel Henry, que le sujet cartésien, au contraire de ce que la vulgate a bien voulu en garder, a une matière, un être, une épaisseur, et que c'est la raison pour laquelle Descartes ne devrait pas constituer ce moment de rupture avec la quête du souci de soi, même si l'histoire de la philosophie en a infléchi la lecture dans ce sens. Il faut préciser qu'il y a en effet une séparation entre l'entendement et la connaissance des idées claires et distinctes, et la connaissance de soi : séparation ontologique, on l'a dit, mais séparation qui est le principe même de la finitude humaine. Descartes, s'il ne réforme pas l'entendement, mais qu'il le dégage des autres modes de connaissance et principalement de la connaissance sensible, en définit très vite la limite. Cette limite, l'accès interdit à l'être et à l'existence pour le sujet

connaissant ou pour l'entendement, c'est la limite inhérente de l'homme, inféodé à une finitude indépassable. Autrement dit, il faut lier cette particularité de la connaissance intellectuelle et son manque inhérent à l'idée de finitude humaine.

Enfin, quand Foucault parle de vérité, de quelle vérité s'agit-il ? En effet, il rabat, pour Descartes, l'idée de vérité sur la vérité scientifique. Mais ce n'est pas la seule ! Certes, pour ce qui concerne les idées claires et distinctes, le modèle est celui de l'évidence, et le sujet n'a pas à se transformer, mais seulement à analyser – ce qui exige tout de même quelques transformations : porter son attention sur, distinguer, séparer, ce n'est pas juste séparer des idées, c'est séparer des rapports au monde, des manières de juger ; porter son attention sur, c'est d'abord et toujours porter son attention sur soi-même. Dès lors que l'on est observé, on change.

Alors oui, le modèle scientifique a joué chez Descartes. Il combat l'alchimie et les cabinets obscurs, l'érudition qui tient lieu de science, et s'en remet à la clarté de son esprit, comme à celle de tous les esprits, pour asseoir la science nouvelle et la vérité qui va avec. Oui, Descartes débroussaille la science, la rend universelle et accessible à tout un chacun, et cela ne se peut faire qu'au prix d'une attaque en règle contre tout ce qui relève très largement de ce que Foucault appelle « la spiritualité ». Comme le philosophe le dit dans son cours du 3 février 1982 : « Il est très évident que le modèle de la pratique scientifique a joué considérablement : il suffit d'ouvrir les yeux, il suffit de raisonner sainement, de façon droite, et en tenant la ligne de l'évidence tout au long et sans la lâcher jamais, pour qu'on soit capable de vérité. Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. Alors il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire : ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. (...) Alors la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et Kant ; Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments »<sup>425</sup>. Ce que liquident Descartes et Kant, c'est l'illusion d'une forme de toute puissance et d'éternité accessible à l'homme, irréductiblement marqué par la finitude. Certes le modèle de l'évidence devient le modèle du vrai. Mais n'a-t-il pas fallu, pour y accéder, un retournement radical qui nous a fait passer du plan des étants au plan

---

<sup>425</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 183.

de l'être ? Et pour ce faire, n'a-t-il pas fallu une retraite hors du monde, des maximes provisoires où l'on s'assurait tout de même que la voie choisie était la meilleure parce qu'elle apportait le plus de contentement (esquisse du Souverain Bien) ? La démarche de fondation est à la limite de la science et de la métaphysique, dès lors qu'il y a accès à l'être, il y a transformation, et si la transformation n'a pas lieu avant, c'est précisément parce que l'être n'était pas encore accessible et que c'était la volonté qui prenait en charge les étapes vers le but ultime. Mais qui y a-t-il indépendamment de la volonté lorsqu'il n'y a pas encore accès à l'être ? N'est-il pas logique qu'elle y pourvoit le temps que l'être se manifeste à la conscience, comme le souligne l'usage des verbes « remarquer » ou « s'apercevoir » ?<sup>426</sup> Et qu'il ne peut se manifester sans un travail radical qu'elle a mené ? Car il est entendu qu'il s'agit de rendre manifeste ce qui était encore caché dans la première Méditation : caché par le rapport au monde spontané qui tend à privilégier l'objet, à le croire non seulement existant mais fidèle à l'image que j'en ai. Caché par l'attitude naturelle, qui détourne de soi et croit au monde, et qui doit faire le détour par le doute hyperbolique pour laisser apparaître non pas ce qui apparaît, mais le fait que ça apparaisse. Tant que le regard ne se détourne pas de l'objet pour ausculter d'où vient la lumière - ce que Descartes nomme lumière naturelle<sup>427</sup> - il ne peut accéder à la source même du visible : ce que nous nommons l'être, dans sa double manifestation, le cogito en tant qu'il se sait être, et l'être ici s'assimile à l'exister, le je suis j'existe, et Dieu en tant qu'il est cette idée d'infini confuse tant que le doute ne revient pas sur lui-même, en tant qu'il déborde toute idée, en tant qu'il est l'idée impensable, incompréhensible, faisant de ce fait signe vers une extériorité radicale et pourtant en quelque façon immanente : ce que je ne peux connaître car la connaissance n'accède jamais à l'être. Or cet être renvoie aussi à l'existence puisqu'il est toute positivité. Cet être doit donc

---

<sup>426</sup> On notera que ce mouvement d'attention qui leste se manifester au regard est aussi présent en science, ce qui permet à J.M Beyssade d'écrire : « L'esprit qui accommode le regard sur une évidence absente encore reste plongé dans le temps naturel, échappement à soi et reprise de soi qui spécifient notre conscience ou pensée. Simple manière d'être de mon esprit, le rythme de l'attention et de la distraction est un jeu de présence et d'absence... » *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979, p. 5. Or la volonté subvertit quelque peu dans le doute radical le temps naturel : il n'empêche, tant qu'elle s'occupe de douter, l'esprit ne porte pas son attention sur l'acte même de douter. La réflexivité suppose elle-même une continuité entre l'acte de douter, et le retour sur l'acte de douter, donc une temporalité de l'esprit.

<sup>427</sup> Méditation III, A.T. IX p. 30 : « 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 me fasse connaître qu'elle est vraie. » Descartes emploie le terme de nature dans le sens d'une inclination naturelle, ce qu'il oppose à la lumière naturelle : on voit la polysémie du terme de nature.

apparaître, autrement dit se rendre visible, par ce travail de dévoilement entrepris par Descartes qui définit d'emblée la connaissance comme le fait de porter son attention sur, et ainsi de « remarquer »<sup>428</sup>.

Encore une fois, qui est l'être du sujet qui se transforme lui-même ? Qui est le « se » de se transforme, qui est le sujet du verbe, et là, le terme de 'sujet' correspond à sa fonction grammaticale ? A quel degré de transformation peut-on parler de transformation ? La retraite est-elle une transformation ? La prise de conscience est-elle une transformation ? La Méditation est-elle une transformation ? Ou le chemin s'annule-t-il une fois la vérité découverte ? C'est très exactement ce que nous essayons de montrer : le chemin ne s'annule pas. Le chemin, c'est la philosophie chez Descartes. Y a-t-il une philosophie où le chemin en est la matière même, et qui cède pourtant le pas devant une vérité sans mystère, une vérité dont l'homme serait capable, qui en définirait à la fois la limite et l'universalité ? Peut-on réduire Descartes aux « résultats » de sa philosophie ? A l'évidence ? à la connaissance des idées claires et distinctes ? Certes, la science est le lieu du raisonnement pur, rectiligne, sans mystère, et là dessus Descartes insiste qui prône avant tout la simplicité. Mais la science est-elle d'abord le tout de l'œuvre de Descartes ? Pourquoi son œuvre majeure s'intitule-t-elle *Méditations* ? Pourquoi s'occupe-t-il des passions, et à travers elles de la générosité, même s'il le fait en physicien ? Et que faire de cet autre type de connaissance qu'est l'expérience métaphysique ? Expérience métaphysique lors de laquelle le sujet s'éprouve sur fond d'infini, dans sa finitude, expérience où se rejoignent dans le même moment l'expérience de l'infini – lequel est premier puisque c'est à lui que se mesure le doute qui ne s'arrêtera qu'une fois l'infini rencontré, et l'expérience du fini, qui se révèle en tant que telle du fait de ma disproportion avec Dieu : je suis un être créé, mais dans l'expérience subjective, une fois mise en doute l'ensemble du monde et de la pensée, j'expérimente l'infini de Dieu. N'y a-t-il pas

---

<sup>428</sup> Début de la troisième Méditation : « Car, ainsi que j'ai *remarqué* « *animadverti* » ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. » A.T. IX, p. 27. Et plus loin, toujours p. 27 : « Maintenant je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi d'autres connaissances *que je n'aie pas encore aperçues (nondum respexi)*. » et autres références que nous n'allons pas toutes citer : néanmoins, il importe de rendre manifeste le lien intrinsèque entre le voir de l'évidence, qui suit l'analyse ainsi que l'effort d'attention, et le fait de remarquer : je remarque signifie je vois, et plus précisément, je vois ce qui était déjà là, les idées innées, l'idée de Dieu. C'est le point de vue de ma finitude et mon inscription physique dans le monde dont l'enfance est le paradigme qui m'ont jusque là empêché de « remarquer ».



un lien très fort entre cette idée d'une connaissance telle que Foucault la définit, et l'idée de finitude ?

Revenons alors une fois encore à cette question cruciale : qui réforme qui ? Et par cette question, on entend bien la dialectique entre le sujet volontaire et le sujet en tant que soi. Il est bien un lieu que le sujet ne peut point réformer, c'est ce qu'il est en tant *qu'ens creatum*, porteur de vérités naturelles, imprimées par Dieu comme un roi promulgue des lois en son royaume. Cependant, cette dimension des choses que l'on ne peut révoquer en doute n'intervient qu'ultérieurement, une fois que la transformation de soi a eu lieu, puisque celle-ci est la voie d'accès au fondement. Encore ne sera-ce pas le sujet qui sera ainsi découvert, mais les idées qu'il a, et non qu'il est, ou qu'il produit. Là encore, intervient la finitude essentielle du sujet, la limite de la transformation. Car la limite de la transformation, c'est précisément la limite du sujet : il n'y a pas de commune mesure entre l'être de Dieu et l'être du sujet, et c'est néanmoins en se transformant que l'être du sujet parvient à l'être de Dieu, ou avant même de le qualifier, à l'Être.

## ***B. Transformation de soi et pédagogie : comprendre et connaître***

### **Introduction – Comprendre et connaître : application pratique de la distinction à travers la pédagogie**

Derrida avait déjà formulé ce problème central dans l'œuvre de Foucault et qui ressurgit dans la confrontation entre Descartes et Spinoza. C'est dans son article *Cogito et histoire de la philosophie*<sup>429</sup> qu'il s'interroge, tandis qu'il a montré que tout discours sur la folie était fatalement repris par la raison, ou prenait source en la raison, ce qui rend impossible le langage de la folie elle-même étant entendu que la folie est silence. La folie ne peut pas être sujet. L'entreprise de la faire parler est vouée à l'échec dès lors que le logos est par définition une ressaisie par la raison, et que quelles que soient ses stratégies (les possibilités qu'offrent la métaphore et pourquoi pas la poésie, qui de l'intérieur attaquent la rationalité toute puissante mais avec ses propres armes quitte à les détruire en les utilisant), parler de la folie

---

<sup>429</sup> Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Points seuil, 1967

c'est toujours la manquer. Ainsi Derrida pose la même question qui découle de notre analyse précédente : « Donc si le livre de Foucault, malgré les impossibilités et les difficultés reconnues, a pu être écrit, nous sommes en droit de nous demander à quoi en dernier recours il a appuyé ce langage sans recours et sans appui : qui énonce le non-recours ? qui a écrit et qui doit entendre, dans quel langage et à partir de quelle situation historique du logos, qui a écrit et qui doit entendre cette histoire de la folie ? » Il en va de même pour la réforme de l'entendement, posée comme modèle de transformation de l'être du sujet : qui réforme le sujet et de quel point de vue, si ce n'est le sujet lui-même ? Autrement dit la raison ou l'une de ses expressions peut-être inconsciente d'elle-même, n'est-elle pas présumée dans la décision même de se réformer ? Chez Descartes, la raison a une intuition sur laquelle va pouvoir s'appuyer la volonté. La volonté est première, nous l'avons dit. Mais la volonté ne va pas n'importe où. La volonté extérieure à la réforme de l'entendement en est pourtant le moteur. C'est une force qui va, mais qui ne va pas nulle part. Or sur quoi se fonde cette volonté tant que le sujet n'est pas transformé en son être ? C'est bien qu'il y a quelque chose en lui qui précède toujours la transformation<sup>430</sup>. C'est bien que le sujet préside à la transformation de son être, sur laquelle en revanche la volonté n'est pas toute puissante. C'est dans cette dialectique entre volonté et transformation de soi que se retrouve la dialectique entre le statut du sujet-sujet et le statut du sujet-objet<sup>431</sup>. Le sujet est toujours déjà là, il est la condition d'accessibilité à son statut d'objet fini, mais aussi à son existence, à son être. Condition nécessaire et insuffisante certes. C'est pourquoi nous allons nous pencher sur le rôle de la volonté dans cette dialectique qui ne trouve pas de résolution, qui ne peut trouver de résolution, qui maintient le clivage du sujet, garant de sa finitude. Autrement dit Descartes est peut-être celui, qui au contraire des affirmations de Foucault, a défini radicalement les limites de la raison. Les a acceptées, et s'est raccrochée à cette dernière, précisément parce qu'elle est le seul cap dans cet univers de contingence où l'homme ne peut plus que compter sur lui-même. Parce que la raison est limitée, il faut la constituer en point d'appui. Descartes a entrevu la puissance de la folie, et le combat existentiel, qui ressemble à notre condition, qu'il faut mener contre elle. En ce sens, Foucault aurait raison, mais ce qu'il ne perçoit pas, c'est que la raison cartésienne s'arrache sur fond de folie, ce qui est peut-être le seul discours possible bien que latent sur la folie elle-même.

---

<sup>430</sup> Et l'on pourrait faire l'hypothèse que le conatus lui-même recèle une téléologie latente ; c'est du moins ce que nous avons essayé de démontrer dans notre DEA, « la téléologie sous-jacente du *conatus* ».

<sup>431</sup> cf. I, B., notre terminologie adoptée, à l'ombre de l'interprétation de J.L Marion

Nous voulons montrer que la volonté est essentielle à n'importe quelle réforme, mais qu'elle est insuffisante. Or pour cela, il s'agit de différencier les statuts du sujet. Et la voie d'entrée sera celle que nous avons déjà commencé à évoquer : celle de la temporalité. Nous avons dit en effet qu'il n'y avait pas de réforme sans temporalité, sans épaisseur du sujet, mais aussi sans sujet volontaire ; par ailleurs nous usons ici du terme de réforme au sens large, puisque la philosophie cartésienne est bien une réforme de la philosophie en générale. Il est vrai qu'on serait plus tenté de parler de révolution que de réforme. Mais cette *tabula rasa* n'est qu'un moment de la démonstration. Descartes cherche l'autonomie et à fonder de nouveau, pour autant, il ne se débarrasse jamais de l'ancien moi déçu, enthousiaste, tâtonnant. Sa démarche est radicale en terme de principes, en termes scientifiques, jamais en terme de vie.

Essayons d'interroger ce souci de soi par un autre biais, qui à première vue n'a pas de rapport immédiat avec ce dont nous parle Foucault. Il s'agit de replacer Descartes dans son projet pédagogique qui consiste à se raconter et à se proposer comme exemple : on peut y retrouver la distinction sous-entendue par Foucault entre comprendre et connaître. Comprendre étant un mouvement de l'être entier, connaître un processus intellectuel qui ne concerne que l'entendement. Puisqu'il est ici question de connaissance et du rapport que l'être entretient avec la connaissance, l'aspect « pédagogique » offre un angle intéressant, dans la mesure même où il interroge la connaissance du point de vue de la transmission. Point de vue fondamental puisqu'au premier abord, il semble qu'enseigner les mathématiques soit plus simple que transmettre une transformation de l'être – expression qui ne fait pas sens, sinon à travers des exercices spirituels, ceux-là mêmes auxquels Foucault fait régulièrement référence. Autrement dit, deux modèles pédagogiques s'opposent : l'exercice spirituel qui ne peut être fait que par soi, mais qui est jalonné par des étapes nécessaires, pour passer de degrés en degrés jusqu'à l'expérience spirituelle ; l'enseignement qui consiste à apprendre des méthodes, afin que l'élève les applique, ou des contenus de savoir, à apprendre par cœur.

Or il semble que Descartes propose une troisième voie, en présentant sa philosophie sous une autre forme que celle dogmatique et fidèle à la logique d'une philosophie première – autrement dit à l'ordre de l'être –, préférant l'ordre des raisons à l'ordre des essences, mais exposant cet ordre des raisons à la première personne. Certes, les *Principes* renouent avec la tradition, mais ils viennent après le *Discours* et la première publication des *Méditations*. On a vu que l'on pouvait exporter les propos tenus dans la préface des *Principes*, à la lecture du *Discours*. Que s'agit-il ici de transmettre, puisque tout ouvrage de philosophie a pour

vocation de transmettre ? Le terme même de transmettre est-il ici approprié ? On transmet des connaissances, un savoir faire, une méthode. Peut-on transmettre une expérience ? C'est sans doute la grande question de la pédagogie : apprendre à penser par soi-même. Question que Descartes tranche et met en exergue, puisque le premier chapitre du *Discours* y est d'une certaine manière consacré. L'enseignement qu'il a reçu à La Flèche est morcelé, on y apprend à commenter les maîtres, la morale se tire des textes anciens, les disciplines semblent hermétiques les unes aux autres. Cette critique de l'enseignement de l'Ecole est directement liée au projet d'unité des sciences. Et de ce fait à une pédagogie nouvelle, laquelle reposera sur la méthode, elle-même l'expression d'un ordre nouveau : celui de la raison et non celui des matières. Cet ordre est universel, ne nécessite pas d'érudition ni d'apprentissage (mais un entraînement), remet en cause un certain élitisme et plus encore le dogmatisme en vigueur, est réduit à la plus grande simplicité, et n'est assujéti à aucune discipline. Cet ordre repose sur soi-même en tant que nous sommes tous des êtres pourvus de raison, et que c'est là ce qui définit l'humanité en l'homme<sup>432</sup>. Cet ordre a été trouvé par Descartes, qui le peut enseigner en l'imprimant. Et pourtant, il lui a fallu une première partie, une « contextualisation » pour en faire part, ou plutôt, pour le *manifester*. Ce qui donne sens à cet ordre est d'abord qu'il n'est point premier, au sens chronologique du terme, comme au sens ontologique. Cet ordre relève de l'universel, mais pour l'enseigner, il faut en montrer l'émergence, l'utilité, la façon dont il s'est imposé, et plus tard, l'appliquer : c'est ce que fait Descartes dans sa *Dioptrique*, sa *Géométrie* et ses *Météores*. Etrange pédagogie que de revenir sur sa propre éducation, afin de montrer la nécessité d'un ordre nouveau, mettant ainsi en relief ce qu'il a de subversif ; de « personnaliser » ou plus précisément d'incarner le mouvement qui mène à la découverte d'un ordre qui sort du mouvement, y met un point final, et dès lors est parfaitement désincarné. Ici, il est vrai, on peut dire que ce travail de l'entendement qui a découvert la méthode appartient à un ordre du vrai distinct de l'être et de la transformation du sujet. Universalité, rationalité, autonomie, trois termes qui excluent la méthode de tout projet de réforme de l'entendement. Certes, nous avons dit que cette méthode, il fallait s'entraîner pour se l'approprier. Mais ici, c'est le sujet qui se transforme en vue de la méthode déjà énoncée, et non en vue d'une réforme dont on ne connaît pas encore l'issue, sinon qu'elle tend vers le souverain bien. Et pourtant, on ne peut faire comme si cette méthode n'avait pas été précédée par le mouvement

---

<sup>432</sup> « ... car pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes* ou natures des *individus* d'une même *espèce*. » *Discours de la méthode*, 1<sup>ère</sup> partie, A.T., VI, p. 2-3

de la déception et de la recherche, d'une énergie tendue vers une terre plus stable. D'un esprit qui cherche, qui va, qui s'expérimente dans les livres et dans le monde, pour *se rendre compte* que la clé est en lui. On ne peut pas plus évacuer ce qui va suivre la méthode, et qui la fonde. Autrement dit, la méthode comme son nom l'indique n'est qu'un chemin. On en connaît la construction, l'étape de débroussaillage, et l'éclaircie subite. On n'en connaît pas le but. Si la méthode est universelle, c'est précisément parce qu'elle est vide. Dès lors, la méthode ne peut s'apparenter à une réforme de l'entendement, elle en est une balise. Mais s'agissant de la suite ? De cette expérience radicale du doute, faite méthodiquement, mais dont la méthode n'influe en rien sur le résultat, est extérieure à l'expérience, ne fait que l'encadrer, a-t-elle le même statut ? Comment s'enseigne-t-elle sinon en se livrant ? En s'exposant ? Comment une expérience faite à la première personne peut-elle se transmettre ? Sinon en engageant celui qui lit d'en faire de même ? Certes, l'expérience sera la même pour tous car elle reste une expérience de l'esprit, qui ne modifie pas l'entendement, mais qui, comme nous l'avons vu, le re-situe, le déplace, le replace. Et le fait exister, à travers son activité, dans une conscience de soi qui *est* transformation.

## **B.1. Une pédagogie émancipatrice : se transformer, est-ce transmissible ?**

Pour mieux interroger la question de la transmission qui renvoie à celle de cette « réforme de l'entendement », nous proposons de faire un détour par le texte de Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, qui prend comme repoussoir, pour élaborer une véritable pédagogie, ou plutôt une véritable non-pédagogie, la méthode cartésienne, ou plutôt la vulgate cartésienne. Rancière part d'une expérience faite par Joseph Jacotot, lecteur de littérature française à l'université de Louvain en 1818 : n'ayant point de langue commune avec une majorité de ses étudiants pourtant venus en foule suivre ses cours à grande réputation, il leur donna à lire et étudier le *Télémaque* de Fénelon, dont venait de paraître une édition bilingue. Ainsi avait-il trouvé une « chose commune »<sup>433</sup>, instaurant un lien minimal entre le maître et les élèves. Pour vérifier ce que les étudiants en avaient compris, il leur demanda d'écrire en français ce qu'ils en pensaient, et fut frappé par la qualité des travaux : les étudiants avaient appris tout seuls. Ce qui remet en question le rôle du maître et de son travail d'explication. Qu'en est-il en

---

<sup>433</sup> Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, p. 8, édition poche 10/18

effet de l'explication qui est une forme de traduction de ce que les élèves ont eux-mêmes déjà traduit ? Cela ne se réduit-il pas à une régression à l'infini ? Expliquer l'explication qui est déjà une mise à distance de l'œuvre d'origine, et ainsi de suite, dont le terme final n'est que la volonté et l'autorité du maître<sup>434</sup> ? Comment vérifier que l'élève a compris ? La vérification étant elle-même soumise à cette régression *ad infinitum* dont le point d'arrêt est encore la décision du maître ? Telles sont les questions que se pose Rancière à travers le questionnement de Jacotot, suscité par une expérience due au hasard. Rancière renvoie alors à l'apprentissage du langage qui se fait de manière autonome, empirique, sans ordre progressif, sans rationalisation : l'intelligence de l'enfance travaille seule, dans une expérimentation permanente qui la transforme. Or dès qu'il suit l'enseignement d'un maître, « tout se passe maintenant comme s'il ne pouvait plus apprendre à l'aide de la même intelligence qui lui a servi jusqu'alors, comme si le rapport autonome de l'apprentissage à la vérification lui était désormais étranger. »<sup>435</sup> A partir de ce moment, « *comprendre* est ce que l'enfant ne peut faire sans les explications d'un maître, plus tard d'autant de maîtres qu'il y aura de matières à comprendre, données dans un certain ordre progressif. »<sup>436</sup> Ici s'inaugurerait donc la rupture entre un comprendre intellectuel extérieur à soi-même, et un comprendre qui engagerait l'être du sujet. Rupture que Foucault date de la conception cartésienne de la vérité, et des procédures de vérification d'un entendement autonome coupé de l'être du sujet. D'une lecture historique, on passe à une lecture structurelle, et néanmoins réinscrite dans une chronologie, celle de l'individu. Nous sommes bien à ce point de jonction dont Descartes fait état dans la première partie du *Discours*. Mais il fait le chemin inverse, des maîtres qui lui enseignent des matières, à la découverte par lui-même de la vérité, en élaborant des procédures d'accès à cette vérité fondée sur la raison, à savoir la méthode. Mais cette méthode est devenue depuis lors le chemin explicatif que les maîtres utilisent pour enseigner à leurs élèves. Cet « ordre progressif » dont parle Rancière, qui semble substituer à la compréhension profonde de l'enfant, une connaissance irrémédiablement médiatisée par un maître : une connaissance ordonnée, inféodée à une rationalité indépendante de l'être même de l'esprit, une rationalité universelle et autonome, qui n'interfère pas avec l'enrichissement profond et transformateur de la compréhension empirique que le sujet pourrait avoir du monde – et quand on dit

---

<sup>434</sup> « La logique de l'explication comporte ainsi le principe d'une régression à l'infini : le redoublement des raisons n'a pas de raison de s'arrêter jamais. Ce qui arrête la régression et donne au système son assise, c'est simplement que l'explicateur est le seul juge du point où l'explication est elle-même expliquée. » Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, p. 12

<sup>435</sup> Rancière, *Le maître ignorant*, p. 14.

<sup>436</sup> *Ibid*, p. 14-15

empirique, on parle d'expérience, d'appropriation. Est-ce à dire qu'aucun maître ne peut aider l'élève à s'approprier une connaissance à tel point qu'elle le transforme ? Non, dit Rancière, dès lors que ce qui structure la conception explicatrice du monde est précisément la fiction de l'*incapacité* de l'élève. L'explication serait ainsi « le mythe de la pédagogie, la parabole d'un monde divisé en esprits savants et esprits ignorants, esprits mûrs et immatures, capables et incapables, intelligents et bêtes. »<sup>437</sup> Etrange renversement de situation s'agissant de Descartes : celui qui veut libérer l'esprit de ses entraves scolastiques à travers une conquête de son autonomie qui implique son universalité, serait aussi celui qui nous a légué une méthode coupant l'enfant ou l'élève de sa propre compréhension du monde, de l'appropriation de ses connaissances, de son autonomie authentique. Descartes qui a nivelé les esprits, fustigeant les savants, ironisant sur les doctes et leurs cabinets obscurs, ouvrant la voie à une démocratisation du savoir, serait aussi celui qui nuirait au savoir profond, au savoir créateur, au savoir qui transforme. Une vérité serait à détenir, et seul un chemin y mènerait. Ce chemin peut s'enseigner, ou plutôt l'enseignement suit ce chemin même. Il y aurait identification du chemin et de l'enseignement. Il s'agit là d'un faux cartésianisme de l'analyse et de la disposition méthodique et hiérarchisée des éléments de l'apprentissage, qui certes eut cours à la fin du XVIIIème siècle et au début du XIXème, date à laquelle Joseph Jacotot enseigne.

Selon Rancière, ce mythe pédagogique diviserait le monde en deux : d'un côté, une intelligence inférieure, de l'autre une intelligence supérieure. L'une enregistrerait « au hasard des perceptions, retiend[rait], interprète[rait] et répète[rait] empiriquement, dans le cercle étroit des habitudes et des besoins »<sup>438</sup>. L'autre « connaît[rait] les choses par les raisons, elle procède[rait] par méthode, du simple au complexe, de la partie au tout. »<sup>439</sup>

On voit bien la distinction entre deux types de connaissance, la deuxième devenant, selon Jacotot, « le principe de l'*abrutissement* ». <sup>440</sup> Et l'on repère assez facilement que ce deuxième type de connaissance renvoie à la méthode dite cartésienne, les expressions utilisées par Rancière étant à cet égard sans équivoque : « méthode », « du simple au complexe », « de la partie au tout ». Et en effet, il s'agit d'une certaine connaissance, la connaissance scientifique en l'occurrence, devenant le modèle de la connaissance en général. Or cette connaissance scientifique doit être distinguée de la compréhension au sens où elle nourrirait l'être du sujet,

---

<sup>437</sup> *Ibid*, p. 15-16

<sup>438</sup> *Ibid*, p. 16

<sup>439</sup> *Ibid*, p. 16

<sup>440</sup> *Ibid*, p. 17

le transformerait – certes elle peut le transformer de l'extérieur comme la médecine peut guérir le corps, mais on voit que l'apport demeure externe, et que le médecin et sa science n'interfèrent pas avec l'être profond du sujet, à peine avec son corps propre. Problème d'ailleurs qui se pose dans l'hôpital et l'Université actuels, et que remet en jeu la question de la douleur. Etant donné que l'hôpital et la médecine française se disent d'obédience cartésienne, privilégiant le mécanisme et le corps objet comme lieu d'investigation, de connaissance et de « réparation ». Or là encore, c'est manquer une dimension essentielle de la philosophie cartésienne et des rapports entre l'âme et le corps étudiés dans les *Passions de l'âme*.

Deux types de connaissance donc, qui engagent deux types d'apprentissage. Mais avant même d'avancer dans la lecture du texte de Rancière, il convient de rappeler que ces deux types d'apprentissage sont présents chez Descartes : la connaissance sensible, qui vaut pour son utilité, son efficacité, sa nécessité empirique. Elle permet de s'orienter dans le monde, de contourner les dangers, de les connaître. Cette connaissance se scelle dans l'enfance, et c'est en effet contre celle-ci que devra s'ériger la connaissance intellectuelle, dans la mesure où cette première connaissance est à l'égard de la seconde, ce qu'on peut appeler un préjugé naturel. Et ce préjugé naturel se résume dans cette propension à projeter sur les choses, le rapport que notre corps entretient avec elles. Aussi ne peut-elle constituer une connaissance scientifique, l'objet devant être connu pour lui-même, et non dans son rapport à nous. Pour autant, elle demeure une connaissance essentielle. Or Descartes ne les met pas en concurrence. Au contraire de ses prédécesseurs rationalistes, il n'établit aucune hiérarchie des connaissances. Il ne s'agit pas de dépasser la connaissance commune, mais de l'analyser, de porter son attention sur elle, pour en extraire la connaissance pure. Et la connaissance pure n'annule pas la connaissance commune, spontanée, vivante, elle la côtoie. Sans doute est-ce cette séparation que fustige Michel Foucault, cette division intrinsèque de la connaissance qui n'est que l'expression de la dualité de l'homme. Et cette dualité n'est elle-même l'expression que de sa finitude. Que la plus complexe des équations mathématiques dise quelque chose du monde, voire se transforme en technique dont l'efficacité est concrète, dont l'action est manifeste sur le monde sensible, voilà une énigme à laquelle on n'a pas de réponse. L'insurmontable, c'est notre finitude, et quelle que soit la transformation de notre être, nous ne parviendront pas à réconcilier le monde du sensible et sa traduction en langage mathématique. La réconciliation se fait d'elle-même ! Soit ! Il n'empêche que l'appréhension du monde tient d'un divorce radical : nous sommes corps et esprit, ce que l'esprit connaît, le corps le connaît différemment. Ou plutôt, ce que l'entendement connaît, l'esprit par le corps



le connaîtra différemment. Mais dans cette vision dualiste, qui oppose connaissance sensible et connaissance intelligible (opposition qui ne concerne que la connaissance et non le monde : la cire que je conçois est la même que celle que je sens), on oublie une autre dimension. La dimension qui précisément a à voir avec l'être. La dimension de l'expérience cette fois non pas empirique, mais métaphysique. La dimension de compréhension, d'appropriation, de vécu de la connaissance, cette dimension où le sujet est objet, où la connaissance qu'il a est celle qu'il est, ce point de jonction où l'esprit se découvre une épaisseur, mais où cette épaisseur, c'est précisément l'esprit.

Et l'on revient à notre *Discours*, où la méthode n'est pas indépendante, suspendue dans le vide comme un enseignement absolu, mais où elle manifeste son insuffisance – précisément parce qu'elle est vide, universelle, purement rationnelle. C'est qu'il faut attendre le cogito, cet événement qui change tout sans rien changer, pour que celle qui nous y a menés soit fondée en retour. La méthode n'a de sens que par son manque d'être, en ce qu'elle situe la science à un niveau et dans un espace bien délimités, qui n'ont pas vocation à transformer l'être du sujet, puisqu'elle lui est extérieure. Pour autant, nous pourrions nous interroger à nouveau sur le statut de l'extériorité du chemin qui mène au but : c'est que ce chemin, abstrait de toute matière peut mener à ses résultats propres, ceux des mathématiques par exemple, ou de la physique, mais mène aussi à cette autre dimension qui est celle de l'être. S'il y mène, c'est qu'il s'arrête, et qu'à ce point d'arrêt, il faut sauter dans l'abîme. Il y mène sans y mener, la solution de continuité demeure. Mais cette solution de continuité doit être prise en compte pour comprendre en quoi d'une certaine manière la méthode amène à la transformation de l'être, mais que d'une autre manière, elle s'arrête au seuil, et que la porte vers l'être est pour elle infranchissable. Ces ruptures entre les trois types de connaissance, la connaissance sensible, la connaissance intelligible, et la connaissance de l'être, sont encore une fois les manifestations du destin de l'homme, à savoir qu'il est fini. Irréductiblement.

Pour un philosophe qui cherchait si désespérément l'unité, qui a critiqué l'enseignement qu'il reçut à l'aune de cette quête, qui a découvert la méthode, qui lui a soumis la pratique, accepter cette séparation entre la science et ce qui la fonde transforme radicalement le projet. C'est que l'unité sera à conquérir. Et pour être conquise, il s'agira de se transformer dans son être même. On comprend que le reproche adressé à double titre et par deux angles différents par Foucault et Rancière en tant qu'il présente le cartésianisme sous la forme qu'en a connue Jacotot, et qui continue d'infuser certaines pédagogies, touche la cible à un endroit, sans considérer l'ensemble de la philosophie. Si Descartes n'était que le philosophe de la méthode, alors oui, il pourrait être condamné au nom d'un entendement vivant, d'un esprit qui

s'approprié le monde autrement que par une rationalité conquérante. Mais tout l'intérêt de la philosophie cartésienne tient précisément dans ces ruptures et cette impossible systématisation d'une pensée qui respectera toujours la finitude humaine et par conséquent ce statut d'objet, pour reprendre la terminologie d'Alquié que nous faisons nôtre, que le sujet est tout autant qu'une volonté toute puissante. Ce que Sartre a parfaitement vu, quand au début de son article sur « la Liberté cartésienne »<sup>441</sup>, il met l'accent sur l'engagement de la pensée dans la connaissance, autrement dit l'impossible réduction de la connaissance à des procédures de pensée : la connaissance est engagement de l'être du sujet, sans quoi elle n'est pas connaissance. Il y va de la responsabilité de l'homme. Il faut distinguer les deux niveaux de la connaissance, la procédure intellectuelle, et l'engagement non intellectuel en cette procédure, or pour montrer cela, il fait lui aussi le détour par la pédagogie, en ce qu'elle offre une visibilité particulière pour ce qu'il en est de la pensée et de l'être de la pensée. Celui-ci se manifeste dans la possibilité et les modalités de transmission : « C'est qu'il entre toujours, dans l'ivresse de comprendre, la joie de nous sentir responsables des vérités que nous découvrons. Quel que soit le maître, il vient un moment où l'élève est tout seul en face du problème mathématique ; s'il ne détermine pas son esprit à saisir les relations, s'il ne produit de lui-même les conjectures et les schèmes (...), s'il ne provoque enfin une illumination décisive, les mots restent des signes morts, tout est appris par cœur. Ainsi puis-je sentir, si je m'examine, *que l'intellection n'est pas le résultat mécanique d'un procédé de pédagogie, mais qu'elle a pour origine ma seule volonté d'attention*, ma seule contention, mon seul refus de la distraction ou de la précipitation et, finalement, *mon esprit tout entier*, à l'exclusion radicale de tous les acteurs extérieurs. *Et telle est bien l'intuition première de Descartes : il a compris, mieux que personne, que la moindre démarche de la pensée engage toute la pensée, une pensée autonome qui se pose, en chacun de ses actes, dans son indépendance plénière et absolue.* »<sup>442</sup> Or il est entendu que l'engagement de toute la pensée n'est pas un acte de pensée ou tout au moins un acte de l'entendement (cet engagement renvoie bien plutôt à l'être de la pensée en ce qu'il transforme l'acte de l'entendement) : ce qui préside à l'entendement est l'engagement de la pensée dans ses procédures propres, à savoir essentiellement dans l'attention, qui est un acte de volonté. Beyssade ne dit pas autre chose, tout en orientant son analyse sur le temps, lorsqu'il écrit que le « temps de cette démarche [le doute] est homogène au temps naturel de notre esprit, il en a la volubilité, mais il lui donne sens et unité intrinsèque car il est méthodiquement orienté, ordonné et comme dominé par la vérité qui s'énonce ; il est

<sup>441</sup> in Sartre, *Situations I*, « La liberté cartésienne » *op. cit.*, p. 290

<sup>442</sup> *Ibid*, p. 290. C'est nous qui soulignons.

homogène au temps scientifique des propositions mathématiques, il en a la signification logique puisqu'il unit, lui aussi, l'avant à l'après, comme prémisses à conséquence, *mais il ajoute la longueur incompressible, l'impossibilité et l'interdiction de survoler la durée, tout ce que le mathématicien rencontre en fait dans la démonstration se faisant et que les mathématiciens ignorent.* »<sup>443</sup> L'engagement dans la connaissance vaut aussi temporalisation de procédures de pensée.

La première conséquence de cette définition de la connaissance est une forme de liberté : l'autonomie, que ce soit celle du maître ou de l'élève, comme marque d'une pensée authentique. Or qui dit autonomie, dit émancipation. Et plus loin, « Heidegger a dit : Personne ne peut mourir pour moi. Mais avant lui, Descartes : Personne ne peut comprendre pour moi. »<sup>444</sup> Cette liberté d'adhérer au vrai est identique en chacun en ce que cette liberté ne comporte pas de degré ni de différence selon les hommes, un homme ne pouvant être plus homme que les autres. Pour Sartre lecteur de Descartes, l'homme *est* liberté, ce que confirme le philosophe du XVII<sup>e</sup> dès l'ouverture du *Discours*, affirmant d'entrée de jeu que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, et que « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux est égale chez tous les hommes », or c'est bien la puissance qui est égale, et non l'actualité de son effectivité. La puissance est celle de la liberté, autrement dit de la volonté qui se meut et se concentre dans l'attention.

Et l'on retrouve le souci pédagogique de Descartes, cette extraordinaire originalité du *Discours* et des *Méditations* écrits à la première personne. Car il ne s'agit pas de montrer que le moi est multiple, aussi étranger à lui-même qu'aux autres, comme l'a si remarquablement fait Montaigne. Il s'agit là aussi de montrer sa propre expérience, mais de la ressaisir dans un mouvement vers la vérité, non point la vérité scientifique, même si en passant on en découvre la méthode, mais vers une vérité tout autre, la vérité de notre être en tant qu'être, et la certitude de notre finitude. Alors reprenons. Reprenons le parcours du *Discours* sous l'angle du projet pédagogique et confronté aux propos de Rancière.

La dualité qu'instaure Descartes dans les ordres de connaissance, sans les hiérarchiser, est précisément celle que Rancière attaque, et à sa manière Foucault : « Malheureusement, c'est justement ce petit mot, ce mot d'ordre des éclairés – *comprendre* – qui fait tout le mal. C'est lui qui arrête le mouvement de la raison, détruit sa confiance en elle-même, la met hors de sa

---

<sup>443</sup> J.M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes, op. cit.*, p. 9 (C'est nous qui soulignons)

<sup>444</sup> *Ibid.* p. 292

voie propre en brisant en deux le monde de l'intelligence, en instaurant la coupure de l'animal tâtonnant au petit monsieur instruit, du sens commun à la science. »<sup>445</sup>

Mais l'originalité de Descartes est précisément d'insister sur cette coupure sans accorder de préséance à l'une ou à l'autre des connaissances, toutes deux utiles, dès lors que nous sommes fait d'âme et de corps. On l'a vu, il a lui-même tâtonné de façon empirique pour découvrir sa méthode<sup>446</sup>, a réduit les vingt et une *Règles pour la direction de l'esprit* à quatre, les a détachées de leurs conditions d'émergence pour asseoir leur universalité. Cette méthode est la première forme d'une *tabula rasa*, qui suppose également une extraordinaire confiance en soi. La confiance en soi est un motif important de la pédagogie. Confiance en soi qui impliquerait une confiance en l'autre : confiance en l'intelligence de l'autre. La nouvelle pédagogie, celle de Jacotot qui ouvre la voie de la liberté, repose aussi sur « la confiance en la capacité intellectuelle de tout être humain. »<sup>447</sup>

Rancière montre que le mythe de l'explication, repose sur le présupposé de l'ignorance et de l'incapacité de l'élève. Elle aurait dès lors pour tâche de lever le voile à la fois sur cette ignorance et de cette ignorance. Or Descartes propose de partir de l'ignorance. C'est aussi le présupposé qu'il avance s'agissant de son propre enseignement : il est aussi ignorant – dit-il – sortant de La Flèche qu'en y rentrant. Que décide-t-il alors ? De se confronter au monde : « Et me résolvant de ne chercher d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences, à *m'éprouver moi-même dans les rencontres que la fortune me proposait*<sup>448</sup>, et partout à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient, que j'en pusse tirer quelque profit. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après qu'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables. »<sup>449</sup>

---

<sup>445</sup> Rancière, *Ibid*, p. 17-18

<sup>446</sup> cf. Alquié dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, chapitre consacré à la découverte de la méthode.

<sup>447</sup> Jacques Rancière, *le maître ignorant*, p. 27.

<sup>448</sup> Souligné par nous.

<sup>449</sup> *Discours de la méthode*, 1<sup>ère</sup> partie, A.T., VI, p. 9-10

Descartes va la faire, cette expérience empirique, se confronter au monde des hommes, à leurs mœurs selon les latitudes, à ses tentatives, ses échecs, aussitôt sanctionnés par la vie, le réel : bref, il s'engage. Il engage sa connaissance. Il engage son être dans la connaissance. Il se met à l'épreuve. Et c'est en vue d'une vérité dont il ignore la teneur qu'il va s'expérimenter.

Sa quête philosophique de fondation s'origine dans un désir plus primaire et plus puissant aussi – lié à une insatisfaction chronique – au service duquel se met la raison même si à terme elle récupèrera une place centrale. La raison est en somme là pour rationaliser une quête dont seul le désir et l'insatisfaction sont les moteurs. Et il ne faut pas entendre cette explication comme une psychologisation et donc réduction du mouvement de l'esprit cartésien. Il s'agit de resituer l'entendement dans une puissance toute relative, et une quête de vrai qui a quelque chose à voir avec un désir plus originaire. Désir plus originaire que Grimaldi identifie au désir d'éternité, mais qu'il interprète différemment de Ferdinand Alquié, pour qui le désir d'être ou désir d'éternité s'articule avec une temporalité vivante de l'esprit à travers l'action – l'action par laquelle la conscience permet à l'éternel de descendre dans le devenir. Grimaldi voit quant à lui dans le désir cartésien, le sous-bassement d'une ontologie présumée, ontologie consacrant l'éternité, au détriment d'une temporalité qui ne pourrait qu'être empêchement, « inobservable, inassignable, indéterminable négativité »<sup>450</sup>. Il saisit néanmoins avec justesse ce désir au fondement de la philosophie cartésienne.

Ainsi, et quelles que soient les conclusions relatives au temps, la raison est essentiellement ancillaire, la volonté première, et celle-ci s'enracine dans une inquiétude plus fondamentale. La volonté est le pendant de l'inquiétude, et de ce désir d'être « assuré », qui se temporalisant donne lieu à la recherche philosophique. La volonté est le volet subjectif, conscient, actif d'un désir qui affecte le sujet – désir d'être ancré dans sa finitude. Néanmoins la volonté va jouer le rôle central, non seulement dans la recherche de la vérité, mais encore dans la connaissance elle-même. Comme l'écrit Sartre dans ses *Situations*, s'agissant de la liberté de jugement, c'est-à-dire de ce qu'on appelle le libre arbitre : « Sa réaction spontanée est d'affirmer la responsabilité de l'homme en face du vrai. Le vrai est chose humaine, puisque je dois l'affirmer pour qu'il existe. Avant mon *jugement*, qui est adhésion de ma volonté et engagement libre de mon être, il n'existe rien que des idées neutres et flottantes qui ne sont ni vraies ni fausses. Ainsi l'homme est-il l'être par qui la vérité apparaît dans le monde : sa tâche est de s'engager totalement pour que l'ordre naturel des existants devienne un ordre des

---

<sup>450</sup> Grimaldi, *op. cit.*, p. 299

vérités. »<sup>451</sup> Si la volonté, est importante dans la recherche de la vérité, elle l'est tout autant dans la pédagogie.

C'est que la philosophie de Descartes, qui propose à sa manière une nouvelle pédagogie, s'inscrit précisément dans ce que Rancière préconise, à savoir, une émancipation. Si la méthode devient le mot d'ordre des nouveaux pédagogues, elle a pourtant exactement la vocation inverse, à savoir de se débarrasser des maîtres et de l'autorité de quelque nature qu'elle soit, à partir du moment où elle est extérieure à la raison. Descartes cherche seul et trouve seul. Son mouvement est celui d'un dégagement. Mais il est vrai qu'il préconise un ordre, seul à même de conduire rigoureusement les esprits : « J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut. »<sup>452</sup> « S'ils étaient conduits comme il faut » est ici équivoque. En effet, qui doit les conduire ? Mais nul autre que soi-même. C'est la raison pour laquelle Descartes invite à la méthode sans y contraindre : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent, et s'ils manquent à la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre. »<sup>453</sup> Certes, on est loin ici de « l'Enseignement Universel » préconisé par Jacotot, qui consiste à apprendre ce qu'on ne connaît pas en laissant l'intelligence de l'élève libre de trouver ses propres voies pour posséder une connaissance, autrement dit en l'émancipant. Et pourtant, il y a déjà chez Descartes cette idée fondamentale qu'on ne peut accéder à la connaissance que par soi-même, et que dès lors, la seule pédagogie qui soit est celle de l'exemple, comme matière à réflexion. A cet égard, et en faisant un pas de côté, on peut considérer le statut de l'analyse du morceau de cire, qui a valeur de figure « ostensive » comme la qualifie J.L Marion. Elle se déroule sous nos yeux, au présent, comparant ce qu'on prenait auparavant pour de la cire, et ce que l'on découvre en la manipulant dans l'actualité d'une expérimentation. En grossissant le trait, on pourrait mettre en parallèle cette analyse et le statut de la méthode : certes, celle-ci, dans le *Discours* est énoncé au passé. Pour autant,

---

<sup>451</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations I*, p. 292

<sup>452</sup> *Principes de la philosophie*, préface, A.T., IX, p. 12

<sup>453</sup> *Discours de la méthode*, première partie, A.T., VI, p. 4

Descartes en a tracé l'avènement et la genèse, tout en les simplifiant. C'est aussi pour cela que les *Méditations* iront plus loin que le *Discours* : elles s'écrivent au présent, jouant de l'imparfait et conférant à ces deux dimensions temporelles un statut épistémologique fondamental. Nous aurons à interroger le temps de l'écriture, et le temps dans l'écriture. Il est certain que l'usage de l'imparfait pour énoncer la méthode l'éloigne de l'expérience, et de toute forme d'appropriation : il ne la coupe pas de ses racines, mais il en fait un outil qui peut en être détaché. La méthode en acte se déploiera pleinement dans les *Méditations*. Il ne s'agira plus alors d'un récit, mais du temps réel d'un esprit en train de méditer.

La méthode, on peut l'essayer, pour voir. La méthode du *Discours* est extérieure, celle des *Méditations* finit par se confondre avec la marche même de l'esprit, mais c'est parce que celui-ci la transcende en même temps qu'il la fonde. C'est dans cet écart – une méthode énoncée (voire *racontée*) et une méthode appliquée ou en acte – que se situe la possible réappropriation par le lecteur de la méthode.

Le contresens rétrospectif serait de la réifier. Certes, du vivant de Descartes déjà sa philosophie se répandait à l'Université, et notamment en Hollande. Sans doute est-ce déjà à cette époque que la science cartésienne a pris le pas sur la métaphysique et s'en est détachée, pour s'autonomiser et par là-même autonomiser l'entendement comme faculté de connaissance. Déjà s'opère un malentendu sur la philosophie cartésienne, qui, si elle divise, si elle se compartimente, ne fait sens que par l'ensemble. On ne peut séparer les méditations les unes des autres, on ne peut séparer le corps de l'âme, on ne peut séparer la physique de la métaphysique, on ne peut séparer les sens de l'esprit, puisque lui seul perçoit. Se serait donc produit un retournement étrange, qui privilégiant la méthode comme mode d'investigation scientifique, a transformé la philosophie cartésienne en un nouveau dogme, dont l'avatar le plus significatif est le déplacement d'un dualisme épistémique vers un dualisme ontologique – celui-là même qui fonde l'enseignement de la médecine depuis près de trois siècles.

On a donc oublié le statut de « fable », d'« histoire », qui donne sens à une méthode, universelle en sa forme, et néanmoins investie de ses prémisses. La singularité du *Discours* est précisément de montrer que la méthode émerge des tâtonnements de l'esprit et est impulsée par la volonté. L'entendement est replacé dans la totalité de l'existence, mais aussi dans l'individualité d'une existence : il se découvre des lois universelles, mais demeure celui d'un homme. Et cette existence individuelle mène le philosophe sur une voie qui impose une chronologie rationnelle, mais qui ne peut s'extraire que d'une chronologie empirique. « La métaphysique entretient avec le temps naturel de l'esprit un rapport plus intime et plus surnois, écrit J.M. Beyssade, Elle ne peut pas l'éliminer, mais seulement l'épargner, le

raccourcir pour le rendre visible, concevable, saisissable, ce qui est bien différent. »<sup>454</sup> Ce « bien différent » manifeste l'irréductibilité du temps naturel. Le temps métaphysique s'en empare sans l'annuler, c'est un rapport « radicalement original »<sup>455</sup> qu'ils entretiennent.

La méthode n'est qu'une porte d'entrée, un chemin balisé, vers l'expérience métaphysique, mais elle n'est pas encore cette expérience : elle la prépare, transformant le temps naturel par la pratique – laquelle pratique constitue l'articulation entre le temps naturel et le temps essentiel.

Dans un sens, le chemin poursuivi par Descartes n'est pas très éloigné de la découverte de Jacotot : « A travers l'expérience de l'enfant, du savant et du révolutionnaire, la méthode de *hasard* pratiquée avec succès par les étudiants flamands révélait son second secret. Cette méthode de *l'égalité* était d'abord une méthode de la *volonté*. On pouvait apprendre seul et sans maître explicateur quand on le voulait, par la tension de son propre désir ou la contrainte de la situation. »<sup>456</sup> Dès lors, le maître, s'il n'enseigne pas un savoir selon une méthode précise, impose une volonté, que la volonté de l'élève doit relever. Ainsi, le rapport n'est plus entre le maître et l'élève d'entendement à volonté, mais de volonté à volonté. La nécessité du maître s'établit quand la volonté de l'élève n'est pas suffisante pour se maintenir dans une voie. On retrouve l'importance de la volonté qui précède l'entendement, préséance très claire chez Descartes, y compris à travers les expressions afférentes : « je me résolus de feindre »<sup>457</sup> « je voulais ainsi penser que tout était faux »<sup>458</sup>, etc....

Il faut ici retenir cette idée d'égalité. Égalité qui est l'un des enseignements de la philosophie de Descartes, puisque le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Or il y a une façon de le conduire qui pourrait rendre cette égalité concrète. Et cette façon n'est pas imposée de l'extérieur, par l'autorité d'un maître. Elle se découvre en soi, un soi qui livre sa structure intellectuelle. Si la structure est universelle, elle n'empêche aucunement la singularisation de l'acquisition des connaissances. Leur appropriation n'impose pas ses règles. « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la *mémoire*<sup>459</sup> aussi ample ou aussi présente, que quelques autres. »<sup>460</sup>

---

<sup>454</sup> J.M Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., p. 8

<sup>455</sup> J.M Beyssade, op. cit., p. 7

<sup>456</sup> Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, p. 24

<sup>457</sup> *Discours de la méthode*, 4<sup>ème</sup> partie, p. 147.

<sup>458</sup> *Ibid*

<sup>459</sup> souligné par nous.

<sup>460</sup> *Discours de la méthode*, 1<sup>ère</sup> partie, A.T. VI, p. 2



chacun sa manière, chacun son rythme. L'important est de substituer à une mémoire qui peut être défaillante, l'entraînement dont il a déjà été question, « ...en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus »<sup>461</sup>. C'est la façon de « subjectiver » et de « temporaliser » la méthode – les deux processus se recouvrant l'un l'autre. Mémoriser la méthode, ce n'est pas l'apprendre par cœur, c'est l'instituer, en tant qu'habitude. S'y entraîner donc, pour en faire une seconde nature, et l'on sait que la nature institue des rapports entre l'arbre que je vois et ma pensée de l'arbre, comme le langage institue le rapport entre le mot arbre et la chose arbre, or ici, il ne s'agit plus de la nature mais bien d'un travail sur soi, afin d'instituer la méthode comme accès à la connaissance, au détriment de cette autre institution, celle précisément de la nature, qui nous fait identifier, si l'on n'y prend garde, la chose arbre et l'idée arbre. A cette habitude instituée par la nature<sup>462</sup>, je dois instituer en moi un nouveau rapport au monde, et cette institution est l'œuvre d'une mémoire active, qui se substitue à la mémoire passive : une mémoire qui transforme.

## **B.2. Descartes entre Rancière et Foucault : les réquisits d'une pédagogie**

Le point de vue de la pédagogie nous permet donc d'opérer un détour intéressant, s'agissant de la définition de la connaissance et de son intrication avec l'être du sujet. Foucault nous dit que Descartes sépare la connaissance d'un processus interne de transformation, déconnectant ainsi l'idée de vérité de celle du souci de soi. Rancière prône une pédagogie de l'émancipation, désignant l'outil pédagogique qu'est la méthode – celle-là même qu'a élaborée Descartes – tout à la fois comme l'obstacle à un apprentissage authentique, à une appropriation du savoir, et comme la fiction au cœur du rapport hiérarchique entre des connaissances qui dès lors sont qualifiées, et des fonctions, celle du maître et celle de l'élève. Reconduisant de fait des « distinctions » au fondement même du social, sous couvert d'un projet éducatif libérateur.

---

<sup>461</sup> A.T. VI, p. 22

<sup>462</sup> Cf. par exemple, *Méditation troisième*, A.T, IX, p. 28 : « Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables. » (c'est nous qui soulignons).

Où se situe Descartes ? nous l'avons vu, s'agissant de cette fracture entre une vérité accessible par l'entendement selon une procédure qui lui est inhérente, et une vérité qui engagerait l'être dans son entier, il n'invite pas à une réforme de l'entendement au sens fort du terme (même s'il en envisage l'exercice, la concrétisation, la temporalisation, la matérialisation dans une forme d'habitus), mais il assigne à l'entendement les limites qui sont les siennes, simple outil vers la réforme qui ne sera plus celle de l'entendement, mais celle de l'esprit. Pour tout dire il s'agit plus d'une conversion que d'une réforme : et cette conversion, qui est réforme malgré elle, ne peut avoir lieu qu'à l'aide d'une décision volontaire, qui met à l'écart le réel, qui le néantise à son plus haut point, pour se révéler pouvoir de néantisation.

La conversion ici est-elle si éloignée de la réforme ? Elle est subite, subie, comme celle qui saisit Paul sur le chemin de Damas. Mais elle est préparée, mise en place. Et ceci non pas tout à fait à la manière d'une expérimentation, comme il est devenu de coutume dans la nouvelle science galiléenne, même si cela y ressemble. Il y a des conditions mises en place, mais sans hypothèse de départ à valider ou à invalider. Et de fait, le déplacement est nécessaire : il n'y a de validation d'une hypothèse dans le cadre d'une expérimentation que si l'hypothèse appartient au même registre que l'expérimentation mise en place. Je pose une question à la nature dans une langue précise, elle me répond dans la même. Ici, la réponse issue du cadre expérimental que sera le cogito ne parle pas la même langue que la méthode. On a changé de registre. On a changé d'ontologie. Ou l'on a accédé à l'ontologie. Par conséquent, ce chemin se redessine : la méthode peut être identifiée à une réforme, non pas en tant qu'elle transforme l'être du sujet, mais en tant qu'elle lui ouvre la voie pour rencontrer cet être. Et cette dialectique du commencement et du fondement, n'est-elle pas cohérente avec une philosophie du sujet ? Philosophie du sujet qui déchoit dans le même temps le sujet de son piédestal. Philosophie du sujet qui en décèle la finitude, quand toute philosophie qui réforme l'entendement n'éclaircit pas le statut du sujet : qui décide de se réformer ? qui est réformé ? Chez Descartes, la volonté du sujet décide. Et ce qu'elle obtient, elle n'y peut rien. L'évidence du cogito lui tombe dessus. Autrement dit ce n'est pas la volonté qui est à même de réformer l'entendement, même si c'est elle qui est le moteur de la quête. Et nous avons pu voir qu'avant même la volonté, il y avait un désir et une inquiétude. Inquiétude qu'on peut rapprocher de la déception, thème qui parcourt l'œuvre de Descartes : mais cette déception s'accompagne à son tour de méfiance. On pourrait se demander laquelle est première par rapport à l'autre ? Il serait logique de penser que la déception suit un espoir trompé et dès lors engage à la méfiance. Pourtant, il semblerait que la méfiance soit un trait constitutif du caractère de Descartes, indépendamment même de la déception dont il fait état, et qui en

serait en quelques sortes l'expression. Expression rationalisante qui place à l'aune de la recherche du vrai les expériences et les échecs. Mais la recherche du vrai est-elle vraiment celle qui contraint le tout jeune Descartes à prendre ses distances avec l'enseignement qu'il reçoit ? Ou ne nourrit-il pas d'emblée une méfiance vis-à-vis des autres en général (qu'ils s'incarnent en professeurs, en livres, en savoirs externes, ou même dans le corps) ? On peut donner à son attitude envers les sens, un caractère exemplaire de sa méfiance : « ... Nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois... »<sup>463</sup> On connaît la règle de la méthode qui consiste à radicaliser ce « une fois » en toujours. Mais cette idée d'être trompé est suffisamment récurrente pour qu'on puisse deviner en elle l'origine impensée de la pensée du philosophe et de la vaillance de sa volonté. Ainsi toutes les déceptions se retrouveront-elles subsumées sous la figure du grand « deceptor », « mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant ». C'est le choix de ce terme latin qui incline à relier l'idée de tromperie et l'idée de déception<sup>464</sup>. Et il est vrai que Descartes craint par dessous tout d'être trompé, abusé, par conséquent, il anticipe la déception qui doit nécessairement s'ensuivre. Il l'anticipe si bien qu'il forme la fiction de ce « deceptor », et ce de façon volontaire, radicalisant et totalisant toutes les déceptions qu'il a pu éprouver. Descartes se confronte à ses propres démons : au contraire de Leibniz qui tira un chapelet pour échapper à l'ire d'un pilote de bateau le jugeant hérétique, Descartes sort l'épée dans les mêmes conditions, pour échapper aux mariniers qui le prenaient pour un marchand forain<sup>465</sup>. L'épée est ici celle d'une fiction à laquelle il ose se confronter, frôlant de ce fait la

---

<sup>463</sup> Principes I-4, AT-IX-2è p. 26

<sup>464</sup> ... Nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere obfirmata mente cavebo. (*Méditations* I, A.T., VII, p. 23).

<sup>465</sup> Nous reproduisons ici les extraits que met en regard Georges Canguilhem dans un article paru dans *Libres propos (Journal d'Alain)*, du 20 juillet 1927 : « Sang-froid : « Comme il allait par mer dans une petite barque, seul et sans aucune suite, de Venise à Mesola dans le Ferrarois, il s'éleva une furieuse tempête ; le pilote qui ne croyait pas être entendu par un Allemand, le regardait comme cause de la tempête parce qu'il le jugeait hérétique, proposa de le jeter à la mer, en conservant néanmoins ses hardes et son argent. Sur cela Leibniz, sans marquer aucun trouble, tira un chapelet, qu'apparemment il avait pris par précaution, et le tourna d'un air assez dévot. Cet artifice lui réussit ; un marinier dit au pilote que puisque cet homme là n'était pas un hérétique, il n'était pas juste de le jeter à la mer. » (Fontenelle, *Eloge de Leibniz*).

Mais voici qu'en même péril avait fait Descartes : « Etant sur le point de partir (de Danemark) pour se rendre en Hollande avant la fin du mois de novembre de la même année (1641), il se défit de ses chevaux et d'une bonne partie de son équipage, et il ne retint qu'un valet avec lui. Il s'embarqua sur l'Elbe, soit que ce fût à Hambourg, soit que ce fût à Gluckstadt, sur un vaisseau qui devait lui laisser prendre terre dans la Frise orientale, parce que son dessein était

folie. Et dans l'épreuve de cette confrontation, dans la mise en lumière de ses propres démons, dans leur réification en une figure toute puissante, Descartes a laissé de côté les procédures cognitives : c'est un duel. Un duel avec lui-même, qui a pour but de se dépasser soi-même, certes en s'assurant, mais après avoir vécu intégralement l'épreuve. Alors certes on peut dire que le principe de la tromperie universelle est érigé en règle imprescriptible de la recherche méthodique, mais dès lors que cette tromperie est transformée en une fiction – méthodique parce qu'elle s'inscrit dans la dernière étape de la méthode – elle devient en une certaine manière réelle : Descartes s'y confronte effectivement. A cet instant, il n'est plus question pour lui de suivre une méthode qui lui serait seulement extérieure, mais d'investir ses raisons, ses fictions dans un corps à corps ou dans un duel dont il n'était pas si certain qu'il sorte victorieux.

Il est donc nécessaire chez Descartes de se transformer pour atteindre le vrai : la transformation, c'est le cogito, c'est le passage de la volonté et de l'entendement qu'elle se soumet, à l'être du sujet qui ne peut qu'être éprouvé en même temps que pensé. Mais comme dans des exercices spirituels, il faut s'entraîner et avancer pas à pas pour atteindre la révélation. La subjectivité est préservée, mais l'évidence du vrai en constitue la limite. C'est la limite de la subjectivité, son caractère passif, qui constitue le critère même du vrai. La méthode n'est pas une expérience, elle rend possible l'expérience. La méthode ne peut donc être mise au même niveau que l'expérience, laquelle est par définition transformation de l'être du fait même qu'il est expérimenté. C'est cette expérience comme fondement qui donne sa légitimité au je comme lieu de l'expérience, comme ressaisie de l'expérience, comme objet et

---

de visiter les côtes de la mer d'Allemagne à son loisir... Il avait fait affaire à des mariniens qui étaient des plus rustiques et des plus barbares qu'on pût trouver parmi les gens de cette profession... Les mariniens qui le prenaient plutôt pour un marchand forain que pour un cavalier, jugèrent qu'il devait avoir de l'argent. C'est ce qui leur fit prendre des résolutions qui n'étaient nullement favorables à sa bourse... et leurs délibérations allaient à l'assommer, à le jeter dans l'eau et à profiter de ses dépouilles. Monsieur Descartes voyant que c'était tout de bon, se leva tout d'un coup, changea de contenance, tira l'épée d'une fierté imprévue, leur parla en leur langue d'un ton qui les saisit, et les menaça de les percer sur l'heure s'ils osaient lui faire insulte. Ce fut en cette rencontre qu'il s'aperçut de l'impression que peut faire la hardiesse d'un homme sur une âme basse ; je dis une hardiesse qui s'élève beaucoup au-dessus des forces et du pouvoir dans l'exécution ; une hardiesse qui en d'autres occasions pourrait passer pour une pure rodomontade. Celle qu'il fit paraître pour lors eut un effet merveilleux sur l'esprit de ces misérables. L'épouvante qu'ils en eurent fut suivie d'un étourdissement qui les empêcha de considérer leur avantage, et ils le conduisirent aussi paisiblement qu'il pût souhaiter. » (Baillet, *Vie de Descartes*, AT, X, p. 189)

Cet article est paru à nouveau dans *Georges Canguilhem, écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, œuvres complètes tome I., Vrin, 2011 p. 172-173

sujet à la fois de l'expérience, et donc d'une certaine façon comme condition de l'expérience. La méthode rencontre l'expérience dans les *Méditations*, où l'ordre des raisons s'assimile au cheminement de l'esprit lui-même en tant qu'il se révèle et s'expérimente.

Mais ce parcours que Descartes a suivi, pour se libérer du dogmatisme comme du relativisme et qui l'a mené à découvrir la force intérieure de sa raison qui en garantit l'autonomie, comment peut-il se transmettre ? On retrouve le questionnement de Rancière dans le *Maître ignorant* sur l'art de la pédagogie : comment enseigner l'appropriation de la connaissance ?

Comment transmettre une philosophie qui n'a de sens qu'incarnée, en acte, une philosophie qui n'a de vérité qu'à partir du moment où d'objectivée dans le texte, elle devient subjective ? Descartes a résolu le problème en usant d'une part de la métaphore du tableau, de la fable, ou de l'histoire, d'autre part en écrivant à la première personne, et en lui conférant une épaisseur biographique, historique. Certes, ce parcours débouchera sur une philosophie positive, sur des « résultats » qui pourront être remis en forme selon leur logique propre dans les *Principes de la philosophie*. Mais ces résultats, dans la mesure où ils n'ont de validité métaphysique qu'en tant qu'expérience, sont proposés à ceux qui acceptent ou non de faire à leur tour l'expérience. On ne convainc pas, on n'enseigne pas, on propose une expérience. « C'est qu'il entre toujours, dans l'ivresse de comprendre, la joie de nous sentir responsables des vérités que nous découvrons. »<sup>466</sup> écrit Sartre pour différencier la compréhension du « par cœur ». « Ainsi puis-je sentir, si je m'examine, que l'intellection n'est pas le résultat mécanique d'un procédé de pédagogie, mais qu'elle a pour origine ma seule volonté d'attention, ma seule contention, mon seul refus de la distraction ou de la précipitation et, finalement, mon esprit tout entier, à l'exclusion radicale de tous les acteurs extérieurs. Et telle est bien l'intuition première de Descartes : il a compris, mieux que personne, que la moindre démarche de la pensée engage toute la pensée, une pensée autonome qui se pose, en chacun de ses actes, dans son indépendance plénière et absolue. »<sup>467</sup>. Sartre a bien vu l'aspect essentiel du côté subjectif de la connaissance : à savoir l'attention, cet éclairage né de la volonté, et qui doit lui aussi se temporaliser : la connaissance est un effort sur moi-même, un engagement de mon être entier, et non une combinaison de signes selon des procédures de vérification. Cet engagement dit l'implication de l'être du sujet, et l'impossibilité de détacher la connaissance scientifique de ce qui la fonde, à moins d'en faire une connaissance partielle, comme elle l'est dans la plupart

---

<sup>466</sup> Sartre, *Situations*, I, p. 290.

<sup>467</sup> *Ibid*

des cas. La science est par définition une connaissance partielle qui s'ignore, elle a l'ambition de la totalité quand elle n'est qu'une traduction possible de quelque chose qu'elle n'atteindra jamais. Et pourtant cette tentation lui est inhérente, consubstantielle. La science se veut totalisante et est totalitaire. C'est ce que dénonce Foucault à travers ce divorce entre connaissance et spiritualité, et pourtant, c'est Descartes lui-même qui a discrédité cette prétention de la science, au nom d'une expérience plus authentique et plus originaire qui la fonde.

Malgré les apparences et la charge contre un cartésianisme d'école devenu dogme de la méthode, la conception pédagogique de Jacotot ou de Rancière est proche de celle de Descartes. C'est que fondamentalement, ces deux auteurs posent sans la formuler explicitement la question de « l'autre ». Comment Descartes pourrait-il fonder une école – sinon une école technique – dès lors que sa métaphysique et que sa conception de la pensée ne peut qu'être éprouvée, c'est-à-dire mise en acte, c'est-à-dire réappropriée par une autre subjectivité qui est obligée de refaire le chemin ? Il en va de même pour Jacotot et Rancière : qu'apprendre à un élève dès lors que la « connaissance »<sup>468</sup> à lui enseigner lui est extérieure ? Et lui est présentée comme extérieure – lointaine, étrangère, difficile d'accès, d'où les nombreuses étapes pour y parvenir. On comprend que laisser l'élève seul s'en débrouiller de façon autonome, inventive, et nécessairement engagée dès lors que sa volonté a été stimulée par le maître, soit la voie la plus sûre d'une appropriation du savoir et par là d'une transformation de soi-même. Descartes ne fait pas autre chose en s'offrant en exemple, et en incitant à lire comme on l'entend, voire à relire si des difficultés demeurent : le lecteur seul peut en décider comme l'on décide de la vérité. Mais si la décision n'est pas là, alors il n'y aura pas de connaissance. On peut lire le *Discours* autant de fois qu'on veut sans pour autant avoir acquis des connaissances. Seule une décision et une attention nouvelles permettent d'en déceler les mystères, les profondeurs, non pas en tant qu'elles étaient cachées, mais en tant qu'on ne les avait pas intériorisées, fait siennes. Le degré de compréhension n'est pas inhérent au texte, mais inhérent au type de lecture qu'on en fait, et aux différents degrés de connaissance dont le plus élevé est cette ressaisie par la pensée de l'objet pensé, autrement dit, une fois encore, de cette fusion ou confusion entre l'être de la pensée et son objet, de la pensée et de l'existence, bref d'une pensée en acte en tant que cet acte est le signe d'une existence.

---

<sup>468</sup> Il faut souligner l'ambivalence du mot puisqu'elle peut être aussi bien objet que processus subjectif.

Dès lors, où se situe autrui dans tout cela ? S'il n'est pas de transmission possible, ou si elle se fait à condition d'emprunter des chemins de traverse et de ne surtout pas apparaître telle quelle : si apprendre, c'est laisser l'autre libre de penser, en l'engageant néanmoins dans une voie, si la seule façon d'enseigner, c'est de donner à lire, si le vrai medium de la connaissance et de la transmission, c'est le livre, parce qu'en lui, tout y est, pour paraphraser Rancière, alors il n'y a pas de transmission à proprement parler dans le sens où il n'y a pas de dialogue direct, immédiat : mais il y a un lieu où viennent puiser des singularités, lieu d'un universel possible, qui n'est accessible que par chacun individuellement et selon sa voie propre. Ce lieu où se rejoignent l'universel et le singulier, soi-même et les autres : c'est le livre. On notera que cette rencontre entre l'universel et le singulier est non seulement le propos de Descartes, mais encore la forme de son ouvrage : écrire à la première personne, et trouver Dieu au cœur du je. Mais on notera aussi que le lien à autrui est minimal, et qu'il ne passe que par le media du livre, dont chacun peut faire son miel. Il n'y a pas à proprement parler de passeur : il y a un milieu où chacun peut puiser pour accéder à la science comme à la métaphysique. Ce milieu n'est plus chemin : de ce point de vue, il est tautologie de la puissance, il est ce « tout est dans tout »<sup>469</sup> de Jacotot. Car à lire Descartes, on n'apprend pas la pensée cartésienne, on apprend à penser. Mais on apprend à penser, parce qu'on lit le parcours de la pensée de Descartes. Si elle n'était pas de Descartes, il n'y aurait pas de parcours. S'il n'y avait pas de parcours, le propos deviendrait dogmatique, et la philosophie cartésienne se figerait. La pédagogie empruntée par Descartes dans le *Discours de la méthode* est bien émancipatrice. Ce qui nous renvoie à Foucault et remet en cause cette idée d'une connaissance autonomisée et détachée d'une exigence de transformation du sujet et de l'être du sujet par lui-même : la connaissance, dans sa façon même d'être transmise, implique l'engagement du sujet, et non seulement de sa volonté – ce qui n'est encore une fois qu'un moteur, une porte d'entrée, mais de son être entier.

Revenons alors sur l'attention, dont nous avons déjà évoqué le rôle fondateur, et que Sartre souligne dans son article sur la liberté cartésienne, cité ci-dessus. L'attention est la voie d'entrée vers la connaissance. L'attention, c'est déjà la connaissance. Ou plutôt, Descartes a très clairement discerné dès les *Regulae*, le fait d'affirmer ou de nier et le fait d'apercevoir<sup>470</sup>.

---

<sup>469</sup> Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, op. cit. p. 46 : Ce « tout est dans tout » désigne « la tautologie de la puissance » ; « Toute la puissance d'une langue est dans le tout d'un livre. »

<sup>470</sup> Bien qu'il les attribue encore tous les deux à l'entendement, alors que plus tard, il attribuera l'assentiment à la volonté, et non plus à l'entendement, *Regulae*, Reg. 12, A.T., X,

La connaissance est donc essentiellement passive, puisque ramenée au fait d'apercevoir, tandis que l'attention est le mouvement par lequel l'esprit s'applique à percevoir. Or l'attention ne peut être impulsée que par une volonté. Ainsi, nous l'avons dit, la volonté est première. Cela est très manifeste chez Descartes qui décide de trouver par lui-même la science exacte, qui décide d'attendre pour trouver les fondements philosophiques de la science, qui décide de s'exercer à la méthode entre temps, qui décide de maximes provisoires pour s'adonner entièrement à la recherche de la vérité, autrement dit pour optimiser l'attention, afin qu'elle ne soit pas détournée par les aléas du monde, qui décide de mettre en doute.

Nous avons vu, chez Rancière, que la seule exigence du maître émancipateur était celle, inconditionnée, de la volonté. Nous savons, depuis Descartes, que l'intelligence est égale chez tous les hommes, « ...cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est égale en tous les hommes. »<sup>471</sup>, dès lors, qu'est-ce qui les distingue ? Descartes répondra : « la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. »<sup>472</sup> Ici, l'application ne renvoie pas nécessairement à une méthode même s'il va de soi qu'il est question de *la* méthode. L'application ne se résout pas tant en règles toute faites qu'on pourrait enseigner, mais en l'engagement du seul esprit : ces règles ne sont pas tirées des matières, ni d'une hiérarchisation d'esprits inférieurs et d'esprits supérieurs, de matières supérieures et de matières inférieures, ces règles sont celles-là même de l'intelligence, à la portée de tous. Et l'on retrouve une problématique énoncée plus haut : les règles sont

---

p. 420 : « ...si distinguamus illam facultatem intellectus per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando » « si nous distinguons cette faculté, par laquelle l'entendement a l'intuition et la connaissance des choses, de celle par laquelle il juge par affirmation ou négation » (Pléiade, p. 82) ; Descartes va formellement récuser la thèse soutenue par Regius et selon laquelle la faculté de juger relève de l'entendement : « Pour moi, voyant qu'outre la *perception*, qui est absolument requise avant que nous puissions juger, il est encore besoin d'une affirmation ou d'une négation pour établir la forme d'un jugement, et prenant garde que souvent il nous est libre d'arrêter et de suspendre notre consentement, encore que nous ayons la perception de la chose dont nous devons juger, j'ai rapporté cet acte de notre jugement qui ne consiste que dans le consentement que nous donnons, c'est-à-dire dans l'affirmation ou dans la négation de ce dont nous jugeons à la détermination de la volonté plutôt qu'à la perception de l'entendement. » *Notae in programma*, A.T., t. VIII, IIème partie, p. 363.

<sup>471</sup> *Discours de la méthode*, 1<sup>ère</sup> partie, A.T., VI, p. 2

<sup>472</sup> *Ibid.*



extérieures en tant qu'elles sont un chemin, mais le chemin n'est pas construit avec des matériaux étrangers à l'esprit. C'est ce qui permet aux plus ignorants d'accéder à la vraie philosophie : celle-ci exige d'eux un engagement et une confiance dans les règles de leur esprit. Autrement dit, ces règles ne sont pas des règles de connaissance, mais des règles d'engagement dans la connaissance, d'appropriation de la connaissance. Et Descartes pressent l'obstacle majeur pour accéder à la connaissance : d'un côté les doctes s'enferment dans un savoir qui n'engage pas leur intelligence et les sépare des ignorants ; de l'autre, les ignorants ne se sentent pas la *capacité* d'accéder aux hautes sciences. Les uns comme les autres devront mettre en œuvre une grande volonté pour dépasser ces différents types d'obstacles : « J'ai pris garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut. »<sup>473</sup> Ici, le malentendu tient de la formulation passive d'« être conduits ». Ces esprits ne doivent point être conduits comme le bétail, par un maître : ils doivent se conduire eux-mêmes. Ce qui sous-entend bien la distinction entre l'esprit passif, et la volonté qui l'engage sur la voie de la connaissance. Il y a une certaine passivité de l'esprit, toute entière contenue dans l'expression « être conduits ». Mais puisqu'il n'est pas de maître à même de les conduire, c'est bien eux-mêmes qui sont en charge d'eux-mêmes, dualité au sein d'une unité qui affirme la préséance de la volonté sur l'entendement. Et le chemin est celui de l'entendement même, indépendamment de son inscription dans une classe sociale, une école, une histoire particulière. Et si les doctes comme les ignorants peinent à entrer dans le bon chemin, ce n'est pas pour une raison inhérente à l'entendement lui-même, mais pour des raisons extérieures : pour le docte, la vanité joue son rôle, et l'on pourrait dire son souci de reconduire la hiérarchisation du savoir qui n'est que l'expression de la hiérarchisation sociale. Pour l'ignorant, le manque de confiance en soi et l'intériorisation de son infériorité sont des empêchements, certes externes à l'entendement et néanmoins redoutablement efficaces. On constate donc que ce qui barre l'accès à la connaissance n'est pas l'entendement, mais un rapport de force et fondamentalement un manque de confiance en une intelligence qui n'a pas été libérée. Par conséquent, *a contrario*, ce qui ouvre l'accès n'est pas l'intelligence elle-même, mais bien un effort de volonté, une émancipation de la raison qui apprend à se faire confiance, à croire en ses forces propres. Ni le docte ni l'ignorant n'ont confiance en leur raison. Ce que propose de légitimer Descartes c'est cette confiance fondamentale et fondatrice en sa propre raison. Lui-même en fait preuve,

---

<sup>473</sup> *Principes de la philosophie*, préface, A.T., IX, p. 12

puisqu'il va avancer « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres »<sup>474</sup>. Ce risque s'accompagne nécessairement d'une confiance, et cette confiance, puisqu'elle a été retirée du monde, ne peut s'appliquer qu'à soi-même. Or ce soi-même est à la fois volonté et entendement : confiance en l'entendement, mais confiance aussi en la volonté. Cette confiance n'est pourtant pas aveugle, elle prend en compte le risque : « je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que si je n'avançais que fort peu, je me gardais bien au moins de tomber. »<sup>475</sup> La mesure du danger est prise : c'est un saut dans le vide aménagé. La peur de tomber semble contradictoire avec l'idée d'émancipation. Si l'on en croit Kant, « Que la plupart des hommes (et parmi eux le sexe faible tout entier) finissent par considérer le pas qui conduit à la majorité, et qui est en soi pénible, également comme très dangereux, c'est ce à quoi ne manquent pas de s'employer ces tuteurs qui, par bonté, ont assumé la tâche de veiller sur eux. Après avoir rendu tout d'abord stupide leur bétail domestique, et soigneusement pris garde que ces paisibles créatures ne puissent oser faire le moindre pas hors du parc où ils les ont enfermées, ils leur montrent ensuite le danger qu'il y aurait à essayer de marcher tout seul. Or le danger n'est sans doute pas si grand que cela, étant donné que quelques chutes finiraient bien par leur apprendre à marcher ; mais l'exemple d'un tel accident rend malgré tout timide et fait généralement reculer devant toute autre tentative. »<sup>476</sup> C'est bien en tombant qu'on apprend à marcher. Descartes le voit tout autrement. Ou du moins, s'agissant de la recherche des fondements, l'enjeu est si important et la remise en cause si profonde, qu'il est obligé de mettre des jalons à moins de se perdre. A ce moment là de sa quête, il n'est plus question de tomber, d'où l'importance des maximes de sa morale par provision. Il faut dire qu'il s'est précisément débarrassé des tuteurs « ...je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire. »<sup>477</sup> Aussi sa marche comme sa démarche sont-elles radicalement solitaires. Par ailleurs, il ne cherche pas à apprendre à marcher, il a trouvé une canne pour cela – les règles de sa méthode – ce qui lui importe, c'est le bout du chemin. Mais il sait aussi qu'il faudra l'emprunter régulièrement pour oser en apercevoir la fin. On voit donc que cette confiance n'est pas totale : il entreprend de se conduire lui-même, à condition de baliser la route. Le relais de cette confiance finalement entamée sera la volonté. Si la volonté a pour charge de maintenir

---

<sup>474</sup> *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T., VI, p. 16

<sup>475</sup> *ibid.*

<sup>476</sup> Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, Pléiade, éditions Gallimard, 1985, traduction Heinz Wismann p. 209-210

<sup>477</sup> *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T. VI, p. 16

dans la voie droite, la voie bonne, elle devra s'aider de l'habitude pour se consacrer à l'attention : on ne peut à la fois regarder ses pas et le chemin. La volonté trace la méthode, pour s'adonner à l'attention. Or l'attention est acte de liberté, au contraire de la connaissance qui est un voir, et à ce titre une forme de passivité. Le « mouvement de la volonté » par lequel sont « formées » nos pensées<sup>478</sup>, Descartes l'appelle l'« attention » : « Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit ». <sup>479</sup>« S'appliquer à considérer », c'est proprement faire attention. Et Descartes ajoute que les « perceptions » ainsi provoquées « ont coutume » d'être tenues pour des « actions » plutôt que pour des « passions »<sup>480</sup>. L'attention, est l'une des notions cardinales, avec l'évidence, de la philosophie de Descartes : elle oriente, elle mène à, elle révèle, elle est la liberté qui permet l'expérience.

Ainsi Descartes peut-il promettre à son lecteur qu'il a en lui la capacité de le lire et d'accéder à ses raisons : « Mais, outre l'empêchement des préjugés, dont aucun n'est entièrement exempt, bien que ce sont ceux qui ont le plus étudié les mauvaises sciences auxquels ils nuisent le plus, il arrive presque toujours que ceux qui ont l'esprit modéré négligent d'étudier, parce qu'ils ne s'en pensent pas être capables, et que les autres qui sont plus ardents se hâtent trop, d'où vient qu'ils reçoivent souvent des principes qui ne sont pas évidents, et qu'ils en tirent des conséquences incertaines. C'est pourquoi je voudrais assurer ceux qui se défient trop de leurs forces qu'il n'y a aucune chose en mes écrits qu'ils ne puissent entièrement entendre s'ils *prennent la peine de les examiner*<sup>481</sup> ; et néanmoins aussi avertir les autres que même les plus excellents esprits auront besoin de *beaucoup de temps et d'attention*<sup>482</sup> pour remarquer toutes les choses que j'ai eu dessein d'y comprendre. »<sup>483</sup>. On est tenté de songer à Cratyle, qui joue à inventer des étymologies du terme homme, *anthropos* : « Seul de tous les animaux, l'homme a été justement appelé *anthropos*, parce

---

<sup>478</sup> Cf. *Traité des passions*, art. 20 « Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme »

<sup>479</sup> *Ibid.* art. 20

<sup>480</sup> *Ibid.* art. 20, cf. art. 17

<sup>481</sup> souligné par nous

<sup>482</sup> souligné par nous

<sup>483</sup> *Principes de la philosophie*, Préface, A.T. IX, p. 12-13

qu'il examine ce qu'il a vu. »<sup>484</sup> Il faut lire, certes, puis il faut examiner ce qu'on a lu. Et cela prend du temps. Mais plus que du temps, cela requiert de l'attention. Or tout examen, on l'a vu, revient à terme à s'examiner soi-même. Ainsi en est-il de la lecture préconisée par Descartes : lire, examiner, et s'examiner tandis que l'on comprend. Aussi est-on amené à croiser l'analyse de Rancière et celle de Descartes : « L'homme est une volonté servie par une intelligence. Peut-être suffit-il que les volontés soient inégalement impérieuses pour expliquer des différences d'attention qui suffiraient peut-être à expliquer l'inégalité des performances intellectuelles. »<sup>485</sup> écrit Rancière dans son ouvrage. N'exprime-t-il pas une vérité cartésienne, qui ne fut pas perçue en son temps par Foucault, au début de son cours au collège de France ? Il n'est pas à réformer l'entendement, il faut l'engager. Et cet engagement ne dépend pas de lui, mais bien de la volonté. Un entendement sans engagement de l'être ne peut accéder à la connaissance. Ce qui permet à Rancière de conclure : « L'intelligence est attention et recherche avant d'être combinaison d'idées. La volonté est puissance de se mouvoir, d'agir selon son *propre* mouvement, avant d'être instance de choix. »<sup>486</sup> Il ne suffit pas de connaître la méthode pour connaître, il faut avant tout que l'être du sujet s'engage. Et si Jacotot, cité par Rancière distingue encore le cogito ou sujet pensant « qui ne se connaissait comme tel qu'en se retranchant de tout sens et de tout corps » et le « nouveau sujet pensant qui s'éprouve dans l'action qu'il exerce sur lui-même comme sur les corps »<sup>487</sup>, on peut supposer que cette distinction ne tient pas dans la mesure où le sujet ne peut se penser qu'en pensant, qu'en s'éprouvant penser, et que lorsqu'il pense une chose, c'est lui-même qui pense et se pense. Quant à la préséance ici accordée à la volonté, cette « action qu'il exerce sur lui-même », elle est tout entière dans l'analyse du morceau de cire : « Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que *mon attention se porte* <sup>488</sup> plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée. »<sup>489</sup> Jacotot va lui-même interpréter ce célèbre passage : « Je veux regarder et je vois. Je veux écouter et

---

<sup>484</sup> Platon, *Cratyle*, 399 c

<sup>485</sup> Jacques Rancière, *Le maître ignorant*, p. 88

<sup>486</sup> *Ibid.* p. 92

<sup>487</sup> *Ibid.* p. 93

<sup>488</sup> souligné par nous.

<sup>489</sup> Descartes, *Méditation seconde*, A.T., IX, p. 24-25, cf. aussi, « Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. », A.T., IX, p. 21

j'entends. Je veux tâter et mon bras s'étend, se promène à la surface des objets ou pénètre dans leur intérieur ; ma main s'ouvre, se développe, s'étend, se resserre, mes doigts s'écartent ou se rapprochent pour obéir à ma volonté. Dans cet acte de tâtonnement, je ne connais que ma volonté de tâtonner. Cette volonté n'est ni mon bras, ni ma main, ni mon cerveau, ni le tâtonnement. Cette volonté, c'est moi, c'est mon âme, c'est ma puissance, c'est ma faculté. Je sens cette volonté, elle est présente à moi, elle est moi-même ; quant à la manière dont je suis obéi, je ne la sens pas, je ne la connais que par ses actes (...) J'ai des idées quand je veux, j'ordonne à mon intelligence d'en chercher, de tâtonner. La main et l'intelligence sont des esclaves dont chacun a ses attributions. L'homme est une volonté servie par une intelligence.»<sup>490</sup> Il faudrait évidemment interroger ce « j'ai des idées quand je veux », qui pose problème s'agissant de Descartes.

### **B.3. La transformation de soi : la réforme de l'entendement par la volonté**

#### **B.3.1. La volonté comme incarnation métaphysique**

Il faut à cet égard renvoyer à l'analyse des idées dans la troisième Méditation. Descartes procède à une classification des idées en vue de déterminer les éléments de la conscience sur lesquels porter sa recherche. Il fait une première division entre d'une part, le groupe des pensées « qui sont comme les images des choses » et auxquelles « seules convient proprement le nom d'idée », telles « les idées d'homme, de chimère, d'ange, de Dieu, etc. » ; et d'autre part, un autre groupe de pensées, telles que vouloir, craindre, affirmer, nier, etc. qui ne sont pas des représentations, mais qui sont constituées par quelque chose d'autre qui s'ajoute à l'idée et provient de l'action de l'esprit<sup>491</sup>. Descartes va s'attacher au premier groupe, celui

---

<sup>490</sup> Jacotot, *Journal de l'émancipation intellectuelle*, t. IV, 1836-1837, p. 430-431. Cité par Rancière, in *Le maître ignorant*, p. 93-94

<sup>491</sup> *Meditationes*, A.T., VII, p. 37 : « Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitationes in certa genera distribuam, et in quibusdam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen : ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam paeterea formas habent : ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei si multitudinem cogitatione complector ; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur....etc., A.T., IX, p. 29 :

des *idées*. Elles seules ont un contenu représentatif. Contenu représentatif que Descartes appelle la « réalité objective », autrement dit le contenu représentatif authentique abstraction faite des jugements qui peuvent s'y ajouter. Or posséder une telle valeur, pour une idée, c'est-à-dire avoir une réalité objective, c'est ne pas se réduire à une simple modification de ma conscience mais représenter par son contenu et de façon effective, *quelque chose*, une *res*, une essence ou une existence, hors de l'esprit. Il faut noter que la restriction du champ des idées à ces contenus représentatifs à l'exclusion notamment de la volonté, tendrait à interdire, comme le prétend Guérout<sup>492</sup>, ce en quoi il s'oppose à Laporte et à Rodis-Lewis<sup>493</sup>, de réduire chez Descartes l'idée de Dieu à la conscience de ma volonté infinie, puisque répète-t-il, « la volonté n'étant pas une idée, c'est-à-dire une représentation » ne comportant aucune « réalité objective », est exclue expressément, dès le début, de la catégorie de pensées où figure l'idée de Dieu, et d'une façon générale, du genre de pensées qu'il faudra considérer pour tâcher de parvenir à Dieu. Bien au contraire, c'est l'idée de Dieu, qui, en vertu de son contenu représentatif, me permettra de juger dans quelle mesure et à quels égards ma volonté est infinie comme celle de Dieu, et, par conséquent de découvrir que, dans cette mesure, ma volonté est en moi ce par quoi « je porte une image et une ressemblance de Dieu »<sup>494</sup>. C'est que toute idée est pure passion, (cf. *Traité des passions*, art. I et XVII), tandis que la volonté est action<sup>495</sup>. Même si je peux avoir une idée de ma volonté ou de l'activité de mon âme, auquel cas ma volonté devient objet de ma conscience : « Bien qu'au regard de notre âme ce

---

« Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celle que j'y pourrai trouver par après, il faut ici que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur. Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une Chimère, ou le Ciel, ou un Ange, ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose là ; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements. »

<sup>492</sup> Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, op. cit. p. 161

<sup>493</sup> respectivement Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, pp. 123-125, et Rodis-Lewis, *Le problème de l'Inconscient et le Cartésianisme*, Paris, 1950, pp. 74-76

<sup>494</sup> Guérout, p. 161

<sup>495</sup> Pourtant, on peut avancer que l'âme est capable de forger les idées qu'on appelle « factices » et de se rendre présentes, par l'attention, celles qu'on peut appeler « innées », elle est en ce sens active.

soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir ce qu'elle veut »<sup>496</sup>

Raison pour laquelle, même si les interprétations de Laporte et Rodis-Lewis sont plus que séduisantes, elles ne rendent pas compte de la passivité de l'expérience de l'infini, que je reçois sans y pouvoir grand-chose, sinon que j'ai préparé l'ascension qui y pouvait mener. Pour Laporte, et ce en quoi il a raison, « le sentiment de ma liberté enveloppe l'idée d'infini » et « met en contraste deux termes disproportionnés : mon être imparfait qui désire et l'idée du parfait à laquelle sont suspendus mes désirs. »<sup>497</sup> Il en conclut que l'expérience de ma liberté comme infinie est la condition de l'idée d'infini, autrement dit que j'ai moi-même produit cette idée, dans la mesure où elle est en moi enveloppée dans l'épreuve et la sensation de ma liberté. « L'idée de l'infini, écrit-il, n'a pas à nous venir « d'ailleurs que de nous-mêmes. » Une simple réflexion sur moi me découvre au fond de mon vouloir deux notions primitives, qui, à les bien entendre, n'en font qu'une ; le libre arbitre, et l'infini »<sup>498</sup>. Le problème ici est celui d'ordre. Si l'on suit attentivement l'ordre des raisons comme le fait Guérault, il semble en effet que l'idée de Dieu soit première et dès lors condition de la conscience de ma liberté en tant qu'infinie. A condition d'entendre « première » comme inconsciente, au sens où l'esprit ne la remarquera qu'à la troisième Méditation. Comme il l'écrit dans une note de la page 161, « ce « nous-mêmes », est-ce ma volonté ou la réalité objective d'une idée ? Les textes – et l'ordre – prouvent que c'est la réalité objective d'une idée. »<sup>499</sup> Difficile de trancher : d'un côté, il est en effet tentant d'attribuer à cette volonté infinie une forme d'intuition d'elle-même qui ne soit pas de l'ordre de l'idée – laquelle ne peut *qu'avoir* un contenu représentatif, c'est-à-dire, excepté pour l'idée de Dieu, ne peut que se rapporter au monde ; cette volonté infinie permet au sujet de se confronter inlassablement à l'être, qui en est la mesure, et qui permet au doute de se déployer jusqu'au bout, y compris en attaquant les vérités mathématiques. De l'autre, il est incontestable que si l'on suit l'ordre des raisons, qui ne prend pas en compte la volonté, puisqu'elle est première et continue à l'intérieur de cette chaîne, puisqu'elle maintient chaque maillon, puisqu'elle est extérieure à l'ordre et à la fois lui est interne, mais qu'en elle-même, elle n'est pas une « raison », on est obligé d'admettre que l'idée de Dieu est première par rapport à la conscience de l'infinie liberté, de l'infinie

---

<sup>496</sup> *Traité des passions*, art. 19. Cf. aussi lettre à Mersenne, 28 janvier 1641, A.T., t. III, p. 295, et *Discours de la méthode*, IIIème partie : « l'action par laquelle on croit étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on croit, elles sont souvent l'une sans l'autre ».

<sup>497</sup> Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 124

<sup>498</sup> *Ibid.* p. 125

<sup>499</sup> Guérault, p. 161

volonté. Cette interprétation a l'avantage de préserver une transcendance première, l'idée que l'être est extérieur à moi jusqu'à ce que je le rencontre et prenne de ce fait conscience de ma propre liberté. Certes la volonté est première, en tant qu'elle met en action le doute et le désir d'atteindre au fondement, mais elle *prend conscience* d'elle-même, autrement dit, elle se *remarque* dans l'épreuve qu'elle fait de l'idée de Dieu. Il ne faut pas occulter le fait que Dieu est premier, et que nous jugeons de notre finitude à l'échelle de cet infini. L'idée de Dieu, une fois analysée, rétablit cette primauté ontologique. Pour autant, l'expérience du cogito qui sort de la confrontation avec le malin génie touche déjà à quelque chose qui relève de la liberté, et donne lieu à la première expérience de l'être, je suis, j'existe : ce cogito échappe en effet au tout de la représentation, au tout du monde et à ses lois, en tant qu'il accède au delà de la totalité, à cet « excès » indicible, à ce lieu où folie et raison se confondent, à cet instant de liberté absolue, puisque toute détermination a été mise en doute. Aussi, l'expérience de l'être a-t-elle déjà été faite avant que ne soit analysée l'idée de Dieu, dans la fiction du *Deceptor*, (dans la liberté qu'elle recèle, au sens où cette fiction manifeste que l'esprit n'est point inféodé à ses propres lois et au monde, ou pour le dire autrement, au sens où l'esprit ne fait pas partie du monde, puisque c'est en le mettant en doute qu'il se trouve) et dans la conséquence « s'il me trompe, je suis ».

Et pourtant, il n'en demeure pas moins que cette idée de Dieu, du fait même qu'en son immanence, soit livrée une transcendance absolue, rend à l'homme sa place, limitant sa liberté, entre entendement et volonté, entre fini et infini, entre sujet conquérant et sujet limité, conquérant parce que limité : *l'ens creatum* qui se découvre comme conséquence de l'idée de Dieu (et donc comme résultat d'une démarche démonstrative), a néanmoins accès à *l'ens*, et ce de façon immédiate, par l'épreuve de sa volonté infinie. Toute l'ambivalence est entre *l'ens creatum* (cogito objectivé) et *l'ens* en tant qu'il est éprouvé, ambivalence dans la mesure où l'épreuve de son être, faite par le cogito, est irréductible à un *ens cretaum*, qui en serait la formule objectivée : épreuve de l'être qui fait éprouver et connaître sa finitude ; tandis que le cogito objectivé, en tant qu'il serait la réalité objective de mon idée, n'est plus épreuve mais connaissance. Or la volonté, si elle fait partie des idées, est aussi épreuve de mon désir, c'est-à-dire épreuve de moi-même, mode de ma pensée, mode de ma temporalité : *l'ens creatum* peut mesurer sa temporalité à la création continue, le cogito dans sa finitude ne se mesure qu'à la temporalité qui lui est inhérente, une durée propre, une volonté qui se temporalise dans l'épreuve et la conduite du doute, une méditation qui se temporalise dans ce jeu d'attention et de retour sur soi, retour sur soi qui exprime la temporalité, en ce que le soi et le



retour sur soi, la volonté comme acte et le retour sur la volonté, manifestent une épaisseur comme condition de possibilité de toute méditation.

La question de l'ordre intéresse évidemment notre problème et la relation entre entendement et volonté. Car l'ordre à proprement parler ne concerne que l'entendement. Pour autant, c'est au cœur de cet ordre que la volonté se révèle infinie, même si son infini est à l'œuvre dans la démarche même de la méthode : ainsi l'ordre de la volonté en tant qu'elle agit puisqu'elle se révèle, ne se superpose pas à l'ordre de l'entendement. Raison pour laquelle nous avons fait l'hypothèse d'un ordre de dévoilement.

Descartes va donc distinguer, à l'intérieur du groupe des idées, les degrés de valeur objective que l'on reconnaît à l'idée. « En effet, la principale erreur et la plus ordinaire qui puisse se rencontrer en ces jugements consiste, en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables à des choses qui sont hors de moi ; car certainement si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque chose d'extérieur, à peine pourraient-elles me donner l'occasion de faillir. »<sup>500</sup> Il va s'agir de chercher dans l'être même des idées, en dehors de tout jugement d'objectivité porté sur elles, des signes immanents qui permettent d'attester que leur correspondance avec un idéal est non seulement possible, mais encore nécessaire. La nécessité trouve son modèle dans le cogito, la correspondance entre valeur objective et l'être formel de l'idée doit s'imposer dans une nécessité incontournable. Il faut donc distinguer le jugement porté sur la valeur objective de l'idée, de la valeur objective elle-même. Distinction qui amène à celle de l'entendement et de la volonté. La valeur objective exprime le contenu représentatif de l'idée, mais non son idéal. La réalité formelle de l'idée est ce qu'elle représente en dehors d'elle. La réalité matérielle est sa réalité en tant qu'idée, ou que mode de l'entendement. Par ailleurs, Descartes, dans le même passage des Méditations<sup>501</sup> a introduit trois genres d'idées : les idées innées, les factices et les adventices, classement qui se fait du point de vue de *l'origine* des idées. En l'état, cette distinction anticipe l'ordre de la Méditation et échappe à l'enchaînement des raisons, dans la mesure où l'on ne s'intéresse pour le moment qu'à la valeur objective des idées, mettant dès lors entre parenthèse leur origine. Néanmoins, Descartes fait là une concession au sens commun, comme il lui arrive souvent dans une perspective sinon stratégique, du moins pédagogique. En droit, le jugement sur l'origine est injustifié : il exprime le préjugé naturel, comme le préjugé philosophique des empiristes et sensualistes.

---

<sup>500</sup> MM, VII, p. 37 et IX, p. 29

<sup>501</sup> MM, VII, p. 37

L'erreur la plus commune est de confondre le jugement sur l'origine et le jugement de valeur objective. Toujours est-il que « j'ai des idées », ne peut se réduire seulement à « j'ai des idées quand je veux ». Pourtant, ce « j'ai des idées quand je veux » montre la distinction entre les idées, leur valeur objective, analysable par l'entendement, et le jugement sur la valeur objective, qui relève de la volonté, mais qui doit légitimement être instruite par l'entendement. Nous savons que la volonté est ici source d'erreur dans sa disproportion avec l'entendement, et c'est pourtant parce qu'elle incite l'entendement à demeurer dans ses limites à travers l'attention et la suspension, et à ne pas porter de jugement d'existence qui se traduit ici dans un jugement sur la causalité et sur la ressemblance entre l'idée et son idéal, qu'elle peut accéder au vrai. La volonté ne suffit pas à « avoir des idées », mais c'est elle qui permet d'accéder à un jugement sur ces idées, et dès lors à les rendre exactes, à les rendre manifestes, à les faire apparaître dans leur vérité.

Ce qui nous ramène à cette dialectique entre passivité et activité dans la démarche cartésienne, et à une acceptation des limites du sujet, acceptation de cette passivité rendue possible néanmoins par l'activité qui l'a précédée.

Certes, le je est bien fait d'un entendement et d'une volonté, certes, la volonté dans la recherche du vrai précède et conduit l'entendement. Et pourtant, mon esprit, même s'il est mien a des idées que je n'ai pas produites (même si toute idée est produite par mon esprit *d'une certaine manière*), le paradigme en étant le cogito : je veux arriver à un fondement, mais je ne *veux* pas penser le cogito, il s'impose à moi sans que je le veuille, il met en échec ma volonté à ce moment précis de rupture et de saut dans un registre autre que celui de l'entendement pur. Si la volonté joue un rôle crucial dans la connaissance, dès que le sujet est face à l'évidence, il mesure du même coup son impuissance. Descartes a mis en place une très fine dialectique entre l'entendement et la volonté. La volonté est toute puissante. Et pourtant, elle ne peut pas tout. L'entendement est instrument de connaissance, mais sans volonté, il ne connaît rien. C'est bien que la connaissance du cogito est un savoir qui dépasse l'entendement et contre lequel la volonté butte. Dans ce savoir, est incluse la conscience de ma finitude. Je sais que je suis, mais je ne peux pas faire que je sois : ce que je peux *faire*, c'est *savoir* que je suis, à travers la mise en œuvre d'une méthode et d'un doute radical. L'action de la connaissance butte sur une connaissance passive qui ne peut pourtant s'éprouver que dans l'action de mon esprit. Le cogito, c'est la coïncidence du je objet et du je sujet. L'un et l'autre se séparent aussitôt, dès lors que la question « qu'est-ce que je suis » est posée.

C'est pour cette raison que Rancière, tout en reconnaissant le rôle de la volonté chez Descartes, en dénonce la limitation : « Descartes connaissait bien le pouvoir de la volonté sur l'entendement. Mais il le connaissait justement comme pouvoir du faux, comme cause d'erreur : la précipitation à *affirmer* alors que l'idée n'est pas claire et distincte. »<sup>502</sup> Cette limitation est pourtant le sens même de sa philosophie. Cette limitation, c'est l'aveu d'une résistance face à la toute puissance de la volonté, c'est l'aveu de l'impuissance de l'homme dans une certaine mesure, c'est l'aveu d'une complexité du sujet, qui contredit l'espoir en un progrès infini des sciences, et ouvre sur l'idée d'une certaine « matérialité » de l'esprit. Certes, l'esprit est la chose la plus simple à connaître, et pourtant, nous ne le connaissons jamais, puisque nous ne l'avons pas produit : l'esprit est notre champ de connaissance comme la limite de notre connaissance. Il est sujet conquérant, comme il est objet opaque, où vient s'inscrire une histoire – raison pour laquelle, encore une fois, Descartes n'ouvre pas à une psychologie rationnelle, car tel n'est pas son propos.

La volonté n'est pas seulement la décision d'avancer pas à pas et de se prémunir contre la précipitation et la prévention, comme Descartes lui-même le répète à l'envi, la volonté est le moteur de l'attention, le déclencheur de la méthode, de son exercice. Et dans cet exercice, il est vrai, il y a ce souci de la précipitation, d'où le temps que Descartes s'accorde avant d'entreprendre une démarche proprement philosophique. Et sans doute pourrait-il souscrire à cette phrase de Rancière : « Le péché originel de l'esprit, ce n'est pas la précipitation, c'est la distraction, c'est l'absence. »<sup>503</sup><sup>504</sup> Défaut que Descartes contrecarre aussitôt par l'invention d'une méthode et par l'énoncé des maximes d'une morale provisoire. La vie ne le détournera pas de sa quête, il met en place les conditions de l'attention. Et ces conditions tiennent uniquement de la volonté. Quelle expression plus aboutie de la volonté que ces maximes qu'il se donne à lui-même, abolissant ainsi la temporalité comme les aléas qui pourraient le détourner de son but. Il pourra alors s'adonner à des *Méditations métaphysiques* qui se

---

<sup>502</sup> Rancière, *Le maître ignorant*, p. 94

<sup>503</sup> et Rancière d'invoquer la paresse : « Le premier vice est de paresse », p. 95. On ne peut s'empêcher de songer à la devise des Lumières « *Sapere aude* » et au motif invoqué par Kant pour expliquer la soumission des mineurs à des tuteurs : « La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, alors que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère (*naturaliter maiores*), restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs ; et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. » *Réponse la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, Pléiade, p. 209. Motif également invoqué par La Boétie dans *La servitude volontaire*.

<sup>504</sup> Rancière, *Le maître ignorant*, p. 94

subordonnent une temporalité propre : à savoir, une temporalité de l'attention<sup>505</sup>. Et pourtant, lui aussi connaît les méfaits et les pièges de l'absence et de la distraction. Il les connaît à tel point qu'il les prend en charge au sein même de ses *Méditations*, auxquelles il consacre le temps qu'il peut – et qu'il s'arrête quand ce temps est venu à son terme : « Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. » et plus loin : « ...je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions... »<sup>506</sup> Où l'on retrouve l'épaisseur d'un esprit dont la seule volonté ne peut venir à bout ; et l'attention, non seulement à ce qu'est cet esprit, mais encore, à ce qu'il peut. Il y a chez Descartes une attention de l'attention. Et de ce point de vue, on retrouve le souci de soi. Le souci de soi comme méditation. Sans ce souci, la méditation ne peut s'élaborer. On ne trouvera dans les *Méditations* aucun « donc » de paresse, aucune phrase d'absence, « qui ne traduisent aucune aventure de l'esprit. »<sup>507</sup> Les méditations, c'est l'aventure suprême de l'esprit, mais cette aventure, parce qu'elle est difficile tout autant que dangereuse, doit s'arrêter dès lors que l'attention faiblit. C'est respecter la faiblesse de l'esprit que d'être attentif à l'attention même.

### **B.3.2. Conséquence morale de la pédagogie de l'émancipation**

Ce détour par la pédagogie nous enseigne autre chose : il s'agit de morale. Dès lors que la volonté précède l'entendement ou l'inféode, on déplace la connaissance vers la morale. Il est entendu que les esprits sont égaux. Que les doctes qui perpétuent les hiérarchies du savoir et donc de la société non seulement sont dans l'illusion mais encore dans l'idéologie<sup>508</sup>. Qu'il

---

<sup>505</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques* : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions. » A.T., IX, p. 13

<sup>506</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation I, A.T, IX, p. 18

<sup>507</sup> Rancière, *Le maître ignorant*, p. 95

<sup>508</sup> Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle III. Pléiade, p. 42 : « les auteurs sont en effet naturellement enclins, chaque fois que par une aveugle crédulité ils se sont laissé prendre à quelque opinion controversée, à vouloir toujours nous amener à leur conclusion par les arguments les plus subtils ; tandis qu'au contraire, chaque fois qu'ils ont eu le bonheur de trouver quelque chose de certain et d'évident, ils ne le développent jamais qu'avec toutes sortes de détours, par crainte sans doute que la simplicité de la preuve ne diminue l'importance de l'invention, ou même parce qu'ils nous refusent jalousement la vérité toute claire. »

n'est de différence que de volonté, non pas essentiellement, mais conjoncturellement. Et que si le pédagogue peut agir, c'est sur la conjoncture. On peut alors en déduire que l'émancipation sera affaire d'usage. Et plus précisément d'usage de son libre arbitre. Si la volonté est infinie, encore faut-il la mettre en œuvre. Les limites de la volonté ne lui sont pas intrinsèques, mais extrinsèques. C'est là un enseignement que l'on peut tirer de la lecture de Descartes. Certes, on en a vu l'aspect négatif : la volonté peut plus que l'entendement lui-même limité, et ainsi se trompe en jugeant de ce qu'elle ne connaît pas. Mais ce n'est pas tout. On a vu aussi que la volonté s'arrêtait face à l'évidence, qu'elle ne pouvait rien contre, que ce qui se jouait au moment du cogito ne relevait plus d'elle, qu'elle mettait en œuvre l'accès à l'évidence, mais qu'elle se dérobaient dès lors que le sujet se découvrait dans son existence même, une existence finie contre laquelle la volonté ne peut rien. Une existence créée qui dit la limite de la productivité de la volonté. Une fois considérée cette existence finie, la liberté humaine s'en trouve elle-même limitée, et c'est bien la prise en compte de cette limite qui la définit. Aussi s'exprime-t-elle par un usage, ce que Descartes nomme la générosité. Et l'on retrouve la définition de Jacotot reformulée par Rancière : « Par volonté, nous entendons ce retour sur soi de l'être raisonnable qui se connaît comme agissant. C'est ce foyer de rationalité, cette conscience et cette estime de soi comme être raisonnable en acte qui nourrit le mouvement de l'intelligence. L'être raisonnable est d'abord un être qui connaît sa puissance, qui ne se ment pas sur elle. »<sup>509</sup> Ce qui fait écho à la définition cartésienne de la générosité : « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures ; ce qui est suivre parfaitement la vertu. »<sup>510</sup> Est immédiatement liée à la générosité la question de l'estime de soi et par excès celle de l'orgueil. La générosité est une forme modifiée du « connais-toi toi-même », adossée au souci de soi, et ce qu'il y a à connaître, c'est cette *capacité* d'user de sa volonté, qui le rend responsable de ses actes, c'est cette puissance qu'il éprouve en lui-même mais qu'il doit utiliser à bon escient.

---

Lettre à Huygens, mars 1638, A.T., II, p. 48, l.14-17 : « ...ceux qui s'égarent en affectant de suivre des chemins extraordinaires, me semblent bien moins excusables que ceux qui ne faillent qu'en compagnie, et en suivant les traces de beaucoup d'autres. »

<sup>509</sup> Rancière, *Le maître ignorant*, op. cit. p. 97

<sup>510</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, article 153. *En quoi consiste la générosité*

A cet égard, il semble remarquable que Descartes ait fait passer le sens du terme capacité, de réceptivité à *potentia*. Jean-Luc Marion use pour en faire état, des avancées contemporaines et techniques relatives aux indices de corpus philosophique. Dans son article « De quoi l'*ego* est-il capable ? Divinisation et domination : *capable/capax* »<sup>511</sup> il interroge la correspondance entre le substantif « capacité » et son adjectif « capable » et les traductions latines qui oscillent entre *capax* et *posse*. Avant toute chose, il met en garde contre l'instrument d'indexation et notamment celui du corpus cartésien, travail accompli par l'« Equipe Descartes »<sup>512</sup>, qui laisse ouvertes les interprétations : les fréquences, hapax, co-occurrences et tout autre donnée statistique ne sont pas en elles-mêmes porteuses d'un sens qui leur serait intrinsèque. Et pour cause, tout instrument quantitatif, même s'il est à même d'indiquer des pistes de lectures ou de fournir un support pour une réflexion philosophique, ne suffit pas à asseoir une lecture qualitative, laquelle requiert l'interprétation. Aussi J.L Marion met-il en place une méthode rigoureuse, qui se fondant sur une analyse sémantique et comparative entre texte français et texte latin, donne lieu à une démonstration quasi scientifique du déplacement sémantique du mot « capacité ». Dans un premier temps, il s'agit de collecter les signifiants et d'établir un réseau qui permette la constitution d'un état synchronique des signifiés correspondants ; c'est ce que Marion appelle l'analyse sémantique. Dans un second temps, mettre en évidence l'évolution diachronique d'un *corpus* de signifiés, par repérage des apparitions, disparitions de certains signifiants dans un même texte. Les écarts deviennent alors visibles. Mais il est une autre manière de mesurer les écarts et notamment dans le corpus cartésien : comparer les signifiants supposés se correspondre entre le texte français d'un discours et son texte latin. Or la traduction donne lieu à des déplacements, réinterprétations par un système d'équivalence, qui permettent une définition des concepts indépendamment de leurs signifiants. Le latin, souvent, doit réformer la syntaxe de certains signifiants pour que ceux-ci signifient précisément le signifié qu'impose le français, lequel se voit enrichi en retour du signifié latin (qui peut aussi le préciser). « En un mot, résume Marion, l'écart syntaxique du signifiant latin avec la latinité « correcte » mesure l'écart sémantique qu'impose le signifié français à traduire – mais l'équivalence ainsi obtenue transpose l'écart

<sup>511</sup> Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes* II, PUF, Paris, 1991, p. 111-151

<sup>512</sup> cf. la contribution de J.R Argomathe « Bulletin cartésien III », in *Archives de Philosophie*, 1974/73, p. 453 et sq. Cf. aussi *Computers and Humanities*, mai 1971, vol. 5, New York, p. 315 ; mais aussi A. Robinet, « *Cogito 75* », *Méditations métaphysiques. Texte définitif avec indexation automatisée. Tableau alphabétique des formes lexicales. Tableau fréquentiel. Concordances. Tableaux de co-occurrences*, Paris, Vrin, 1975. Enfin voir à ce propos J. R Argomathe et J.L Marion, *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Rome, Ateneo, 1976, et P.A. Cahné, *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*.

sémantique inscrit dans le concept lui-même, qui réformait déjà le signifié français. Le concept à penser se dégage par cette double opération, qui le définit. »<sup>513</sup> Et Marion d'utiliser ce cadre opératoire pour interroger le déplacement conceptuel de la sémantique de capable/capacité, dont Descartes est, sinon l'un des pivots, du moins l'un des acteurs. Au XVI<sup>e</sup> siècle en effet, la capacité désignait une contenance, un réceptacle, une réceptivité pure. Elle était donc uniquement de l'ordre de la passivité. Dans *Gargantua*, Rabelais la définit ainsi « écuelle bien capable et profonde qui reçoit beaucoup de vin », transcrivant Horace dans les *Epodes* IX, 33 : « Capacioses affers huc, puer, scyphos ». Et Marion de citer d'autres auteurs opposant à ce sens passif, la signification moderne d'un pouvoir, d'une puissance (capable *de* + infinitif). Le problème étant de savoir quand on passe de l'un à l'autre. Et il semble que la dualité se maintienne tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle, en témoignent le *Dictionnaire étymologique de la langue française* de O. Bloch et W. von Wartburg<sup>514</sup> et le n<sup>o</sup> 37 de la *Défense de la langue française*<sup>515</sup>. Si donc l'on admet que le passage de la passivité réceptrice à la puissance agissante a lieu au cours du XVII<sup>e</sup>, il faut s'interroger sur la raison et la façon de ce virage.

S'agissant de la sémantique latine, *capax* a une signification qui demeure résolument passive. Aussi, nous pourrions constater dans l'œuvre de Descartes, que des périphrases ou d'autres signes linguistiques viendront peu à peu remplacer *capax*, inapte à rendre compte de la tournure active que la capacité est en train de prendre. Or Descartes offre ce double matériau pour une enquête sur la capacité, et c'est en cela que Marion interroge le corpus cartésien : moment de basculement, et instruments méthodologiques de recherche constructibles dans les doubles versions française et latine de son œuvre. Pour autant, ce qui nous intéresse n'est pas tant le paradigme du passage que le sens actif que prend la sémantique de capacité/capable, exclusivement dans l'œuvre de Descartes. Suivons l'analyse de Marion.<sup>516</sup> Il retient trois discours qui se donnent chacun en deux textes : l'un en français, l'autre en latin, dont la traduction est aussi servile que possible. Le premier Discours (D1) se compose donc de deux textes : t1, *Discours de la méthode* (AT VI, 1-78) et t2, *Dissertatio de Methodo* (AT VI, 540-583), traduction latine par Etienne de Courcelles, parue dans les *Specimina Philosophiae*, Amsterdam, Elzevir, 1644. Si Descartes mentionne dans sa préface latine au lecteur (AT, VI,

<sup>513</sup> J. L. Marion, *Questions cartésiennes II*, op. cit. p. 114

<sup>514</sup> *Dictionnaire étymologique de la langue française* de O. Bloch et W. Von Wartburg, Paris, 1950

<sup>515</sup> M. Rat, in *Défense de la langue française* n<sup>o</sup>37, 1969, p. 14. Voir aussi J. Dubois et R. Lagarre, *Dictionnaire de la langue française classique*, Paris, 1960 (2<sup>ème</sup> éd.)

<sup>516</sup> *Ibid.* p. 117

539) : « Ego vero sententias ipsas saepe mutarim, et non ejus verba, sed meum sensus, emendare ubique studerim »<sup>517</sup>, ses modifications n'interviennent pas sur les passages où apparaît *capable*, sauf une occurrence (AT, V, 15, 27) sans que cela entraîne une correction de sens. Par ailleurs, il admet que le traducteur « ubique fere fidus interpres verbum verbo reddere conatus sit »<sup>518</sup>, et s'en porte garant pour avoir relu le texte (« ut quicquid in ea minus placeret, pro meo jure mutarem »<sup>519</sup>). L'unicité du discours est donc garantie. Ce qui fait dire à Marion que si Etienne de Courcelles ne peut syntaxiquement faire répondre *capax* à *capable*, « c'est qu'il n'a pu mieux faire, même au prix d'un gallicisme. »<sup>520</sup> Ce qu'a permis l'indexation informatique du *Discours de la méthode*, ce sont précisément ces correspondances entre *capable* et *capax*. Le reste du corpus qu'investit Marion est le doublon *Les passions de l'âme*, (AT XI, 326-488) et *Passiones Animae, per Renatus Des-Cartes gallice ab ipso conscriptae, nunc autem in exterorum latina civitate donatae ab H.D.M.i.v.l.*, Amsterdam, Elzevir, 1650. Le parallèle est aussi strict qu'entre les deux premiers textes, comme l'indique le sous-titre. Enfin, il s'agit de la Recherche de la Vérité (AT X, 495-527) et sa traduction latine *Inquisitio veritatis per Lumen naturale*, parue dans les *Opuscula Posthuma Physica et Mathematica*, Amsterdam, 1701.

Ce corpus offre 34 occurrences de « capable », dont 33 traduites en latin. Il s'agit donc de voir quelles sont ces traductions et en quelle proportion. Or *capax* traduit sept fois *capable* sur 15 occurrences pour le *Discours de la méthode* : sur ces sept fois, les occurrences de *capax* comportent quatre fois un complément verbal (gérondif ou adjectif verbal), celles de *capable* comportent huit fois un infinitif complément, et il y a deux emplois où *capax* et *capable* se correspondent syntaxiquement. La proportion est à peu près la même pour les *Passions de l'âme* (*capax* traduit cinq fois *capable* sur 13 occurrences). Et enfin, pour la *Recherche de la vérité*, *capax* ne traduit jamais *capable*, *capable* commande toujours un infinitif. Voilà pour les résultats bruts, développés et précisés dans le tableau établi par Marion p. 120 à 123. Une fois ces données constatées, il s'agit de les interpréter. Or il est remarquable que le plus souvent, la traduction de *capable* n'est plus *capax*, dont on souligne encore une fois le caractère purement réceptif, mais « *(in-)aptus ad, sufficiens ad, valere* » et plus encore *posse*. Ainsi la variation syntaxique manifeste une variation sémantique et fait passer de la

<sup>517</sup> « J'ai donc souvent changé d'opinions, et j'ai appris à corriger non seulement mes mots, mais aussi ma manière de penser. »

<sup>518</sup> « que le traducteur tout particulièrement fidèle s'efforce de rendre le texte mot à mot »

<sup>519</sup> « dès lors que quelque chose en elle serait moins satisfaisant, j'aurais raison de le modifier. »

<sup>520</sup> *Ibid.* p. 118



« réceptivité passive » à un pouvoir fondamentalement actif, au sens où « voluntas latius patet quam intellectus »<sup>521</sup>

La question qui se pose est alors celle d'une confirmation de ce passage de la réceptivité à l'activité que manifeste le déplacement sémantique, dans l'ensemble de la pensée de Descartes. Marion étend cette question à l'histoire de la philosophie : « cette même interprétation a-t-elle une signification, et si oui, laquelle, dans l'histoire de la pensée ? ». Pour répondre à la première, il s'agit en effet de corroborer par une analyse conceptuelle l'interprétation que rend possible l'évolution sémantique. Dans un premier corpus, celui des *Regulae*, les occurrences de « *capax* » semblent confirmer l'hypothèse. « ...neque quidquam prorsus ab alio homine sciri posse, cujus etiam non sit *capax* »<sup>522</sup> (*Regula VIII*, 396, 16-18) ; « ...ne semper incerti simus, quid possit animus, (...) oportet semel in vita diligenter quaesivisse, quarumnam cogitionum humana ratio sit *capax* »<sup>523</sup> (*Regula VIII*, 396, 26-397, 1) ; « ...ad nos qui *cognitionis* sumus *capaces*, vel ad res ipsas, quae *cognosci possunt* »<sup>524</sup> (*Regula VIII* 398, 23-24) ; « ...saepe intellectus nostri *capacitas* non est tanta, ut illa omnia possit unico intuitu complecti »<sup>525</sup> (*Règle VII*, 389, 17-19). On note ici l'équivalence mise en place entre *capax* et *posse*, équivalence qui permet de réinterpréter les exceptions qui demeurent. Et de fait, l'entreprise des *Regulae*, si elle est de réduire la *série* à l'*intuitus*, ne donne pas lieu à une extension de la passivité : certes, celle-ci est condition de connaissance, mais elle est le support de la *vis cognoscens* (*Règle XII*, 415, 23). L'entendement accroît son pouvoir, grâce à l'extension de la *capacité* de l'esprit. Marion peut ainsi conclure : « Chaque fois que *capax/capacitas* s'applique à la « capacité » de l'esprit ou de l'entendement à connaître, ils désignent le *pouvoir* de connaître. Il paraît donc que, les *Regulae* opèrent à

---

<sup>521</sup> *Méditation IV*, AT VII, 58, 20, 'la volonté a plus d'extension que l'intellect'

<sup>522</sup> '[il verra que s'il ignore quelque chose, ce n'est ni faute d'esprit ni de capacité], et qu'il n'est pas une chose dont un autre possède la connaissance qu'il ne soit capable de connaître comme lui, [pourvu qu'il y applique convenablement son attention].'

<sup>523</sup> 'or pour ne pas rester dans une incertitude continuelle sur ce que peut notre esprit [et ne pas nous consumer en efforts stériles et malheureux, avant d'aborder la connaissance de chaque chose en particulier], il faut une fois dans sa vie s'être demandé quelles sont les connaissances que peut atteindre la raison humaine.'

<sup>524</sup> 'elle est relative, en effet, ou à nous, qui sommes capables de connaître ; ou aux choses qui peuvent être connues...'

<sup>525</sup> 'souvent le pouvoir de notre intellect n'est pas si grand qu'il puisse embrasser tous ces objets en une seule intuition' ou traduction de Victor Cousin : « souvent la capacité de notre intelligence n'est pas telle, qu'elle puisse en embrasser l'ensemble d'une seule vue »

*l'intérieur même du texte latin* (de *capax* à *posse*), une variation sémantique semblable à celle que dénonçaient, entre les textes latin et français, les traducteurs. »<sup>526</sup>

Mais la vraie confirmation est à attendre des *Méditations*, où le jeu entre passivité et activité devient enjeu, et structure même du rapport à Dieu. Diverses occurrences manifestent à leur tour l'évolution sémantique, et celle-ci atteste d'une parfaite équivalence entre *puissance* et *capable*, qui traduisent également *capax*, et de ce fait en manifestent la sémantique « active » : « Non enim dubium est quin Deus sit *capax* ea omnia *efficiendi*, quae ego sic *percipiendi* sum *capax* »<sup>527</sup> : « Il n'y a point de doute que Dieu n'ait la *puissance* de produire toutes les choses que je suis *capable* de concevoir »<sup>528</sup>.

Pour autant, il s'agit de voir qu'il y a une puissance réceptive chez Descartes, et que la réceptivité reste une qualification de la Raison qui contrecarre toute forme de toute-puissance rationnelle. Comme le dit Jean Laporte, « La raison, *a parte subjecti*, c'est la puissance – purement réceptive en soi, mais mue et dirigée par la puissance active du vouloir ou de l'attention – de percevoir un objet *donné* quelconque »<sup>529</sup>. La question étant de comprendre ce qu'est une puissance de réceptivité, laquelle réceptivité n'est mise au jour que par une puissance active. L'entendement dit Descartes expressément, dépend de son objet et ne peut pas en être séparé : « cum hoc (intelligere) dependeat ab objecto et ab eo separari non possit »<sup>530</sup> : les notions communes sont des idées innées, or l'innéité chez Descartes exige l'activité de l'attention qui les sort de l'implicite c'est-à-dire du *confus*<sup>531</sup>, pour les rendre explicites. Ainsi la Raison est-elle cette réceptivité active, cette puissance réceptive, et l'entendement est-il *capax*, dans les deux sens du terme, il reçoit l'évidence de l'objet, mais il manifeste ce qu'il reçoit, sans quoi sa réceptivité resterait lettre morte.

Ce qu'il faudrait pouvoir penser est l'articulation, non pas historique mais conceptuelle entre l'idée d'une réceptivité passive et celle d'une activité. Si au premier abord les deux sens semblent antithétiques, ils appartiennent néanmoins au même mot, tout au moins au même mot en français, puisque différentes traductions sont possibles en latin. Or tout contenant ne

---

<sup>526</sup> Marion, p. 132

<sup>527</sup> AT VII, 71, 16-18

<sup>528</sup> AT IX, 1,58, 8-10

<sup>529</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, p. 136

<sup>530</sup> « [il y a entendement et entendement] puisque chacun dépend d'un objet et ne peut en être séparé » *Entretien avec Burman*, A.T., t. V, p. 158

<sup>531</sup> pour Descartes, comme pour les scolastiques, *implicite* est synonyme de *confuse*

s'actualise que lorsqu'il contient : ainsi la liberté, si l'on considère qu'elle est en quelque sorte une disposition, ne devient effective qu'une fois en acte. Recevoir, stocker, ne recèle-t-il pas en soi déjà une forme de puissance ? la dialectique entre passivité et activité est fondamentale chez Descartes, nous l'avons vu : la volonté active mène la méthode qui exige aussi de l'entendement une activité incessante, mais la rencontre avec le cogito, préparée, travaillée, recèle une passivité fondamentale, qui en est le sceau. L'évidence garante de vérité est passivité, l'intuition est passivité, la fulgurance du cogito est passivité, mais cette passivité est rendue possible par l'activité de l'entendement et l'activité essentielle de la volonté. Or c'est dans cette passivité, cette réceptivité qui est la marque de la vérité et de la nécessité, dans la mesure même où elle ne dépend pas que de moi, mais de la structure de mon entendement – la réceptivité dit à la fois ma limite, ma finitude, et la nécessité d'une connaissance vraie – c'est dans cette passivité donc que se révèle l'être du sujet, que se révèle quelque chose sur quoi il n'a pas prise, et qui sera pourtant la source de toute puissance.

Structure que nous avons déjà reconnue à la mémoire : *capax*, en tant que réceptivité, elle serait *capax* en tant que puissance. C'est précisément à ce passage que nous assistons chez Descartes, lorsqu'il fustige la mémoire comme le réceptacle de toutes les anciennes opinions, mais qu'il l'exige pour continuer sa méditation, et passer du jour au lendemain, sans qu'il soit obligé de reprendre depuis le début le mouvement méditatif. Mémoire active comme transformation de soi qui rend possible la poursuite de la méditation. Or s'imprégner des raisons précédentes est particulièrement ardu devant la ténacité du préjugé le plus naturel, à savoir celui qui est lié aux sens. Ainsi on assiste à un déplacement de la mémoire comme réceptacle qu'il faut vider, vers une mémoire active comme « imprégnation des raisons de la veille ». Et ce déplacement du sens de *capax*, est intimement lié au mouvement qui déplace une mémoire fustigée, vers une mémoire en acte, en tant qu'elle constitue la transformation de l'esprit méditant. Nous en avons là une modélisation, mais qui n'est pas simple paradigme. Car le *capax* est précisément la mémoire : recevoir, garder, contenir ; pouvoir, puissance de transformation, action d'un esprit sur lui-même, en tant qu'il a engrangé non seulement des connaissances, mais une transformation authentique, gage de toute méditation véritable.

Il arrive à Descartes d'user du terme d'*action*, s'agissant de la connaissance, mais c'est dans le sens où le nom d'*action* s'applique à tout ce qui « dénote une puissance réelle et positive, par opposition à ce qui dénote simple privation de puissance »<sup>532</sup>, et c'est en ce sens

---

<sup>532</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 48

que les *Regulae* nomment l'*intuitus* et la *deductio* des actions (*actiones*) de l'âme<sup>533</sup>. Mais il faut alors préciser que c'est une action réceptive, et qu'à ce titre, elle mérite plutôt le nom de passion : « qui vero putant perceptionem dicendam esse actionem, videntur sumere nomen actionis pro omni reali potentia, et passionem pro sola privatione potentiae ; ut enim perceptionem putant esse actionem, ita etiam haud dubie dicerent in corpore duro receptionem motus, vel vim per quam admittit motus aliorum corporum, esse actionem, quod recte dici non potest, quia passio isti actioni correlativa esset in movente et actio in moto »<sup>534</sup>, comme l'on parle d'une action du corps qui reçoit le mouvement, alors que cette action mériterait le nom de passion. La lettre à Newcastle de mars-avril 1648<sup>535</sup>, le confirme : « une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la lumière de Dieu les choses qu'il Lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité. » A cet égard, c'est sans doute Malebranche qui résume le mieux la pensée de Descartes : « L'entendement ou la faculté qu'a l'âme d'apercevoir est purement passive, et l'activité qu'il paraît avoir n'est qu'une espèce de désir pratique qu'on nomme attention et qui vient de la volonté. »<sup>536</sup>

Là encore, on assiste à un redoublement : la volonté de la volonté. User de sa volonté exige une constante résolution. Il y aurait donc une volonté plus fondamentale et donc fondatrice de la volonté dont on fait l'usage. Cette volonté fondatrice témoigne de l'engagement de l'être du sujet. La liberté n'est pas une simple disposition, elle requiert cet engagement volontaire, institué dans le temps, que l'on voudrait seconde nature même s'il s'agit précisément d'une anti-nature. Se résoudre durablement à user correctement de sa volonté, voilà qui définit la double épaisseur du sujet : une volonté au fondement, dans laquelle s'origine la volonté qui s'incarne de façon aléatoire selon les événements de la vie. La volonté est résolution de se servir de son entendement, et non seulement de s'en servir, mais encore de s'y engager – au

---

<sup>533</sup> *Regulae*, Reg. 3, A.T., t. X, p. 368

<sup>534</sup> Lettre XXXIV, à Regius, in *Œuvres philosophiques de Descartes* vol. 3, G.F, p. 397-398 ; « quant à ceux qui croient qu'il faut donner le nom d'action à la perception, ils semblent prendre le nom d'action pour toute puissance réelle, et celui de passion pour la seule négation de puissance ; car, comme ils croient que la perception est une action, ils ne feraient pas aussi difficulté de dire que la réception du mouvement dans le corps dur, ou la force par laquelle il reçoit le mouvement des autres corps, y est une action, ce qui ne peut pas se dire, parce que la passion qui est corrélatrice à cette action serait dans le moteur, et l'action dans la chose mue. » *ibid.* p. 399

<sup>535</sup> A.T., V, p. 136

<sup>536</sup> Malebranche, *Réponse à la 3<sup>e</sup> lettre de Monsieur Arnauld*. *Recueil*, t. IV, p. 41-42

double sens de la promesse et de l'investissement. Cette connaissance de soi fonde l'estime de soi. Or l'estime de soi est la clé de la générosité. En s'estimant soi-même, c'est la raison en soi, ou plus précisément l'humanité en soi que l'on estime. Un lien s'établit entre l'égalité des esprits et des intelligences, proclamée dès la première phrase du *Discours* et la générosité qui montre que l'authentique liberté est affaire de volonté, et non de connaissance. Ce n'est pas le souverain bien qui fait ma liberté (même s'il en est question dans les *Méditations*, mais ce retour au langage scolastique relève d'une analyse abstraite des facultés de l'esprit), c'est l'usage de ma liberté qui fait le souverain bien. Non qu'il ne soit indépendant de moi, non qu'il soit produit par moi : et pourtant, on voit bien que seul mon engagement vers le bien peut me faire atteindre le souverain bien, sa connaissance étant de ce point de vue insuffisante. Alors certes, pour reprendre Foucault, le sujet cartésien est capable de vérité par lui-même, mais cette vérité est d'ordre scientifique. Pour ce qui concerne l'accès à une vérité d'ordre moral, la transformation de l'être du sujet est nécessaire, autrement dit, son engagement total. La volonté permet l'accès au souverain bien, la connaissance n'y suffit pas. Et l'on retrouve cette séparation des facultés et des usages<sup>537</sup> : la connaissance n'implique pas nécessairement transformation, dans la mesure où seule la volonté permet d'entrevoir et d'actualiser une connaissance, c'est-à-dire de la rendre vivante, effective, bref, de la transformer en existence. Le sujet qui découvre la force de sa volonté peut dès lors se faire confiance – cette confiance dont on a vu à quel point elle était nécessaire à l'entreprise cartésienne comme à sa pédagogie. Cette exigence éthique de confiance en soi confronte ceux qui n'osent point entreprendre le chemin, comme ceux qui le méprisent : « ...les plus modestes au contraire, s'abstiennent souvent d'examiner une foule de choses pourtant faciles et bien nécessaires à la vie, pour la seule raison qu'ils les croient au-dessus de leurs forces ; comme ils pensent qu'elles peuvent être comprises par d'autres d'une plus grande intelligence, ils embrassent les opinions de ceux en l'autorité desquels ils ont le plus confiance »<sup>538</sup>. A quoi renvoient les mots de Rancière : « L'individu ne peut se mentir, il peut

---

<sup>537</sup> Descartes, *Secondes réponses* A.T., IX, p. 116-117 : « Au reste, je vous prie ici de vous souvenir que, touchant les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. Car, pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela ne la pas croire moins fermement, tant que nous ne voyons point de raisons au contraire, que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très évidentes... »

<sup>538</sup> Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XII p. 88 (Pléiade), A.T., X, p. 428

seulement s'oublier. « Je ne peux pas » est ainsi une phrase d'oubli de soi, d'où l'individu raisonnable s'est retiré. Aucun malin génie ne peut s'interposer entre la conscience et son acte. »<sup>539</sup> Et l'on retrouve le motif de la paresse : celui qui ne peut pas ne veut pas, ou n'a pas le courage, ou manque de confiance en lui. Le pédagogue ou le philosophe a pour charge de la restituer. Mais c'est aussi que la liberté est difficile, plus fastidieuse que l'abandon de soi. Avoir le courage d'être libre, n'est-ce pas une exigence que l'on se doit à soi-même ? Et qui n'est pas le fait du hasard, de la loterie génétique ou sociale, mais bien le défi de la volonté, au fondement de la décision d'être libre, au fondement de l'usage de la liberté, au fondement de « l'habitus de la liberté ». On passe insensiblement de la connaissance du souverain bien, à la fidélité à soi-même autrement dit à la connaissance de sa propre puissance. Ce passage, c'est celui des *Méditations aux Passions de l'âme*. Ce « connais-toi toi-même » signifierait non plus exactement « sache où est ton bien », à la manière platonicienne, mais « reviens à toi, à ce qui en toi ne peut pas te tromper. »<sup>540</sup> Le pouvoir de connaître repose ultimement sur un fondement moral. Ce fondement moral, c'est la générosité. Et cette générosité est le meilleur remède contre le complexe d'infériorité ainsi que contre l'orgueil : « la générosité est le meilleur remède qu'on puisse trouver contre ses excès, parce que, faisant qu'on estime fort peu tous les biens qui peuvent être ôtés, et qu'au contraire on estime beaucoup la liberté et l'empire absolu sur soi-même, qu'on cesse d'avoir lorsqu'on peut être offensé par quelqu'un, elle fait qu'on n'a que du mépris ou tout au plus de l'indignation pour les injures dont les autres ont coutume de s'offenser. »<sup>541</sup> Où l'on voit que l'indignation est intrinsèquement liée à l'indépendance et à l'estime de soi. Les excès où tombent le faux modeste ou le trop modeste et l'orgueilleux sont des vices qui marquent un rapport erroné à la connaissance et une méconnaissance de soi-même. La générosité empêche que l'on méprise les autres<sup>542</sup>, parce qu'elle est connaissance de l'homme en soi-même, du pouvoir de la raison et de la volonté. La générosité empêche que l'on se considère au-dessus des autres, « comme ils ne pensent point être de beaucoup inférieurs à ceux qui ont plus de bien ou d'honneurs, ou même qui ont plus d'esprit, plus de savoir, plus de beauté, ou généralement qui les surpassent en quelques autres perfections, aussi ne s'estiment-ils point beaucoup au-dessus de ceux qu'ils surpassent, à cause que toutes ces choses leur semblent être fort peu considérables, à comparaison de la bonne volonté, pour laquelle seule ils s'estiment, et laquelle ils supportent aussi être ou du

---

<sup>539</sup> Rancière, *Le maître ignorant*, p. 97

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 98

<sup>541</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, article 203, A.T. XI, p. 481

<sup>542</sup> *Ibid.* article 154 « *Qu'elle empêche qu'on ne méprise les autres* » A.T. XI, p. 446-447

moins pouvoir être en chacun des autres hommes. »<sup>543</sup> Ainsi ne nous préférons-nous « à personne, et (...) nous pensons que les autres ayant leur libre arbitre aussi bien que nous, ils en peuvent aussi bien user. »<sup>544</sup> L'égalité entre les hommes est réaffirmée, une égalité de pouvoir, une égalité de bonne volonté en puissance et par conséquent une égalité d'intelligence, puisque celle-ci est activée et rendue possible par l'usage de la volonté.

## **Conclusion - La transformation de soi : fondement épistémologique et expérience métaphysique (les 2 sens de la vérité)**

Alors qu'en est-il de la critique de Foucault à l'endroit de Descartes, reformulée p. 183 de *L'herméneutique du sujet* ? Il part en effet de l'idée que l'on ne « peut avoir accès à la vérité si l'on ne change pas son mode d'être ». Et postule « qu'en prenant Descartes comme repère, mais évidemment sous l'effet de toute une série de transformations complexes, il est venu un moment où le sujet comme tel est devenu capable de vérité. (...) Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet. (...) Et par conséquent l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale. »<sup>545</sup>

Mais de quelle vérité parle-t-il ? Et pourquoi la connaissance d'une vérité mathématique ne serait-elle pas différente de la connaissance de son être ? Pourquoi enfin serait-ce la connaissance qui exigerait du sujet qu'il se transforme, et non plutôt l'action ? Pourquoi n'y aurait-il pas plusieurs ordres de connaissance, la distinction de ces ordres permettant précisément de ne pas réifier la connaissance scientifique et de la maintenir dans les limites strictes d'une impossible prétention à l'ontologie ? N'est-ce pas précisément cette distinction entre connaissance scientifique et connaissance ontologique qui renvoie le discours scientifique à une herméneutique sans autre fondement qu'en lui-même, et l'expérience métaphysique à quelque chose qui serait de l'ordre de l'existence, et définirait un autre type de connaissance, qui précisément échappe à la science ? Descartes n'a-t-il pas fondé, en même temps que l'idée du progrès technique, sa circonscription à des sphères qui ne

---

<sup>543</sup> *Ibid.* article 154, p. 769

<sup>544</sup> *Ibid.* article 155, p. 769-770

<sup>545</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 183

participent pas de l'être, et empêché théoriquement que le discours scientifique n'envahisse la sphère de l'existentiel, de l'expérience, de tout ce qui se soustrait justement au connaissable en tant que procédure intellectuelle, mais s'expérimente – ce qui est une autre forme de la connaissance, mais une connaissance non intellectuelle qui fonde justement l'entendement ? L'évidence elle-même en tant qu'intuition est reçue, affection d'existence et épreuve du caractère vrai, qui fonde le vrai : le vrai ne se fonde pas lui-même, il n'est fondé que par son épreuve, raison pour laquelle la régression à l'infini n'a pas lieu d'être. Par cette distinction entre deux types de connaissance, Descartes ne soustrait-il pas l'homme à toute emprise scientifique en tant qu'il échappe aux lois du monde et du déterminisme ? C'est que l'homme foucauldien ne peut prétendre à une pareille liberté, autre que la simple connaissance de son déterminisme. Descartes comme Kant, au contraire de Spinoza, s'ils ont mis un cran d'arrêt aux conditions spirituelles pour accéder à la vérité, ont réinscrit l'homme dans sa finitude mais aussi et précisément ont sauvé sa liberté.

Il s'agit bien de deux définitions différentes de la vérité. Et Foucault va lui-même prendre en compte la remarque d'un étudiant qui se pose la même question que nous – et accepter de distinguer trois types de vérité :

« Oui, vous avez tout à fait raison », répond-il à l'objection suivante : « Ces deux régimes de vérité dont vous parlez, entre lesquels le moment cartésien opère le partage dans l'histoire (le premier exigeant toute une transformation du sujet, etc., et le deuxième dans lequel le sujet est de lui-même capable d'accéder à la vérité), est-ce de la même vérité qu'il s'agit dans les deux cas ? C'est-à-dire une vérité purement de l'ordre de la connaissance, et une vérité qui entraîne tout un travail sur le sujet lui-même, est-ce de la même vérité... ? »<sup>546</sup>

Foucault répond plus longuement et néanmoins de façon insatisfaisante, reprenant très vite le cours de sa pensée sur la notion de salut dans la pensée hellénistique et romaine : « ... parmi toutes les transformations qu'il y a eu, il y a eu celle concernant ce que j'appelle la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité. Deuxièmement : transformation même de cette notion d'accès à la vérité qui prend la forme de la connaissance, avec ses règles propres et ses critères propres. Et enfin troisièmement : la notion même de vérité. Car, là encore, prenons les choses très grossièrement, avoir accès à la vérité, c'est avoir accès à l'être lui-même, accès qui est tel que l'être auquel on a accès sera en même temps, et par contre-coup, l'agent de la transformation de celui qui a accès à lui. Et c'est ça, le cercle platonicien, ou en tout cas le

---

<sup>546</sup> in *L'herméneutique du sujet*, p. 184



cercle néo-platonicien : en me connaissant moi-même, j'accède à un être qui est la vérité, et dont la vérité transforme l'être que je suis et m'assimile à Dieu. »<sup>547</sup>

Or cela renvoie très exactement à ce que nous avons tâché de développer : à savoir d'un côté la connaissance d'un domaine d'objet, de l'autre l'expérience même de l'être, ou l'expérience métaphysique, qui ne nous rend pas semblables à Dieu puisqu'il nous demeure incompréhensible – en même temps qu'on en éprouve l'immanence transcendante, on éprouve notre finitude. Autrement dit, l'expérience de Dieu c'est l'expérience de notre limite par l'idée d'infini qui est en nous sans être de nous. Pour autant, il serait erroné de dire que cette expérience métaphysique ne change pas l'être du sujet, à moins de dire qu'une expérience – prise de conscience et épreuve de cette prise de conscience – n'ait aucune incidence sur l'être : cette expérience, c'est la coïncidence du sujet en tant que pensant, en tant qu'actif, et du sujet en tant que passif, être qu'il est et qu'il sait être, mais qu'il ne produit pas. Cette expérience, on peut l'appeler existence : ce qui met dehors, hors du domaine d'objets, et qui transforme le sujet du double point de vue de la connaissance et de l'épreuve de soi : le sujet se sait désormais fini. Il se sait être créé par un Dieu qu'il connaît. Mais cette connaissance serait imparfaite si elle n'était pas expérimentée, si elle ne coïncidait pas avec l'être dont elle est la forme subjective. Et cette vérité va rejoindre la vérité du sujet : cette confiance en soi, dans la mesure où il peut par ses propres moyens connaître, mais surtout dans la mesure où il a une volonté infinie qui le rend à l'image de Dieu, et que l'usage de cette bonne volonté, fonde potentiellement l'égalité entre les hommes : cette possibilité d'user de sa volonté bonne, c'est l'humanité même de l'homme en l'homme. Mais pour qu'elle devienne actuelle, le sujet doit transformer son être, et il ne le peut que par une résolution, une volonté temporalisée, qui fonde le choix de la volonté. Cette volonté temporalisée, c'est très précisément une transformation de l'être. Et cette transformation peut être identifiée au souverain bien.

Revenons alors un instant sur la séparation entre ces deux types de connaissance que fonde Descartes et ses conséquences philosophiques, qui définissent la question de l'homme moderne. Tout au moins son cadre. Cette séparation permet de trancher avant son essor, la difficile problématique du déterminisme, et notamment du déterminisme qui par les sciences nouvelles, touche l'esprit.

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 184



## **III<sup>e</sup> PARTIE - TEMPORALITE ET ALTERATION DE SOI (FOLIE ET ENFANCE)**

### ***A. Le cercle méthodologique : une décision méthodologique qui ferme la question***

#### **A.1. La contestation de la « rupture ontique » et l'identification de l'esprit et de l'entendement**

Il existe une autre interprétation contemporaine du cogito cartésien, diamétralement opposée à celle de Foucault : celle des naturalistes. Cette section cherche à montrer qu'elle est néanmoins fondée sur le même requisit, à savoir l'identification de l'entendement et de l'esprit. A partir du moment où l'on rétablit la distinction, la critique foucauldienne tombe et celle des naturalistes également.

##### **A.1.1. « Rupture ontique » et exception humaine**

J.M Schaeffer, dans *La fin de l'exception humaine*, résume les différentes critiques naturalistes que l'on peut adresser au cogito cartésien, identifié comme la racine du mal, la source d'un courant de pensée dont Husserl sera l'autre grand représentant, radicalisant la geste cartésienne, et empêchant toute approche externaliste ou naturaliste d'enrichir la connaissance de l'homme. L'exception humaine renvoie à cet arrachement hors de la nature du cogito, qui place l'humanité sur un piédestal, tout à la fois fondement et fin. Or cette exception humaine, qu'il appelle « la Thèse », exemplaire dans le passage du doute radical au cogito, drainerait avec elle quatre types de présupposés comme de conséquences.

Pour Schaeffer, « la force principale de la théorie de l'exception humaine est liée à une thèse épistémologique. Cette thèse, ségrégationniste, prétend immuniser la théorie de l'exception humaine contre toute objection formulée au nom des connaissances externalistes que nous

pouvons par ailleurs élaborer concernant l'être humain. »<sup>548</sup>, autrement dit, toute philosophie fondée sur le cogito, interdit aux sciences humaines de déployer un savoir sur le sujet. Nous allons montrer que si le naturalisme reproche au cartésianisme et affidés l'éminence d'un sujet absolu, c'est qu'il oublie la dimension « objectale » du sujet pourtant présente dans la philosophie cartésienne. Le sujet cartésien n'est pas seulement cette conscience transparente à elle-même, mais une « matière » en tant que moi constitué par une épaisseur temporelle, une vie, mais aussi en tant qu'objet créé par Dieu. Aussi permet-il d'être interrogé en tant qu'objet d'évolution, à condition de ne point oublier que celui qui l'interroge est précisément le sujet. Descartes serait coupable, dans la mesure où « c'est le cartésianisme, et plus précisément l'argument du *cogito*, qui est le lieu d'instauration de cette prétention ségrégationniste. » Aussi le tenant lieu d'un nouveau positivisme, que nous convoquons en ce nom, va-t-il mener une analyse quelque peu « technique », prévient-il, afin de « faire sauter le formidable verrou du *cogito* qui prétend enfermer la connaissance de l'être humain dans la réflexivité autofondatrice de la conscience de soi. »<sup>549</sup> Avant d'entrer plus avant dans cette « technicité », il faut faire état des quatre grandes conséquences de la Thèse, telles que les a soulignées Schaeffer, et dont nous utiliserons la terminologie pour inscrire un débat qui oppose la prétention des sciences humaines et la philosophie cartésienne :

En premier lieu, « la Thèse » affirme qu'il existe une différence de nature entre l'homme et tous les autres êtres vivants. C'est ce que Schaeffer nomme la « rupture ontique » à l'intérieur de l'ordre du vivant.

Deuxièmement, la Thèse implique une interprétation très particulière du *dualisme ontologique*, entre le plan matériel et le plan spirituel. Le dualisme ontologique est le corrélat de la rupture ontique. Schaeffer qualifie ces deux points de « ségrégationnistes ».

Troisième point, la Thèse implique une « conception gnoséocentrique de l'être humain », autrement dit elle affirmerait que seule la connaissance est ce qu'il y a de proprement et d'exclusivement humain.

La première conséquence et le quatrième point, est que la connaissance de ce qui est proprement humain dans l'homme « exige une voie d'accès et un type de connaissance qui se distinguent radicalement des moyens cognitifs qui nous font connaître les autres êtres vivants et la nature inanimée. A travers ce quatrième aspect, la Thèse débouche sur un idéal cognitif anti-naturaliste. »<sup>550</sup> On voit déjà ici se déclarer silencieusement le parti pris de Schaeffer : la

---

<sup>548</sup> J.M Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Editions Gallimard, 2007, p. 67.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>550</sup> *Ibid.* p. 29

connaissance de soi empêche la connaissance scientifique de soi. Et il semble en effet évident que la pensée de soi-même n'est pas celle du reste du monde, de même que le corps vécu n'est pas le corps machine. Mais Schaeffer voit en cette voie internaliste le grand ennemi des disciplines qu'il a clairement choisies comme mode explicatif : la biologie, la psychologie, la sociologie, ou l'anthropologie<sup>551</sup>. Il semble oublier que sans l'exception humaine et la constitution de l'idée d'humanité, ces disciplines n'existeraient pas.

De cette Thèse, Descartes semble donc être le « père », comme il est qualifié « père » de la philosophie moderne<sup>552</sup>. Et s'il doit en assumer la paternité, c'est pour trois raisons ou plutôt trois déplacements qu'il opère :

- dans l'inversion hiérarchique, selon l'ordre des raisons, entre ontologie et épistémologie. Selon Schaeffer, la thèse ontologique serait dépendante de la thèse épistémologique qui consiste dans la conception d'un Sujet se fondant lui-même dans la certitude de soi. Certes, selon l'ordre des raisons, l'*episteme* est première, ne serait-ce que dans la méthode mise en œuvre dans les *Méditations*. La méthode que suivent les *Méditations* n'est pas encore fondée en elle-même, il faudra que certaines des raisons la transcendent pour la fonder en retour. Mais précisément, cette première raison est le cogito, lequel n'est pas auto-fondant, puisqu'il ne se suffit pas à lui-même, il ne fonde que son évidence. Certes, tout ce qui relève désormais de l'expérience objectale, notamment le savoir scientifique, présuppose le cogito. Et dès lors qu'une expérience cognitive nous renvoie à une source extérieure, elle est seconde par rapport à ce que la conscience découvre à l'occasion d'une démarche réflexive purement immanente. Ou encore : « dans la mesure où toute expérience « objectiviste » est elle-même le résultat d'une activité de la conscience, et dans la mesure où cette dernière est auto-fondatrice, aucune expérience « objectiviste » ne

---

<sup>551</sup> On songe ici à la critique véhémente de J.L Nancy dans *Ego sum* : il identifie la nouvelle *episteme* à une anthropologie générale : « ...notre actualité consiste, et insiste, dans l'expansion proluxe du sujet anthropologique » (*Ego sum*, p. 13), celui là même que prennent comme objet les néo naturalistes. Son geste philosophique sera de « manifester combien la profusion anthropologique du sujet, recouvre, étouffe la question (...) de quelqu'un ; ce quelqu'un, ni un sujet, ni le Sujet, nous ne le nommerons pas, mais ce livre voudrait le laisser s'appeler : *ego* » p. 13. Les anthropologisations du sujet en tout genre ne s'inquiètent pas de « l'ineffectivité de ce sujet (de sa provenance métaphysique) », « C'est que la philosophie comme nouveauté se fait, au sens strict et au sens vague à la fois, elle-même prophétie : elle parle-au-nom-de et elle vaticine. Au nom de qui ? comme par hasard, au nom du même sujet, du sujet anthropologique... » *ibid.* p. 16

<sup>552</sup> JM Schaeffer, p. 68 : « c'est le cartésianisme qui a mis au point la stratégie d'immunisation épistémique dont la Thèse se réclame encore aujourd'hui. »

saurait être utilisée comme argument pour ou contre le *cogito* »<sup>553</sup>, c'est ce que Schaeffer appelle l'immunité de la Thèse. On sait pourtant que la conscience ne fonde pas les « expériences objectivistes », puis qu'il faudra pour cela en passer par la preuve de l'existence de Dieu, preuve immanente mais qui ouvre la dimension d'une transcendance et d'une altérité, autrement dit permet de renvoyer au réel, lui-même transcendant et autre. Cette altérité du réel eu égard à la conscience est l'une des grandes découvertes de Descartes. Schaeffer la néglige au profit d'une connaissance objectiviste qui viendrait mettre en échec le privilège du *cogito*.

- Le deuxième déplacement concernerait le gnoséocentrisme. La pensée cartésienne s'oriente non plus sur la connaissance de la nature divine, comme c'est le cas dans la pensée médiévale, mais sur des objets profanes que sont l'auto-élucidation de la conscience et la connaissance de la nature conçue comme « autre » de cette conscience. Ceci construit le cadre des philosophies gnoséocentriques à venir : dualité complémentaire de la nature et de la conscience, de la conscience réflexive et de la conscience objectale.
- Troisième déplacement : Descartes aurait transféré le « ségrégationnisme épistémologique » du champ de la théologie vers celui de la philosophie. Le fondement du savoir doit logiquement être absolument premier et qualitativement différent de ce qu'il fonde. La conséquence en est que « chaque fois que le savoir philosophique se voudra fondateur pour le savoir *comme tel*, il prétendra aussi se distinguer des autres savoirs non seulement par son caractère originaire ou par une plus grande certitude, mais par des procédures cognitives propres échappant par définition à toute éventuelle mise en question énoncée à partir du socle épistémologique régissant ces savoirs. »<sup>554</sup> Ce qui suppose une irréductibilité entre l'esprit et l'organisme vivant qu'on appelle le cerveau. « Cet anti-naturalisme est d'abord un anti-externalisme. »<sup>555</sup>

On peut souscrire à ces deux derniers déplacements, le problème étant qu'aux yeux de Schaeffer, ils enferment la science dans une impossibilité à la fois logique, et épistémologique, interdisant toute évolution des sciences biologiques, ontogénique et phylogénique qui prennent pour objet l'homme.

Autrement dit, ce qu'il va critiquer chez Descartes, et qui fait en effet problème, est l'impossibilité de penser la « vie ». Et d'ajouter que la perplexité ne diminue pas si l'on

---

<sup>553</sup> *Ibid.* p. 69

<sup>554</sup> *Ibid.* p. 71-72

<sup>555</sup> *Ibid.* p. 72

considère que Descartes distingue bien entre l'expérience du *cogito* et la vie mentale de l'homme concret que je suis, union d'âme et de corps. Selon Schaeffer, le *cogito*, malgré cette distinction entre moi vécu et cogito, ou entre moi et je, est inconciliable avec notre « acquiescement en acte à notre statut d'êtres vivants, qui constitue l'axiome fondamental du « calcul des chances » régissant nos façons de vivre »<sup>556</sup>. La pensée ne vit pas, comment le pourrait-elle si elle transcende la nature ? Si elle n'a pas de commune mesure avec la nature ? mais comment alors penser l'évolution de la pensée et des sciences biologiques et neurologiques si la pensée ne vit pas, au même titre que le reste des organes ?

### **A.1.2. Le cercle méthodologique : réponse à J.-M. Schaeffer**

Il s'agit ici de revenir à Descartes pour montrer que la thèse naturaliste fait cercle. Malgré tout, et c'est ce en quoi elle nous intéresse, elle pose effectivement la question de la continuité à soi.

Descartes empêche-t-il réellement cette analyse externaliste ? Le fait qu'il distingue le moi constitué du cogito ne permet-il justement pas de faire la part entre le moi évoluant et l'instance d'une conscience réflexive qui le pense, et qui peut éventuellement le penser comme un objet à disséquer ? Certes, le problème de la vie de l'esprit se pose. Mais la vie, on la retrouve à un certain niveau dans l'idée que l'esprit partage différentes temporalités : la sienne, essentielle, qui est sa « vie propre », celle du corps, auquel il est si lié que les maux physiques influent sur le psychique, si l'on en croit un grand nombre de lettres envoyées à la Princesse Elisabeth. Et cette interaction permet d'entendre une « vie de l'esprit », en tant qu'évoluant en fonction de l'évolution du corps, sans remettre pourtant en cause l'idée que la réflexivité en tant qu'elle est vécue échappe à cette évolution, puisqu'elle ne fait que la redoubler. Par ailleurs, rien n'interdit à ce que le cerveau soit élevé à l'objet d'une science, qui prenne en compte la dimension ontogénique. Pour autant, la dimension explicatrice ne recouvrira jamais la dimension réflexive, précisément parce qu'elles appartiennent à deux dimensions différentes.

Schaeffer reconnaît le caractère indubitable du cogito restreint en tant qu'il est une évidence performative. Mais sa seule démonstration montre en quoi l'existence n'apparaît que comme un donné impliqué dans un acte d'énonciation, et non comme une expérience : « ...l'assertion

---

<sup>556</sup> *Ibid.* p. 74-75

« Je suis, j'existe » exemplifie toujours l'existence de l'instance énonciative qui émet cette phrase. »<sup>557</sup> « L'instance énonciative » ne peut être identifiée au je qui se pense. En quoi implique-t-elle en effet la singularité du je qui fait l'épreuve de son existence ? Sans compter que cette remarque s'applique à tous les actes de pensée, comme l'a d'ailleurs fort bien vu Descartes dans les *réponses aux Objections*, où il substitue à je pense je suis, je marche donc je suis. « ...toute énonciation d'une proposition est – indépendamment non seulement de son statut vérifonctionnel mais aussi de son contenu – une preuve performative de l'existence de celui qui l'énonce, parce que toute énonciation est une exemplification de l'existence de celui qui l'énonce », écrit Schaeffer.<sup>558</sup> Mais c'est ici substituer l'expérience métaphysique que met en œuvre Descartes à une analyse logique et à la seule transcendance que celle-ci permet, à savoir l'implication existentielle du sujet d'énonciation. Autrement dit, c'est d'emblée oublier le doute qui met entre parenthèse les sujets d'énonciation, avant de se découvrir lui-même comme indubitable. Le je pense ne prouve pas l'existence des autres, et ce n'est pas parce qu'ils disent je pense, que leur existence est prouvée. Une fois l'existence de Dieu et la véracité divine établies, l'existence d'un autrui est attestée. Mais elle n'est attestée que parce qu'il y a eu médiation par cette unique transcendance, et non parce qu'il parle. Autrement dit ce n'est pas sa parole qui atteste de son existence : la parole d'autrui prouve seulement qu'il est un homme, c'est-à-dire qu'il pense. Ce serait confondre à nouveau le niveau des étants et le niveau ontologique. L'autre homme est un autre étant, qui à ce titre appartient au reste du monde soumis à l'époché. Seule la voie internaliste accède au niveau ontologique. Cette confusion entre les deux plans est le point de départ de toute philosophie naturaliste ou positiviste. Elle en est un préalable inconscient, à partir duquel Descartes ne peut qu'être réfuté, lui qui précisément interdit ce nivellement. L'autoréférentialité du cogito, qui confère sa validité à la formulation, n'en est pas tout à fait une, car en elle se dédouble précisément ces deux plans que sont la pensée et l'être, dédoublement à l'intérieur duquel se loge la réflexivité. Certes, la pensée, c'est l'être, mais la pensée se redouble en sachant qu'elle est. Et il n'y a pas là redoublement à l'infini, comme le dénonçait déjà Gassendi : il appartient à la pensée de pouvoir se dédoubler, comme il appartient au sujet d'être à la fois objet et sujet. En l'occurrence, il est ici doublement objet : le moi constitué qu'il pense, et le moi comme être, au sens de cette épaisseur ou matière métaphysique, qui néanmoins se connaît comme fini. Le pôle subjectif qui demeure est précisément la conscience comme simple attention tournée sur soi-même. Au moment du cogito, le je se découvre objet ou être fini, et non pas moi constitué

---

<sup>557</sup> *Ibid.* p. 75

<sup>558</sup> *Ibid.* p. 75



qui est encore mis en doute. C'est ici que naît la confusion, accrue par la substantialisation de la pensée. Or le moi constitué, tel qu'il se déploie dans le *Discours* n'est pas une substance, ou tout au moins n'est pas la substance pensante, mais la substance de l'union de l'âme et du corps. L'union est première. Ce qui se découvre dans son analyse et sa mise en suspens, c'est la substance pensante, en tant que premier principe. Le naturaliste semble oublier que le sujet est union d'âme et de corps, ce qui l'empêche de penser la distinction entre cette union et la pensée seule qui accède à l'expérience métaphysique, laquelle en retour fonde la pensée de l'union.

Et Schaeffer de dénoncer l'élargissement du cogito restreint au cogito élargi : en effet, dit-il, « la capacité de penser certaines « notions simples », telles que les notions de « pensée » ou « d'existence », font « partie du socle présuppositionnel » qui invalide l'absoluité du cogito et la pureté de la démonstration. Et plus loin « Selon Descartes, ces notions sont innées et échappent au doute hyperbolique »<sup>559</sup>, citant à juste titre Descartes lui-même : elles relèvent d'une « connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, qu' (...) il est (...) impossible que nous ne l'ayons point. »<sup>560</sup> Mais la pensée, plus qu'une idée est un acte, et en tant qu'elle se redouble, elle est expérience. Le début des « Réponses aux sixièmes Objections » s'inscrit dans une réfutation de l'argument de cercle ou de régression à l'infini. Reprenons le texte dans la traduction d'Adam et Tannery : « C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si, premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit ; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. »<sup>561</sup> On pourrait tout d'abord et de façon polémique adresser à Schaeffer le même reproche que Descartes adresse à ceux qui ne veulent pas entendre son argument, à savoir qu'il est plus attentif aux paroles qu'à leur véritable signification. Les mots

---

<sup>559</sup> *ibid.*

<sup>560</sup> Réponses aux sixièmes Objections, A.T., IX, p. 225

<sup>561</sup> Réponse aux sixièmes objections, A.T., IX, p. 225 (357-358).

qui font obstacle sont sans doute ici ceux de la pensée et de l'existence. Et plus encore « connaître la nature de la pensée et de l'existence ». Or ici connaître la nature n'est pas une connaissance objective ou objectale : il ne s'agit pas de connaître un concept, ce qui serait en effet présupposer une science alors même que la science a été mise en doute afin d'être fondée par cette science même qui a été présupposée. Bref, l'argument du cercle surgit. Mais Descartes précise bien que la connaissance de la nature de la pensée et de l'existence n'est pas le fait d'une science, sans quoi, c'est l'argument de la régression qui prévaudrait. Cette connaissance intérieure précède toujours l'acquise, dans le sens où elle est première principiellement, où elle ne s'apprend pas, où elle ne s'acquiert pas : elle fonde. Et la connaissance est en l'occurrence ici une expérience première, irréductible à toute autre connaissance. Elle est première au sens où lorsqu'on la découvre, son évidence est en effet la première sur le chemin du doute. Elle peut être « latente », on l'a vu, chez le nourrisson par exemple. Mais dès lors que la conscience surgit, qu'elle tourne le regard sur la pensée et l'existence, elle reconnaît aussitôt leur caractère originaire. On comprend en passant pourquoi l'attention est l'autre mot pour ce genre de connaissance : elle met en lumière, ce qui sous-entend que cette connaissance lui préexistait mais demeurait dans l'ombre. L'attention est la porte d'entrée de l'évidence. L'évidence est la marque de reconnaissance de quelque chose qui est toujours déjà là. Il y a surgissement dans une continuité. Le surgissement c'est la conscience, et la conscience de son être en même temps, la continuité, c'est celle de la pensée qui n'avait pas encore tourné l'attention sur elle-même, divertie qu'elle était par le spectacle du monde. Schaeffer joue donc avec les mots lorsqu'il dénonce ce présupposé d'une connaissance qui n'a pas été soumise au doute. Et pourtant, elle l'a bien été, par l'hypothèse du malin génie. La « connaissance de la nature de l'existence » n'a aucune commune mesure avec la connaissance des idées, ou la connaissance des choses. Elle est expérience, il n'y a pas un sujet de connaissance et un objet connu, il y a identité de la connaissance et de son objet, identité du sujet et de l'objet au moment même où il fait l'expérience de son être. C'est à ce moment là que le sujet sait qu'il a toujours connu l'existence et la pensée, même s'il n'y avait pas porté son attention. Ce savoir du « toujours », traduit par « si naturel », montre bien la complexité de la conscience chez Descartes en tant qu'elle fonde, mais aussi apporte une première solution au problème de la continuité identitaire du je : la conscience est une question d'éclairage. Je sais depuis toujours que je pense et que j'existe même si ce savoir est obscurci. Autrement dit, on n'a pas ici besoin d'user du couple latent/patent, mais seulement de s'en tenir à l'analyse, radicalisée par le doute. L'analyse purifie et éclaire, ce qui était confusément toujours déjà là. Le texte que nous venons de citer a précisément pour but de

montrer la différence de nature entre l'existence, la pensée et les autres idées. Le « naturel », c'est la continuité de l'identité du sujet. Le cogito, c'est le surgissement de la conscience de cette continuité. Le saut qui distingue le naturel de la conscience du naturel est précisément l'abîme qui sépare la science de l'être. C'est cet abîme que le courant naturaliste, déjà du temps de Descartes, veut combler. Mais un abîme ne se comble pas.

Par ailleurs, la première Méditation a mis en œuvre un doute contre nature, dont le but était précisément de traquer tout ce qui pouvait relever de la certitude naturelle, à savoir celle des mathématiques que même l'hypothèse du rêve n'était pas à même de contrecarrer. C'est bien que le doute a mis en échec tout ce qui pouvait sembler « naturel » par l'élévation au doute métaphysique, lequel révèle par la possibilité même de sa formulation cette liberté de négation sur fond d'infini de l'être. L'existence de la pensée résiste au doute métaphysique. Si Descartes parle dans les *Réponses aux secondes Objections* d'une connaissance naturelle de l'existence et de la pensée, il faut accepter que ce « naturelle » n'a pas le même statut que les évidences naturelles du *Discours* que le doute naturel lui aussi met en cause. Car ces connaissances naturelles sont issues du doute métaphysique qui n'a donc rien de naturel, et qui a pour fonction de les fonder tout en les découvrant en tant que fondement. Le fondement ici a valeur d'éclaircissement ou de mise en lumière, d'une connaissance sans doute naturelle, mais qui a eu besoin du doute contre nature pour venir au jour.

Schaeffer part de la clôture de la conscience pour invalider la possibilité de déduire à partir du cogito les opérations logiques : « ...il semblerait bien que la validité du principe d'implication, et plus généralement des opérateurs logiques, soit présupposée, puisqu'elle ne saurait être co-expérimentée avec le *cogito* restreint. » Il va de soi que le cogito découvert à l'issue du doute hyperbolique ne garantit pas les opérateurs logiques, ni les essences naturelles. Dès lors, Schaeffer ne croit pas si bien dire tandis qu'il poursuit : « Mais ceci signifie que la conscience, loin d'être cognitivement close sur elle-même comme l'exigerait le rôle fondateur du *cogito*, est sous la dépendance de compétences mentales qui fonctionnent comme des règles constituantes », ce qui selon lui remet en cause la prétention du *cogito* à fonctionner comme principe originaire absolument non-présuppositionnel de toute connaissance. C'est là dénier aux *Méditations* et au doute hyperbolique toute signification et toute efficacité. Encore une fois, Schaeffer est lui-même prisonnier d'un cercle, celui des naturalistes ou des positivistes, qui ne peuvent concevoir le saut entre doute naturel et doute hyperbolique, entre les vérités essentielles et l'infini qui les fonde. Car le *cogito* n'est pas à même en effet de fonder à lui seul ces vérités éternelles, pas plus que les opérateurs logiques

qui relèvent de la structure même de son entendement (et notamment la règle générale), qui déploient dans le temps les relations entre les essences mathématiques. C'est bien là l'originalité de Descartes que de montrer l'insuffisance fondatrice du cogito, ou l'insuffisance ontologique des sciences, puisque seule la preuve de l'existence de Dieu permettra de garantir la véracité des essences ainsi que leur existence. On doit bien sortir de la clôture du cogito pour fonder les vérités ou les évidences dernières de l'entendement. Le cogito ne peut pas à lui-même fonder sa propre rationalité. Et c'est à ce niveau de la démonstration que l'affirmation cartésienne des degrés dans l'évidence est nécessaire : en effet, ce qui garantit l'évidence des idées claires et distinctes est bien une autre évidence. Or on échappe à la menace du cercle, dans la mesure où cette autre évidence appartient à un registre autre : c'est une évidence métaphysique, qui fonde l'évidence naturelle<sup>562</sup>. Schaeffer ignore résolument la distinction des deux plans quand il écrit : « Mais qu'est-ce qui fonde la validité de ce critère ? Cela ne peut pas à son tour être une évidence, puisque dans ce cas on se trouverait pris dans un cercle vicieux. » La distinction entre ces deux évidences est d'expérience, aussi toute analyse externaliste comme celle de Schaeffer ne peut-elle qu'en réduire la différence. Sur ce point, nous prenons le parti d'Alquié contre Guérout : « le cartésianisme est, selon lui, la philosophie non pas de l'évidence, mais des évidences. »<sup>563</sup> De fait, la philosophie cartésienne va d'évidences en évidences, le préjugé naturel donnant lieu à des évidences fausses qui se dépassent au profit d'évidences vraies. Par définition, l'évidence a un caractère subjectif. Le critère de distinction sera l'évidence première du je pense, mais elle est elle-même suspendue à l'existence de Dieu dont l'évidence est d'ordre ontologique. Ainsi, conclut Alquié, les évidences mathématiques ne pourront reposer que sur des évidences ontologiques. Ce qui revient à dire que l'évidence scientifique ne tient sa qualité de vérité que sur fond d'être. Autrement, elle serait une évidence appartenant en son plan, et insuffisante en elle-même.<sup>564</sup> Une autofondation qui renverrait au cercle. Or la validité des sciences, au contraire de la réduction kantienne qui la fait reposer sur la structure même de notre entendement, est chez Descartes uniquement fondée sur l'Être qui est expérimenté. La limite de notre esprit ne se

---

<sup>562</sup> Alquié répond remarquablement à l'argument naturaliste : « Mais nul ne sut mieux que lui [Descartes] que la science est doublement limitée, par l'Être qui fonde ses vérités et par l'être qui en prend conscience, et donc que ni Dieu ni l'homme ne peuvent, par la science, être connus à titre d'objets. » *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p. 212.

<sup>564</sup> Alquié, *la découverte métaphysique de l'homme*, p. 170-171

saisit en vérité que sur fond d'une positivité qui la fonde, mais qui permet aussi de la saisir<sup>565</sup>. Comment fonder des sciences sur une limite, comment entendre une limite, si l'on n'entend pas la positivité qui permet de penser la limite ? Descartes se déplace des essences vers l'être, sans quoi les essences représenteraient en effet la limitation universelle de nos esprits ainsi nivelés, mais ne permettraient pas de faire ce retour sur l'esprit qui n'est possible que parce que lui-même a entrepris la démarche réductionniste. Et s'il a entrepris cette démarche réductionniste, c'est parce qu'il néantise sur fond d'être, c'est parce qu'il est lui-même être, et qu'à ce titre il peut introduire du néant. Ce n'est pas sa limite qui fonde les sciences, c'est son être et son accès à l'être infini qui fonde la limite.

Ainsi, Alquié note que Descartes a lui-même parlé de degrés d'évidence<sup>566</sup> : les vérités métaphysiques sont plus évidentes que les autres (et cela n'est pas qu'une question d'attention) : « Au moins pensé-je, écrit-il dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie »<sup>567</sup>, et dans la lettre au même Mersenne du 25 novembre 1630 : « J'ose bien me vanter d'en avoir trouvé une [démonstration] qui me

---

<sup>565</sup> *ibid*

<sup>566</sup> Ce que conteste Guérout, mais à notre sens il a tort.

<sup>567</sup> Notons que J.M. Beyssade, lui aussi identifie les niveaux d'évidence. Il cite cette même Lettre à Mersenne du 15 avril 1630 (A.T. I, 144) « On peut démontrer les vérités métaphysiques d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de géométrie », pour remettre en cause cette hiérarchisation : « Comment parler de hiérarchisation, voire opposer divers types d'évidence, si l'évidence cartésienne est ainsi ce dont l'ombre d'un doute ne saurait ternir l'éclat ? (...) L'inégalité que Descartes maintient entre les évidences dépend, selon les cas, de deux causes tout à fait différentes : elle tient ou bien à la nature de cet acte, ou bien au nombre des maillons antérieurs. (...) Mais l'enchaînement géométrique des raisons est exemplaire parce qu'il repose sur une pure intellection à laquelle souvent nulle image n'est adéquate ; la métaphysique commence par une vérité dont la nécessité n'excède point notre connaissance, *Je pense donc je suis*, et, même quand elle porte sur Dieu, pour conclure, par exemple, selon le principe de contradiction, de son essence à son existence et à sa véracité, elle reste « cette connaissance finie et accommodée à la petite capacité de nos esprits » (*Réponses aux Premières Objections*, A.T., VII, 114, IX, 90). Une même règle les rassemble, sous le signe du clair et du distinct. Si donc la métaphysique est plus évidente que la géométrie, c'est seulement parce qu'elle est en droit première dans l'ordre de la connaissance intellectuelle : la pratique du doute hyperbolique empêcherait le mathématicien de fournir aucune démonstration, elle a fourni au métaphysicien occasion de découvrir les siennes. » Et de conclure : « Mais il faut toujours revenir là, l'évidence métaphysique n'est pas d'une autre espèce que l'évidence géométrique : il s'agit dans les deux cas de lumière naturelle, de l'intuition d'un esprit pur et attentif, d'intellection. » *Philosophie première de Descartes, op. cit.*, p. 11-12. Or il nous semble, et en cela, nous l'avons dit, nous suivons l'interprétation d'Alquié, que ces évidences ne peuvent être mises sur le même plan : l'évidence d'existence n'est pas la même que l'évidence de principes premiers, en tant que l'expérience en est différente.

satisfait entièrement, et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie. » Il y a donc non seulement un ordre d'apparition des évidences, pour reprendre l'expression de Gouhier<sup>568</sup>, mais aussi une hiérarchie des évidences, pour reprendre cette fois une expression d'Alquié. Ainsi l'idée de Dieu et l'idée de moi sont plus évidentes que l'idée du triangle, et c'est pourquoi la métaphysique est la seule à même de fonder : elle « se libère du doute par ses propres moyens » écrit M. Gilson, « ce que la mathématique ne peut pas faire. »<sup>569</sup> La mathématique et la science en général n'appartiennent qu'à un même plan, et ne se reconnaissent qu'à un même type d'évidence. Dès lors, si le doute reste sur ce même plan, il ne peut nous libérer du divertissement scientifique et pourquoi pas scientifique. En revanche, l'évidence mathématique ne peut résister au doute métaphysique, tout simplement parce qu'elle ne répond pas d'elle-même. La norme de l'évidence, c'est l'Être, seul lui-même peut répondre de lui-même, et par là des autres évidences : la norme de l'évidence, c'est l'épreuve de l'évidence, or il n'y a pas d'évidence de l'évidence, il y a une immédiation de l'évidence : l'immédiation, c'est l'indice de l'être qu'on a aussi appelé expérience métaphysique ou existence.

Là dessus, nous avons à préciser un point essentiel : « l'expérience métaphysique » se décline en effet selon deux voies. Il faut pouvoir distinguer l'expérience fulgurante et instantanée du cogito qui donne le modèle de l'évidence, de l'être du cogito qui s'expérimente dans la durée : tout le paradoxe est là. L'expérience de l'être, à travers l'évidence, n'est pas tout à fait l'expérience de l'être que propose la méditation : car dans celle-ci, l'être s'expérimente au sens où l'être du sujet se cherche et se transforme, comme nous l'avons vu dans le dialogue avec Foucault. Mais s'il s'expérimente, c'est aussi précisément qu'il n'est pas incessamment dans l'évidence : il en joue, il la cherche, il se transforme pour l'accueillir. Nous avons donc à faire à deux manières de parler de l'être : l'être en tant que pointe, que surgissement, qu'excès, qui donne lieu à une évidence dans l'expérience de l'instant, et l'être qui se déploie et se temporalise dans l'expérience de la méditation. Rencontrer l'existence à travers l'expérience du cogito, *je pense je suis*, dans un acte d'auto-référencement, permet de faire du cogito le premier fondement puisqu'il n'a besoin de rien d'autre, pour se sentir exister, qu'être en acte. Et certes, il y a auto-référencement, forme de performativité, qui est, nous l'avons dit, le paradigme de l'évidence : le *cogito*, point qui s'auto-référence. La vérité mathématique ne se soutient pas elle-même, ne peut pas résister à l'argument sceptique de la

---

<sup>568</sup> Henri Gouhier, *Essai sur Descartes*, Vrin, 1937, p. 145

<sup>569</sup> Etienne Gilson, René Descartes, *Discours de la Méthode, texte et commentaire*, par Etienne Gilson, Vrin, 1925, p. 354

régression à l'infini puisque pour la fonder, elle a besoin d'une vérité extérieure, ce qui fait qu'elle peut être fausse, qu'elle entre dans la dichotomie du vrai et du faux, ne s'atteste pas elle-même et donc ne résiste pas au doute érigé comme méthode. L'évidence métaphysique est un fait, et en cela elle échappe à la dichotomie de la vérité et de l'erreur, et par là même au doute méthodique. En ce sens donc, et du seul point de vue de l'évidence comme modèle du vrai, l'être atteint, l'être connu ou rencontré dans la fulgurance, est celui de la pensée en tant qu'elle existe, et non celui de la pensée en tant qu'elle se déploie. Mais nous avons vu aussi que la pensée, en plus d'être auto-référente, pouvait s'auto-affecter : ainsi passe-t-on de cette expérience instantanée et fulgurante de l'être, à l'être en tant qu'épaisseur métaphysique ; ou de l'expérience du « il y a » indépendamment de « ce qu'il y a », au « il y a » qui se temporalise comme expérience métaphysique. Ce qui nous permet d'aller plus loin : l'être est ce que je rencontre comme facticité ; il y a un fait de l'être dont je ne peux rendre compte, aussi doit-on déplacer l'auto-référencement, vers un référencement de la pensée sur l'être qui la déborde, en tant que la pensée est un mode de l'être, un mode en acte, mais que cette pensée à travers une idée qu'elle produit sans la causer, se révèle dans sa finitude, et révèle de ce fait une transcendance, l'être auquel elle s'adosse : Dieu. Autrement dit, il n'y a pas d'être s'il n'y a pas de sujet qui en fait l'expérience, du moins ne peut-on en parler. Mais il n'y a pas de sujet, s'il n'y a pas d'être, cette fois au sens de l'être infini de Dieu, c'est le « cercle » métaphysique que dévoilent les *Méditations*, cercle qui ne l'est que pour l'entendement assujéti à ses raisons, et que l'expérience permet de briser. Aussi le doute métaphysique parvient à remonter au fondement, comme il permet de douter de l'évidence mathématique, et donc de la fonder à terme. Les deux plans demeurent séparés, celui de la science et celui de l'être, les évidences n'auront donc aucune commune mesure, même si l'une fonde l'autre. L'esprit parce qu'il peut accéder à l'être sauve la science dont il est aussi le garant. Aussi concluons-nous qu'il n'y a pas tant auto-fondation, qu'il y a ouverture sur l'être. Si l'on peut en quelques sortes dire que le cogito se soutient lui-même hors de toute référencialité à l'ontologie, c'est dans la pointe de l'évidence en tant que modélisation de la norme du vrai, mais si l'on se déplace, ce que l'évidence nous livre, en dehors d'elle-même, c'est bien l'être du sujet en tant qu'il « lui semble », en tant que cela ouvre le champ de son immanence, et en tant que cette immanence est l'expérience de soi-même : dire que l'évidence nous livre l'être du sujet, ce n'est évidemment pas en tant qu'elle nous permet de le connaître, car ce que nous appelons être est précisément ce que nous expérimentons, et non ce que nous connaissons. Et c'est bien là qu'intervient à nouveau la différence entre l'évidence métaphysique et l'évidence

mathématique : l'évidence métaphysique ouvre, l'évidence mathématique se referme sur elle-même.

Dès lors qu'on adopte le point de départ naturaliste, on s'interdit de penser la distinction entre une évidence métaphysique et une évidence scientifique, et puisque l'on se situe sur le seul terrain de la science, il devient facile de rabattre toutes les démonstrations sur cet horizon sans fin et sans relief, et dès lors d'en manquer la spécificité, afin de donner encore et toujours, raison à la science. Le point de vue de la science ne peut sortir de lui-même, c'est la raison pour laquelle il lui est impossible d'atteindre l'être. Il faut pour cela accepter la discontinuité dont seule l'expérience métaphysique répond.

L'argument d'une méthode qui précéderait la fondation métaphysique relève du même préjugé de départ : certains critiques condamnent Descartes pour avoir fait intervenir des outils cognitifs non dérivés du *cogito* comme les quatre principes méthodologiques (évidence, division analytique, progression du simple au complexe, dénombrement). C'est bien mettre sur le même plan la science et son fondement, mais aussi partir du principe que le fondement doit aussi être le point de départ temporel : la méthode précède en effet le fondement, de même que la méthode est mise en œuvre dans les *Méditations* avant même d'être fondée. Mais c'est là la clé du cartésianisme qui dans le cercle découvre des raisons qui le transcendent et en retour le fondent : tel est le principe même des *Méditations* qui fondent l'ordre des raisons en les déroulant, et en découvrant en certaines d'entre elles, une transcendance à même de fonder la chaîne en retour. Si l'on ignore la discontinuité entre la chaîne des raisons et la transcendance de certaines d'entre elles, si l'on ignore volontairement les deux plans (parce qu'on se situe en l'un d'eux, en l'occurrence celui qui ne tient pas en lui-même sa raison ontologique), il est en effet impossible d'accorder à Descartes une validité quelconque à sa démonstration. Or Schaeffer est en quelque sorte un représentant tout à fait honorable du contre-courant cartésien qui veut annuler « l'exception humaine », au profit d'un plan scientifique identique à lui-même sur fond duquel interroger, explorer et dès lors réduire l'homme. Chose précisément contre quoi Descartes nous avait mis en garde.

### **A.1.3. Conséquence, élargissement de perspective : La tentation du déterminisme et la prétention totalitariste du discours scientifique.**



Que tout soit d'une manière ou d'une autre déterminé, c'est le présupposé des sciences dures, mais aussi des sciences humaines. C'est le présupposé des sciences en général, sans quoi elles ne seraient pas science. S'il n'y a pas de lois qui régissent la matière, le comportement économique des hommes, leur psychisme, qu'en dire ? Faire de la poésie ? Pourquoi pas ? Mais sans récurrence, il n'y a pas de science, sans mécanisme, un rapport de cause à effet, il n'y a pas de discours scientifique. Une cause explique un effet ; parfois une série de causes expliquent un effet. Expliquer. Tel est le credo de la science, qui s'aventure même dans le cerveau, postulant y découvrir les lois de l'esprit.

C'est pourquoi la science est le premier pas vers la philosophie, ou plutôt, l'esprit scientifique a à voir avec le besoin de comprendre. Mais le malentendu s'installe à la racine. C'est que comprendre n'est pas expliquer. La science n'expliquera jamais que le domaine qu'elle investit, un champ du monde, un lieu d'interprétation ; et si avancée soit-elle, elle n'en découvrira jamais la raison, de la même manière qu'elle ne peut se retourner sur elle-même avec ses propres outils pour expliquer le lieu d'où elle part : le lieu du discours. La science peut bien tenir un propos sur l'infini, comment pourrait-elle le comprendre ? La science peut schématiser, algébriser, interpréter en son langage propre, et créer une efficience, cette efficience ne sera que technique, on apprendra à construire des armes toujours plus puissantes et à découvrir des planètes, on apprendra à préserver l'ozone, à dériver des fleuves, à cloner des fœtus, tout cela ne sera toujours que technique. Le divorce a été consommé, et cela n'est pas d'hier. Le XXème siècle est celui de la technique, le XIX avait déjà ouvert la voie, se fondant sur une *épistémé* née du XVIIè : la technique, cette formidable excroissance de la main de l'homme, qui outrepassa ses limites grâce à celles, sans fin de l'esprit. Mais il ne fait qu'agrandir sa maison. Ses salles de bain y sont toujours plus luxueuses et modernes, sa vie s'allonge et s'adoucit, tout s'inscrit dans une augmentation de la quantité, et le discours moderne, dont Foucault et d'autres prétendent qu'il est né de Descartes, est celui du calcul : ainsi des économistes, ainsi des financiers, ainsi des populations paupérisées qui cherchent l'eldorado en traversant des frontières d'eau qui sont autant de cimetières. La maison grandit mais n'est plus habitable. La vie s'allonge mais n'est plus vécue. L'espace lui-même gagne du terrain, l'humanité s'agrandit, mais elle se disloque. Gagner du terrain, comme dans une guerre coloniale, c'est l'objectif des scientifiques en tous genres, gagner du terrain sur l'ignorance. Et cela est bon, et beau. Nul ne saurait faire le procès du progrès scientifique, sinon quelques mauvais coucheurs. Le seul procès à faire n'est pas du côté des sciences en

tant que telles, mais du monisme scientifique dans lequel nous vivons. La science est devenue le discours sur l'être, entre temps, l'être s'est absenté.

Cette lecture rejoint celle que nous livre Michel Henry dans son introduction à la *Généalogie de la psychanalyse*<sup>570</sup>, intitulée « un héritier tardif » : il aperçoit chez Descartes, la première apparition de la « conscience », dans la définition qui est la sienne, non pas celle d'une conscience morale, qui se rapporte à la façon de juger de l'homme et de sa dignité, à la façon d'évaluer sa place dans l'échelle des êtres et dans le cosmos. « Avec Descartes au contraire, le concept de conscience reçoit la signification ontologique radicale conformément à laquelle il désigne l'apparaître considéré pour lui-même, non pas quelque chose mais le principe de toute chose, la manifestation originelle en laquelle tout ce qui est susceptible d'exister parvient dans la condition de phénomène et ainsi d'être pour nous. »<sup>571</sup> Ainsi la découverte de la conscience fonde-t-elle la possibilité même de la phénoménalité, mais ne peut s'y réduire. Condition de l'apparaître, elle ne peut se manifester elle-même sous la forme de visibilité qu'elle a rendu possible. Or cette échappée hors du monde fut aussitôt recouverte par le discours de la science qu'elle fonde, *aussi*. « Seulement Descartes a introduit le concept de conscience à un degré de profondeur tel que sa portée première n'a pu être préservée ni véritablement aperçue, pas même lors de sa reprise par la phénoménologie contemporaine qui prétendait cependant lui donner son plein développement – pas même, ajouterons-nous, par Descartes lui-même. »<sup>572</sup> C'est bien cette dimension que nous voulons restituer, sans préjuger de savoir si Descartes l'a oubliée ou non, sans se mettre en quête de savoir si Descartes participe effectivement de cet oubli de l'être au moment même où il le découvre. Toujours est-il que pour Michel Henry, ce que Descartes a recherché « passionnément » ne s'obtient ni comme « l'ouverture d'un Ouvert octroyée par une Nature originelle », ni sous la forme des idées platoniciennes, ni à travers la représentation qui deviendra celle des Modernes (à partir de Descartes lui-même), mais précisément par leur rejet : ce que Descartes recherche, c'est précisément le « tout autre qu'elles », le tout autre de « l'ek-stasis », ce que dans la seconde Méditation, il appelait « l'âme ». Certes, le projet de fonder les sciences en leur donnant une assise certaine et en s'assurant de ses conditions, se superposèrent au projet initial. Ce qui selon Michel Henry, lecteur de Heidegger, détourna Descartes de ses buts véritables, et repoussa cette découverte dans l'oubli. Et si l'on suit la dérive historique qu'analyse Michel Henry, mais qui corrobore le procès de la philosophie de la conscience, cet oubli du Commencement conduisit cette même

---

<sup>570</sup> Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985

<sup>571</sup> *Ibid.* p. 6

<sup>572</sup> *Ibid.* p. 6

« philosophie de la conscience » dans une direction opposée, vers le monde et le savoir, vers une théorie transcendantale de la connaissance et de la science, et comme corrélat, vers la maîtrise des choses et l'univers de la technique. L'un des symptômes de cette dérive est la critique systématique que Kant alimente à l'endroit de l'âme cartésienne, « interdisant définitivement à l'homme de notre temps l'accès à ce qui constitue à la fois son être le plus intérieur et l'essence originelle de l'être en lui »<sup>573</sup> Kant se serait engouffré dans la brèche ouverte par Descartes d'une ontologie de la représentation, c'est-à-dire de l'expérience entendue comme le rapport d'un sujet à un objet en général. Or ce que propose Michel Henry, approfondissant ou éclairant l'ambivalence heideggerienne vis à vis de Descartes<sup>574</sup>, c'est de revenir à ce moment où l'essence originelle de l'être se dérobe au milieu de visibilité. Ce moment où la découverte de la conscience s'accompagne conjointement de la découverte de l'inconscient<sup>575</sup>, dans la mesure même où l'inconscient demeure irréductible au champ de la phénoménalité, source et fondement de toutes manifestations. Dès lors, à cet inconscient, il donne le nom problématique mais qui nous semble incontournable, de vie. Ce terme est bien celui de Henry et non de Heidegger, et c'est celui que nous cherchons à reprendre à notre compte, en tâchant de différencier les différents régimes, de la connaissance comme acte qui se résout en son résultat et de la vie de l'esprit, qui se déploie sous nos yeux dans les *Méditations*. « Dans une philosophie de la conscience, écrit-il, ou de la nature, qui réduit la phénoménalité à la transcendance d'un monde, l'inconscient est le nom de la vie ». Or cette vie est présente chez Descartes, recouverte certes par la visée scientifique, mais résistante

---

<sup>573</sup> *Ibid.* p. 7

<sup>574</sup> Heidegger expose sa critique de Descartes dans les § 6 et 10 de *Sein und Zeit*. Il s'agit pour lui de « désobstruer l'histoire de l'ontologie ». Heidegger dans le § 6 prétend que Kant seul est entré sur la voie d'un rapprochement entre la temporalité et l'interprétation de l'être, mais qu'il n'est pas allé jusqu'au bout à cause de Descartes : « Pour avoir repris la position ontologique de Descartes, Kant laisse passer l'occasion unique d'entreprendre une ontologie du *Dasein*. Cette négligence, qui va dans le sens de la tendance la plus typiquement cartésienne, est décisive. Avec le « *cogito sum* » Descartes prétend munir la philosophie d'un sol nouveau et assuré. Ce qu'il laisse cependant indéterminé dans ce commencement « radical », c'est le genre d'être de la *res cogitans*, plus précisément le *sens d'être du « sum »*. Il va donc travailler à extraire les sous-entendus ontologiques qui sont à la base du « *cogito sum* », et tâcher de prouver que, non seulement Descartes a laissé de côté la question de l'être, mais aussi pourquoi ce dernier en vint à l'idée que l'absolu « être certain » du *cogito* le dispensait de poser la question du sens d'être de cet étant. Néanmoins, Heidegger continuera de travailler sur Descartes, sa position va de ce fait évoluer. Sur la figure dans le parcours de Heidegger, cf. J.L. Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, PUF, 1989, ch. III, L'ego et le *Dasein*.

<sup>575</sup> Michel Henry, *op. cit.* p. 6 : « Quand donc le concept d'inconscient fit-il son apparition dans la pensée moderne ? *En même temps que celui de la conscience et comme son exacte conséquence.* »

néanmoins, sous le concept d' « âme ». Car c'est bien l'interprétation de l'être comme Vie, en tant que moment crucial de la culture moderne, qui nous offre la possibilité de faire retour à ce qu'Henry appelle le « Commencement » et sur lequel nous reviendrons. La vie est le socle et le sol de la pensée, en tant que telle elle ne peut se penser mais se vivre, et s'incarner dans l'action, l'affectivité, le corps, qui en sont les manifestations. Ce qui nous intéresse ici, c'est ce « tout autre de la représentation », qu'il n'est pas question de rabattre sur l'irreprésentable, ou le noumène. Cet autre de la représentation ne peut jamais être aperçu en elle, par définition. Cet autre de la représentation s'identifie à l'être lui-même : « N'est-ce point la vie elle-même en son invincible retrait du monde, en tant qu'elle se dérobe à la phénoménalité de l'extase où se meut toute pensée, qui égare celle-ci au point de la conduire à déclarer que tout ce qui ne se montre pas à elle ou n'est pas susceptible de le faire, tout ce qui ne vient jamais à nous dans l'ob-stance d'un ob-jet ou d'un « en face », n'est qu'Inconscient – le privé en soi du pouvoir de la manifestation »<sup>576</sup> Et en effet, la vie ne cesse de s'éprouver soi-même, mais ne peut se poser ou s'ek-stasier, s'objectiver dans un monde ordonné par la pensée. La vie est au fondement de la pensée mais ne se laisse voir, ne peut apparaître dans le champ du monde, dans le champ de la pensée, puisqu'elle en est le fondement invisible. Et cette vie, nous l'appelons l'être ; le Commencement, la pointe, l'excès<sup>577</sup> hors du tout qui jamais ne pourra s'y réduire, et de ce fait être ressaisi par ce qu'il fonde. Si nous sommes en quête de cet être qui ne peut se manifester – si tant est que le verbe *manifestar* ait ici quelque sens – que dans l'expérience, il nous faut reconnaître que c'est pourtant la science qui a pris le dessus en tant que discours totalitaire : le schéma explicatif scientifique a « reconquis ses droits », écrit Michel Henry, et il nous livre cette conclusion que nous reprenons à notre compte, et englobe l'histoire de la philosophie en tant qu'oubli de l'être, à partir de Descartes : « La vie que nous vivons n'est qu'un effet de ce que nous ignorons. A la connaissance, à la science de nous délivrer, progressivement, de cette illusion que nous sommes : éternelle pensée de l'Occident ! »<sup>578</sup>

Si nous souscrivons à cette lecture, nous nous inscrivons pourtant en faux, lorsqu'il s'agit d'affirmer que Descartes a lui-même recouvert la cruciale découverte qu'il avait pourtant rendu possible par le doute ou pour reprendre la terminologie phénoménologique, par

---

<sup>576</sup> *Ibid.* p. 13-14

<sup>577</sup> ces deux termes sont ceux de Derrida. Ils pourraient induire en erreur en privilégiant l'instantanéité ou la non temporalité de cette pointe : or nous cherchons à montrer depuis le début de cette thèse qu'il y a une temporalisation propre à cette pointe, ce qui permet de reconnecter le cogito à la pensée en train de se faire et de se transformer.

<sup>578</sup> *ibid.* p. 11

l'*epochè*. N'est-ce pas d'ailleurs une tendance des commentateurs que de réinscrire la démarche cartésienne dans des finalités qui lui sont extérieures, polémiques, scientifiques ? A cet égard, nous faisons écho à l'interprétation d'Alquié qui reproche à Gilson d'avoir expliqué la genèse de la première Méditation par ces motifs, et d'y voir « un succédané d'une physique défaillante » (défaillante parce que non publiée) « qui eût démontré mieux que quoi que ce soit la vanité des connaissances sensibles », et qui ne vit dans ce texte qu'une « machine de guerre dirigée contre les formes substantielles »<sup>579</sup>. Ce à quoi Alquié répond : « des formes substantielles, la Méditation première ne dit pas un mot, alors qu'elle déclare fort explicitement que, pensée par rapport à l'Être, toute essence mathématique est incertaine. Le doute rencontrant, en son progrès, la science même de Descartes, l'atteint et le dépasse comme il avait fait du sensible. Sa démarche est donc absolument autonome, elle n'est point conduite par un souci de justification, mais par la pure exigence d'une pensée qui, en quête de l'Être, qu'elle ne saurait découvrir en nul objet, ne s'arrêtera que devant l'évidence de l'Infini. »<sup>580</sup> La philosophie cartésienne s'enracine dans une volonté qui éprouve toute chose à la mesure de l'Être, et qui de ce fait rend caduque la prétention de la science à avoir le dernier mot. Comme le dit Alquié, Descartes, à la fin de la première Méditation, manifestait l'effort qu'exige la métaphysique pour lutter contre « le sommeil de la connaissance objective » : sommeil dogmatique que représente la science, et qui constitue l'obstacle non plus épistémologique puisqu'il s'inscrit lui encore dans le champ de la science, mais obstacle à la métaphysique, constitutif de la conscience naturelle. La prétention de la science est l'obstacle à la découverte métaphysique de l'Être.

C'est à notre sens *cette* lecture de Descartes qui aurait dû interdire cette dérive historique et scientiste : la découverte métaphysique est un cran d'arrêt au tout représentationnel et à la réduction scientifique du monde. Descartes nous met en garde. Ce scientifique s'est tourné vers l'être par la reconnaissance du manque ontologique de la science.

Ce qui n'invalide en rien l'effective dérive historique et philosophique vers le schéma explicatif comme horizon ultime de la pensée. Il faut en effet reconnaître qu'il « est difficile de vivre à la fois sur plusieurs plans, et de penser en distinguant divers ordres de vérités. Il est plus difficile encore d'apercevoir cette séparation même comme constituant l'authentique

---

<sup>579</sup> Etienne Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, 1930, p. 184, cf. pp 184-190

<sup>580</sup> Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, p. 161-162

situation de l'homme. (...) Le Monde et l'Infini ne peuvent être connus que par l'homme, et distingués en ce que l'être de l'homme les sépare »<sup>581</sup> Certes, à condition de reconnaître cette séparation radicale, qui constitue la condition humaine, condition marquée par le tragique, la division, l'impossible unité et la finitude.

Cette ouverture sur l'être, pourquoi l'avons-nous refermée au moment même où la philosophie installait la possibilité d'une ère scientifique, à condition qu'elle s'en tienne à son espace propre qui est celui du discours et que ce discours ne prétende jamais se tenir sur l'être. Pourquoi nous sommes-nous privés de transcendance, quand le philosophe qui a mis à l'honneur la science moderne, avait averti en même temps que cette science ne garantissait en elle-même ni le vrai ni le faux, ni l'existence des choses dont elle s'occupait. Quand ce philosophe, René Descartes, dans ses recherches scientifiques en avait découvert la limite, une limite qui n'appartenait pas au terrain de la science, en lui-même illimité, mais une limite du terrain lui-même, puisqu'il ne se suffisait pas, qu'il était un champ parmi d'autres, un champ créé et non créateur, un discours parmi d'autres, qu'un autre champ avait pour charge de fonder. Terrain illimité en extension, mais terrain limité du fait qu'il n'était point le seul. La relation de la cause à l'effet est sans fin. Sauf à reconsidérer l'idée même de causalité : ce qui cause, ce qui produit, ce qui fait qu'une cause produit un effet. Ou si l'on veut, puisque c'est ainsi que la tradition l'entend, quelle est la cause première, celle qui contient toute la causalité, celle qui produit la chaîne ? La cause première n'appartient pas à la chaîne. Puisque c'est bien là qu'il faudra aller chercher pour trouver du sens. Or la causalité mécaniste est à ce point dénué de sens, chez Descartes, qu'il faut un créateur de chaque instant pour insuffler à la cause sa causalité, créateur lui-même découvert à travers le principe de causalité, mais d'une causalité ontologique : je ne peux avoir produit l'idée de Dieu, seul Dieu peut produire l'idée que j'ai de lui : la relation va de la substance à son mode, il s'agit bien là d'une causalité métaphysique. Mais le déplacement opéré change radicalement le sens de la causalité, puisqu'elle concerne le rapport de l'idée à son idéal, ou de la réalité objective de l'idée à sa réalité formelle. Autrement dit c'est bien dans le champ de l'immanence radicale, à travers l'analyse des idées, qu'on va trouver, et démontrer selon ce principe de causalité détourné pour définir un nouveau rapport entre l'idée et ce qu'elle représente, l'existence d'un être, qui ne soit pas moi, autrement dit une transcendance.

---

<sup>581</sup> *Ibid.* p. 135

Le neuroscientifique aura beau découvrir le gène de l'intelligence ou du bonheur dans le cerveau, son explication causale ne permettra jamais de rendre compte ni de l'intelligence ni du bonheur en tant qu'ils sont vécus, éprouvés, en tant qu'ils sont producteurs de sens.

Le sens ne peut devenir l'objet d'une science, ni être atteint par elle, il n'appartient pas à son champ, n'est réductible à aucune explication, fonde la science, elle ne l'atteint pas, il permet l'explication, il rend possible le désir d'explication, mais il surgit d'autre part. C'est de cet ailleurs que nous voulons parler, c'est cet ailleurs que Descartes a découvert, précisément dans sa séparation radicale avec l'ici et son horizon qui s'en tiendra toujours à l'horizontalité.

Descartes est celui qui va faire jaillir l'être du plan de la science, incertain de lui-même. Descartes est celui qui de l'incertitude qu'il rencontre, incertitude qui est déjà d'ordre existentiel, va rencontrer la transcendance, autrement dit l'existence ; Descartes est celui qui du plan de la vie incarnée de l'homme (et non de la « vie » de l'esprit, comme nous l'avons défini plus haut), va ouvrir la brèche de l'existence (cette fois en ce que la conscience de la vie nous fait accéder à son sens, et qu'une vie réfléchie, et de ce fait orientée en quête de l'être, une vie saisie du désir d'être, une vie qui ne s'en tient pas au régime du même et du déroulé horizontal d'une chaîne causale d'événements, est existence). Il ouvre la brèche, et il s'y engouffre. Descartes est celui qui va transformer sa vie en existence, tout en continuant de vivre. Celui qui va assumer le doute comme fondement de la science. Car la science est indexée au doute véritable, car la science, tant qu'elle croit être un discours sur l'être, est un discours qui pourra toujours être mis en doute. Car la science ne comblera jamais le doute, même si elle est exacte. L'exactitude ne peut rien contre l'angoisse. L'illimité de la science ne peut rien contre la finitude. La science ne peut rien contre la mort. Seule l'expérience métaphysique affronte la mort et donne sens à la vie puisque soudain elle est vécue, et sort de cette horizontalité mécanique à laquelle une biographie pourra la réduire<sup>582</sup>. Le temps linéaire est celui du monde, pas celui de l'homme, s'il ouvre cette brèche vers un infini entrevu. D'autres moyens peuvent y parvenir. La musique ou la poésie, qui se déroulent elles aussi dans le temps, mais le transcendent. Le *Discours de la méthode* et les *Méditations Métaphysiques* sont comme un concerto de Mozart, un impromptu de Chopin, linéaires dans

---

<sup>582</sup> Certes nous verrons qu'il peut y avoir une certaine manière d'appréhender la biographie qui échappe au déroulé linéaire de la relation de fait, et que l'écriture précisément est cet ajout de sens qui transforme la vie en existence.

leur temporalité, bouleversant toute temporalité dans leur fulgurance, mais acceptant leur condition d'émergence, cette même temporalité. C'est l'histoire même de la création : elle se fait dans le temps, mais elle est surgissement irréductible à sa propre temporalité.

Descartes fait de la philosophie, la déroule dans une temporalité qui est celle de sa vie, mais la philosophie d'un coup se fraye un autre chemin, et ressaisit cette vie dans un sens qu'aucune temporalité n'aurait su lui conférer.

Mais il n'est aucune contradiction chez Descartes, et s'il en demeure, c'est qu'il préfère ne pas sacrifier la cohérence au système : seule l'évidence dit le vrai, si deux évidences s'avéraient contraires, il faudrait s'en tenir à cette aporie, marque de notre finitude dont le projet du philosophe est de l'accepter. Et l'accepter, c'est déjà à son égard une forme de transcendance : la conscience de la transcendance, qui est un autre nom de la conscience de la finitude, contient en elle un rapport à la transcendance, rapport non explicable puisqu'il se fait entre deux termes incommensurables, relation de la non-relation, comme le dirait Lévinas : la transcendance, c'est ce qui échappe au régime du même, c'est ce qui échappe à la pensée puisqu'elle ne peut s'en emparer, c'est l'impensable, ou précisément l'autre de la pensée, ce qui met en échec la pensée en la limitant, mais qu'elle pense d'une certaine manière, Descartes dirait qu'elle connaît sans comprendre, nous l'avons vu ; la transcendance c'est l'altérité, autrement dit l'autre que la pensée, mais aussi l'autre que le temps, qui ne peut être appréhendé que dans le temps, mais qui donne au temps sa possibilité d'un renouveau et d'une transformation : s'il n'y avait point de transcendance, alors le dernier mot de l'esprit serait effectivement la science.

C'est en tout cas dans la prise de conscience de son imperfection, que Descartes va dégager peu à peu de cette expérience négative et réflexive, une positivité toute puissante qui était là, inconsciente, depuis le début, mais qui explose devant lui dans son aveuglante luminosité, et qui donne sens à ces déceptions renouvelées, à ce doute permanent, à cette limitation de soi qu'aucune science ne peut dépasser : ma limitation est nécessaire, elle me définit, elle fait elle aussi mon humanité, dans la mesure où je la sais, la pense, et la mets à distance par une possibilité d'infini – entrevue. La science repousse quelques limites, mais elle n'aura toujours à faire qu'à des limites. Ma limite au regard de l'infini n'est plus quantitative, elle est essentielle : ma limite est mon essence, entre être et néant, elle est précisément ce non lieu, cette impossible frontière entre deux positivités qui ne peuvent se rejoindre. Je suis cette réunion des antithétiques, je suis la substance qui en réunit deux incompatibles, je suis le lieu d'une unité impossible, toujours à conquérir, car telle est bien ma mission : cultiver le courage pour faire tenir ensemble.



Pourtant, Descartes fut dans sa jeunesse porté par l'enthousiasme d'une science universelle et d'un progrès à même de fonder la morale ainsi que d'accroître les capacités techniques indéfiniment. C'est qu'il n'avait pas encore saisi la différence entre l'universel et l'infini<sup>583</sup>. Ce sont sans doute ces deux catégories qui surgissent dans leur irréductible distance et distinction : l'universel de la raison, et le champ immense qui s'offre à la conquête de la science ; l'infini de l'être auquel la raison a accès non plus en tant que ce sujet conquérant, mais comme l'objet qu'elle est – créée elle aussi, au même titre que les autres objets, mais objet réfléchi, et dans cette réflexion l'infini est en œuvre. Dans la conscience fulgurante de son statut d'objet – *je suis, j'existe*, mais je ne saurais jamais intégralement et scientifiquement quel je suis, sinon que je pense, je m'aperçois que l'être m'est donné (je ne le produis pas), et que le cogito est un *fait* d'évidence : le fait fonde le droit, mais le fait révèle un autre fait, bien que j'en passe par une démonstration conformément à l'ordre des raisons, à savoir l'existence d'un être infini, et donc d'une transcendance que je ne peux penser, mais seulement « toucher » par la pensée ; cette rencontre avec l'altérité dit à la fois ma limite au moment même où elle me fait toucher l'infini.

L'universel sera la voie dans laquelle s'engouffreront la science, la politique, la morale, et une nouvelle anthropologie qui donnera lieu à un concept d'humanité. L'infini, ce n'est pas l'homme y compris dans son universalité, c'est la dimension qui le fait être, à laquelle il n'a qu'un accès restreint, qu'il ne peut pas comprendre et cette impossibilité vaut interdit, c'est l'au-delà de la raison, c'est la liberté. L'infini s'aperçoit dans l'existence, qui est la nouvelle

---

<sup>583</sup> Pourtant, déjà dans les *Regulae*, se profile le statut du modèle mathématique, qui n'est point impérialiste, mais se fait méthode sur fond de liberté. Il n'est donc pas besoin d'attendre les *Méditations* pour comprendre que l'expérience et la liberté sont les maîtres mots non seulement de la métaphysique, mais encore de la philosophie cartésienne, y compris lorsqu'elle semble ne s'intéresser qu'à la science. Comme l'écrit très justement Jean Laporte, dans l'ouvrage déjà cité, *Le rationalisme de Descartes*, p. 42 : « Cette méthode est inspirée des mathématiques, nullement asservie aux mathématiques » Descartes déclare lui-même, dans l'*Entretien avec Burman*, A.T., t. V, p. 176, que pour entendre sa philosophie, on n'a pas besoin d'être mathématicien : « ad ea autem quae auctor in Philosophia scripsit intelligenda, mathesi non opus est, nisi forte pauca quaedam in *Dioptrica*, quae mathematica sunt, excipias », sauf pour le Dioptrique. Et Laporte de conclure : « Les mathématiques n'en contiennent que l'« enveloppe ». Ce qu'on trouve dans l'enveloppe, ce sont les deux notions cardinales sur lesquelles s'appuie, à chaque progrès décisif, la pensée cartésienne : l'*évidence*, dont la géométrie ou l'algèbre fournissent des exemples, non le type exclusif, et qui s'applique à toute constatation « précise » d'un *donné* ; l'*attention*, prise comme cette orientation du regard mental qui préside à l'évidence, et qui consiste en des tendances naturelles susceptibles de s'ordonner, de se perfectionner et de se consolider en habitudes. Autrement dit : l'*expérience* et la *liberté*. »

expression de la transcendance à partir de Descartes, jusqu'à Lévinas qui la thématise comme telle<sup>584</sup>. Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes rencontre l'existence, mais il ne peut s'agir que d'une expérience, et non d'une connaissance. Et si l'on se penche plus avant sur les moteurs psychologiques qui le dirigent vers la recherche de la vérité, on décèle très vite ce sentiment d'inquiétude, certes propre à son temps, mais qu'il incarne - sans doute avec moins d'évidence que Pascal qui y ajoute la dimension du tragique - : néanmoins, Descartes est cet être inquiet, qui interroge son inquiétude et la transforme en aiguillon. C'est dans cette inquiétude primordiale, qu'on pourrait appeler, dans une terminologie contemporaine angoisse – ce sentiment par lequel on accède négativement à l'être, qu'il va d'une pierre deux coups trouver un fondement à la science et découvrir dans ce fondement ce plan inaccessible à la connaissance : l'être. Autrement dit, il va mener une expérimentation d'abord sur le plan de la connaissance de la désagrégation du réel, et accéder sur le plan de l'existence à cette angoisse en tant que vécue et expérimentée. Et ce mouvement sera la marque de la philosophie cartésienne : l'inquiétude le pousse à connaître, le cheminement de la connaissance passe par le doute à l'endroit de ce qui est connu, puis de la connaissance elle-même, c'est alors qu'elle se révèle non plus en tant qu'être. Le sujet mis en danger par l'inquiétude qu'il ne maîtrise pas va transformer cette inquiétude en outil de connaissance par un tour de force volontariste, mais la volonté toute puissante du sujet et infinie dira Descartes, butte contre la découverte de Dieu, et le sujet se révèle *objet* à ses propres yeux : tout à la fois *ens creatum*, et capacité d'auto-affection. Etre *objet*, c'est l'essence même de l'inquiétude. D'autant qu'il se révèle être objet contingent, puisque Dieu est comme un roi en son royaume, et qu'il a créé les vérités éternelles : la contingence est déclarée absolue, il n'y a pas de connivence possible entre la raison rationnelle et la raison de la raison. La raison rationnelle peut bien élargir son empire, elle sera toujours suspendue à sa contingence essentielle, elle qui a été créée ainsi mais l'aurait pu être autrement. Le sujet cartésien auquel on reproche sa toute puissance et sa responsabilité dans l'ère de la technique, est en réalité un objet contingent qui n'accédera jamais à sa raison, sinon dans l'expérience métaphysique de la finitude. Le sujet cartésien est déjà cet homme déchiré, qui sans renoncer à son pouvoir le sait essentiellement limité. Le sujet cartésien échappe au monde par une transcendance garantie par le cogito et l'expérience de l'infini, mais il est bien du monde, parce qu'il est créé.

Sujet, objet, Descartes a parfaitement saisi la structure duelle de ce qu'on appelle unilatéralement sujet, son statut entre le néant et l'infini, son pouvoir et sa dette, sa volonté,

---

<sup>584</sup> Cf. Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*.

son entendement, et son existence. Et c'est son rapport à la temporalité qui le dit sans doute le mieux.

## **A.2. La question de la folie et la folie comme question (comme mise en question)**

Si les naturalistes ont donc ignoré cette séparation des plans, ils posent néanmoins une question épineuse, qui nous contraint d'y répondre, avec l'appareil interprétatif que nous avons mis en place : il s'agit de la folie, comme altération, qui attaque le présupposé d'une continuité à soi, et dont ne semble pouvoir rendre compte le cogito, ni toute forme de mémoire de soi comme gage d'identité. Dans un premier temps, nous allons voir comment l'appareillage méthodologique va déterminer la manière d'aborder la question de la folie comme altération de soi. La question de la folie est toujours déjà pré-déterminée par un choix méthodologique qui s'ignore et qui répond déjà à la question, c'est ce qu'on voit chez Foucault comme chez les naturalistes. La question de la folie reste béante chez Descartes, mais elle est néanmoins posée (ce que nient Foucault et les naturalistes), dans toute son acuité, c'est-à-dire justement dans son impossibilité.

### **A.2.1. L'incapacité de Descartes à rendre compte de la folie : Foucault et les naturalistes**

*Nous allons voir qu'il existe une convergence entre Foucault et les naturalistes à partir de perspectives totalement différentes : convergence dans une même démarche qui consiste à « réduire » le cogito, que ce soit à l'histoire ou à la nature, en niant sa dimension « métaphysique ». Si l'un fait de la psychiatrie le paroxysme de l'enfermement et de la négation même de la folie en la constituant en objet, si les autres, à travers la revendication des sciences humaines, constituent le sujet en objet de recherches scientifiques, ils s'appuient tous sur l'argument de la folie pour rejeter le cogito cartésien.*

Il est remarquable que deux types d'analyse fort différentes, que sont celle de Foucault et celle des néo naturalistes, se mettent d'accord pour critiquer Descartes à travers l'argument de la folie : Descartes serait le philosophe qui empêche de penser la folie. Certes l'expression

de penser la folie est en soi une contradiction qu'a essayé de dépasser Foucault dans son *Histoire de la folie*. Derrida en a fait la critique du point de vue logique : le logos n'est-il pas toujours déjà une récupération de la folie dans le champ de la raison ? Il ne s'agit pas ici de revenir à la polémique<sup>585</sup>, mais de constater que l'argument de la folie sert aussi bien Foucault qu'un Schaeffer par exemple, qui adopte une posture résolument naturaliste, pour rendre compte des certaines pathologies. Pour Foucault, on l'a longuement vu à travers la lecture de *l'herméneutique du sujet*, Descartes est celui qui a posé la raison comme ligne de démarcation, et la vérité comme accessible à tous les esprits selon des procédures identiques et simples, sans transformation interne à l'être du sujet. Pour Schaeffer, ou pour Damasio<sup>586</sup>, qui a vulgarisé à travers ses ouvrages la relégation du cogito comme inapte à appréhender certaines maladies du sujet, la psychiatrie montre que la voie internaliste est sans issue, et qu'elle ne permet pas de rendre compte de certaines expériences de dépersonnalisation ou d'altérité inhérente au sujet lui-même. Seule l'observation *extérieure* peut décrire ce que le sujet dans son intériorité ignore. Deux positions opposées, donc, mais qui se rejoignent sur un point : le sujet cartésien ne peut pas être fou, sa philosophie ne peut rendre compte de la folie.

Les progrès de la médecine et notamment des neurosciences et de la psychiatrie sont, de l'avis de Damasio, la preuve de l'invalidation légitime du cogito. Schaeffer quant à lui en appelle aux différentes anosognosies, dont la manifestation principale est la non-reconnaissance d'un déficit corporel avéré, et qui s'observe dans de nombreuses pathologies comme la maladie d'Alzheimer<sup>587</sup> ou la schizophrénie. Ces anosognosies sont en général la

---

<sup>585</sup> Ce qui sera l'objet d'une partie ultérieure.

<sup>586</sup> Damasio, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, édition Odile Jacob, 1995 ; *Considération du rôle des émotions dans le raisonnement et la prise de décision à partir de l'étude du cas Phineas Gage* ; *Le sentiment de soi : corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999. Enquête sur les mécanisme de la conscience au travers de l'étude neuropsychologique de cas de patients présentant des troubles de conscience ; *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003

<sup>587</sup> S'agissant de la maladie d'Alzheimer, à titre de modélisation, on est en droit de remettre en cause le prisme tout-puissant de la psychiatrie, comme le fait Jean Maisondieu dans sa préface de *Mémoire, souvenirs, oublis* de Sigmund Freud, Edition Payot et Rivages, 2010. Cette remise en cause va dans le sens de Descartes : si Freud a découvert que l'homme pouvait *abuser* sa mémoire, on peut en suivant son sillage s'interroger sur l'origine de la perte de mémoire à l'âge vieillissant et poser l'hypothèse d'une cause psychique et non seulement physique, permettant d'expliquer ce phénomène. Or Alzheimer l'a emporté sur Freud dans la façon d'envisager le rapport à la mémoire : Alzheimer n'a acquis sa notoriété qu'à partir des années 1970-1980, bien après la mort de Freud qui eut lieu en 1939. Les experts ont en effet estimé qu'il n'était plus nécessaire « de maintenir une distinction entre démences séniles et préséniles dans la mesure où il s'était avéré au fil des années que les lésions mises en évidence par Alzheimer se retrouvaient aussi chez des déments plus âgés. Associée au préjugé

« manifestation d'un syndrome frontal, c'est-à-dire d'une lésion du cortex frontal »<sup>588</sup>. Or l'effet premier de ces pathologies est le « remodelage de l'identité personnelle, au niveau de la vie émotive tout autant qu'à celui de la faculté de raisonnement, qui toutes deux exhibent de nombreuses anomalies. »<sup>589</sup> L'important de la description nosographique est cette idée que le sujet « se vit comme n'étant plus lui-même. » Et Schaeffer de conclure que « dans le *cogito*

---

antérieur qui voulait que les personnes âgées fussent peu accessibles à l'approche psychanalytique, cette généralisation sur cet argument anatomo-pathologique a eu pour effet d'avaliser subrepticement la pertinence exclusive du modèle anatomo-clinique pour expliquer leurs troubles mnésiques » p. 21. Autrement dit, la description scientifique et externaliste l'a emporté sur l'analyse du sujet par lui-même à travers la médiation du psychanalyste. Cette médiation n'ayant aucun rapport avec le regard objectivant du scientifique ou du psychiatre. Ainsi Maisondieu explique-t-il comment Alzheimer est devenu La maladie de l'âge et du grand âge, et comment elle a vite été cataloguée comme une maladie du cerveau. Dès lors qu'arrivent les premières pertes de mémoire, au lieu de supposer la possibilité d'un conflit psychique inconscient (dont les manifestations sont décrites dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*), on vérifie que le cerveau ne commence pas à être atteint par un « processus génératif primaire ». Celui qu'Alzheimer a découvert, grâce au microscope, le même que Freud avait abandonné une vingtaine d'années auparavant. On pourrait ériger le microscope comme le paradigme de la séparation entre la psychiatrie et la psychanalyse, mais aussi entre la voie externaliste prônée les naturalistes, et la voie internaliste qui est celle de Descartes. Ainsi, il est impossible aujourd'hui d'échapper au modèle lésionnel ni à l'omniprésence de la menace d'Alzheimer. Autrement dit, si la mémoire des personnes âgées est altérée, ce serait uniquement parce que leur cerveau est altéré. Le symptôme perte de mémoire s'explique par ce « processus dégénératif primaire », mais on ne connaît pas les causes ultimes de cette maladie. Maisondieu, en freudien averti émet des hypothèses qu'on jugerait aujourd'hui fort iconoclastes : « Cependant, et quoi qu'il en soit de la nécessité d'établir précocement un diagnostic précis, rien ne devrait empêcher de se demander à propos des unes et des autres si elles ne sont pas troublées au fond d'elles-mêmes de savoir trop bien qu'elles vont vers une issue fatale maintenant qu'elles vieillissent. D'envisager l'hypothèse qu'elles voudraient oublier que leur vie va s'achever et que la mort les attend au bout du chemin sans échappatoire possible. N'est-ce pas aussi de savoir cela et de vouloir l'oublier qui peut faire souffrir leur mémoire ? Le refoulement n'a pas d'âge. Et tous les prétextes lui sont bons du moment qu'ils sont dérangeants. » p. 24 Ainsi confère-t-il du sens à la perte de mémoire, stratégie psychique pour oublier l'insupportable : « Leur oubli de ce qu'elles se proposaient de faire alors qu'elles savent qu'elles ne peuvent rien faire pour changer leur destin n'aurait-il pas quelque peu de sens ? » Ainsi les personnes âgées sont-elles scindées entre la peur de la maladie d'Alzheimer, l'angoisse de ne pas se souvenir, et l'angoisse de se souvenir que le passé est révolu : désir désespéré de maintenir le passé à bout de bras pour ne pas sombrer dans l'oubli, désir désespéré (mais inconscient) de sombrer dans l'oubli pour oublier le passé. Qu'Alzheimer l'ait emporté sur Freud prouve à son tour très clairement comment la tentation scientifique l'a emporté sur Descartes – autrement dit comment une croyance a pris la place d'une recherche de vérité et de fondement. La bataille qui oppose Alzheimer à Freud épouse le même mouvement que celle qui oppose Schaeffer à Descartes dans l'ouvrage auquel nous faisons référence.

<sup>588</sup> Schaeffer, *op. cit.* p. 85

<sup>589</sup> *Ibid*

de l'anosgnosique la conscience réflexive se surprend elle-même – se donne à elle-même – en situation de défaut d'autonomie et d'impossibilité d'autofondation. »<sup>590</sup>

Dans certaines expériences schizophréniques, le sujet n'est plus capable de reconnaître que les pensées qu'il a ont été produites par lui ; il en va de même pour les actions, le sujet pouvant les vivre comme n'étant pas produites par lui, et pourtant comme lui appartenant. C'est donc le sens de l'agentivité qui subirait un grave dysfonctionnement. Schaeffer s'appuie sur cette description pour montrer que le cogito élargi n'est d'aucun secours pour rendre compte de cette expérience : « Le *cogito* élargi n'est donc *pas* à l'abri du « malin génie », puisque le « Je pense » aurait toujours pu être inséré dans le « Moi » par un « autre », tout en étant expérimenté par le « Je ». »<sup>591</sup> On ne peut s'empêcher de songer, dans un tout autre contexte, à la critique nietzschéenne du cogito, qui étend le doute jusqu'au discours lui-même, accusant de *metalepsis* le cogito cartésien : autrement dit, le cogito serait un effet et non une cause première, ce que la rhétorique masque par cet effet de *Verstellung*, et de faire l'hypothèse d'un je multiple...là encore la question de « l'agentivité » est fortement mise en question, pour ne pas dire radicalement critiquée. Le discours généalogique et le discours scientifique se rejoignent dans leurs conclusions, qui mettent à mal l'identité du sujet.

La première réponse à apporter est introduite par Schaeffer lui-même afin de mieux l'invalider : le cogito pourrait tout aussi bien s'exprimer ainsi « *je* ne pense pas « je pense » », autrement dit le je reste inattaquable et irréductible dès lors qu'on distingue le moi du je, ou que l'on attribue la pensée au je et non au moi, ce qui permet d'expliquer que le je pourrait très bien attribuer sa propre pensée à quelqu'un d'autre – ce qui en soi ne ruine pas le principe du cogito. Mais, nous dit Schaeffer, « admettre cette possibilité-là reviendrait en fait à une autodestruction de la stratégie du *cogito*, qui n'a de sens que s'il peut y avoir un point de butée absolue. »<sup>592</sup>, sans quoi il faudrait introduire l'idée de méta-cogito et ouvrir la régression à l'infini.

Comment répondre à cette objection, qui reprend par ailleurs la critique contemporaine de Descartes formulée dans les *Objections* qui suivent les *Méditations* ? Il faut d'abord noter qu'elle se place à l'extérieur du cogito et relate une expérience qui n'est pas vécue, mais observée, autrement dit qui n'est pas vécue par celui qui l'observe. D'autre part, elle questionne le principe d'identité, qu'assure le cogito, mais pas le cogito lui-même, puisqu'on l'a vu, le je pense ou le je ne pense pas, ou le je ne parviens pas à ramener mes représentations

---

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>591</sup> Schaeffer p. 87

<sup>592</sup> *Ibid.*

à moi-même sont autant d'exemplifications du cogito. Le problème n'est pas ici celui de la pensée mais du je. Or dans le cogito, il importe peu de savoir d'où viennent les pensées du moment que je les produis, je sais que certaines sont causées par les choses extérieures, d'autres me sont données par Dieu : leur origine est diverse, mais j'en demeure le producteur. Il faut ici distinguer l'idée d'auctorialité de l'idée de production. Or toute la démonstration cartésienne tend à montrer que le cogito donne lieu à la première évidence métaphysique, mais ne peut garantir la validité de mes pensées. Si le cogito n'est pas à même de garantir la validité de mes pensées (et du point de vue de leur essence et du point de vue de leur existence), c'est bien qu'il n'en est pas l'origine absolue, et qu'il ne peut constituer ce que Schaeffer a appelé le point de butée. Le point de butée du cogito n'est pas un autre cogito, mais l'expérience de l'être. Ainsi, il peut bien y avoir des dysfonctionnements qui s'installent entre le je et le moi, mais ces dysfonctionnements, qui peuvent être localisés dans un endroit du cerveau, n'invalident en rien le cogito lui-même. Il est possible en revanche d'admettre que le cogito du fou ne peut fonder l'identité à soi. Mais le problème de la folie est à chercher du côté de la temporalité. La temporalité intermittente est une autre façon de dire la folie. Ne pas avoir la conscience de sa temporalité, ne pas pouvoir penser le temps de la pensée, sortir de cette temporalité pour sombrer dans une conscience intermittente, cela en effet empêche de se constituer en tant que moi. Par ailleurs, il est possible que le cogito du fou ne soit pas à même de fonder les sciences, de même que le fou ne peut pas se fonder en tant que sujet. Cela ne l'exclut pas de l'humanité, et c'est sans doute la démarche cartésienne qui permet de faire des fous et des enfants des hommes comme les autres, puisqu'il n'y a pas de degré dans l'humanité, même s'il y en a dans l'évidence et dans la liberté. Le fait que penser constitue l'humanité intègre les enfants (nous verrons ce point plus précisément dans la deuxième partie), et les fous : le « je pense » est gage d'humanité. Le « je pense mal » n'est pas discriminant de ce point de vue. Ce n'est pas parce que tout le monde ne peut accéder à la science que celle-ci n'est pas universelle. La possibilité du fou n'invalide pas le cogito comme première évidence : elle fonde la science quand celle-ci est possible, accessible. L'argument de la folie ne met pas en danger la science, c'est ce que Derrida a montré contre Foucault, puisque dans l'ordre des raisons, la folie était selon lui un argument pédagogique que le rêve généralise : c'est la perception sensible qui se trouve ébranlée, non la possibilité de la science.

En revanche, et là, Foucault a entièrement raison, la folie met en cause l'identité du je, (« Pour la folie, il en est autrement ; si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni

l'essentiel de la vérité, ce n'est pas parce que *telle chose*, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fausse ; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux pas être fou »<sup>593</sup>). Mais si l'identité du je est en cause, c'est en tant que le je est temps, et que la conscience doit pouvoir être une ressaisie de la temporalité : autrement dit la folie engage la temporalité de la pensée en tant qu'elle ne se peut ressaisir elle-même. Ici en effet, le Dieu parfaitement bon et non trompeur permet d'échapper au doute qui attaque l'esprit lui-même, c'est-à-dire le je comme premier fondement. Le fou ne remettrait pas en cause le cogito, mais le Dieu non trompeur, et redonnerait sa chance au Malin Génie – et de ce fait ruinerait l'édifice métaphysique de Descartes. Certains hommes sont trompés, au cœur même de leur esprit, au cœur même de leur subjectivité. En eux se trouveraient différents sujets incapables de communiquer entre eux : mais ces sujets ne sont-ils pas des moi constitués, à partir desquels on pourrait à chaque fois remonter au cogito. Ainsi, le problème n'est pas tant celui du cogito (chaque moi du schizophrène est fondé par un cogito), que celui de la mémoire (qu'est-ce qui relie chacun de ces moi ? La pensée demeure en son acte, mais ne se peut rattacher à un je identique à lui-même dans le temps. Il y a là en effet un problème de conscience, que seul le spectateur extérieur peut décrire. Ce sera là le sens même de la folie : elle ne peut se dire de l'intérieur, elle ne peut que se décrire. Dès lors, les seuls à mêmes de la décrire sont ceux qui ne sont pas fous, ceux dont le discours est fondé sur le cogito lui-même, ceux qui établissent les ruptures de conscience à l'aune de la leur : c'est-à-dire à l'aune de la continuité dont ils font l'épreuve et grâce à laquelle ils peuvent observer le phénomène de la folie, le décrire, peut-être le soigner. On retombe dans le cercle dénoncé chez Foucault : il n'y a pas de discours possible sur la folie à partir de la folie. Il n'y a de folie reconnue que du point de vue de la raison. Ce dérèglement de la conscience ne peut être observé que du point de vue de la conscience. La folie prouverait une fois de plus la fonction fondatrice du cogito, y compris dans les sciences humaines : la dépersonnalisation, les dysfonctionnements du sujet, l'altération de la conscience, en tant qu'ils ne peuvent se dire sinon dans un langage qui ne fait pas sens pour le sujet lui-même, ne sont identifiables que du point de vue du cogito. Le scientifique dira qu'ils sont identifiables par l'analyse de la matière (en l'occurrence les dysfonctionnements du cerveau), mais le scientifique ne peut fonder la causalité qui de ce dysfonctionnement matériel permettrait de conclure à une expérience subjective de laquelle il est radicalement coupé. Il

---

<sup>593</sup> Foucault, *Histoire de la folie*, Gallimard, 1976, p. 57, ou encore « Il (Derrida) a tort surtout de dire hâtivement que la question de droit ici posée concerne « la vérité des idées » ; alors que, les mots le disent clairement, elle concerne la qualification du sujet » in « Mon corps, ce papier, ce feu », *Dits et écrits*, I, éditions Gallimard, 1994, nouvelle édition 2001, p. 1122



peut décrire des parallélismes, comme le fera Descartes lui-même qui atteste qu'une altération physique du cerveau donne lieu à des altérations de la conscience. Mais il se garde bien de montrer un rapport de causalité direct entre l'altération de l'un et l'altération de l'autre, pour la simple raison que le dommage physique appartient à un autre plan que l'expérience subjective. On ne peut conclure d'une description externaliste à une altération de l'ordre de l'intime et donc de l'expérience : ne serait-ce que parce que la description est faite par un autre que celui qui se représente ou vit son altération. Le fou ne peut construire une théorie sur la folie. C'est ce que nous montre Descartes, et ce qu'ignorent résolument Schaeffer comme Foucault. La voie scientiste objective la folie, ce contre quoi s'érige Foucault, mais c'est en s'appuyant sur Descartes qu'on peut montrer en quoi il est impossible aussi bien qu'interdit, d'objectiver la folie. Au fond, la science ou le naturalisme comme l'entreprise foucauldienne se rejoignent dans leurs conséquences qui vont à l'encontre de leur point de départ – et ce précisément pour avoir mal interprété le cogito. Derrida s'en fait l'écho. « A aucun moment, écrit Derrida, la connaissance ne pourra (...) à elle seule dominer la folie et la maîtriser, c'est-à-dire l'objectiver. »<sup>594</sup> Pourquoi ?

L'acte du cogito ou la certitude d'exister échappent pour la première fois à la folie ; « mais outre qu'il ne s'agit plus là, pour la première fois, d'une connaissance objective et représentative, on ne peut plus dire à la lettre que le Cogito échappe à la folie parce qu'il se tiendrait hors de sa prise, ou parce que, comme le dit Foucault, « *moi* qui pense, je ne peux pas être fou », mais bien parce que dans son instant, dans son instance propre, l'acte du Cogito vaut *même si je suis fou, même si* ma pensée est folle de part en part. »<sup>595</sup> Le Cogito vaut même si je suis fou, car le sens du Cogito comme le sens de l'existence échappent à l'alternative d'une folie et d'une raison déterminée. La certitude du Cogito est atteinte « en la folie elle-même ». L'audace de Descartes est de faire retour vers un point originaire qui précède la partition entre raison et folie, « que je sois fou ou non, *Cogito, sum* »<sup>596</sup> La folie est, comme le dit Derrida avec toute la polysémie du mot, « un *cas* de la pensée », mais un cas parmi d'autres. La pensée elle ne peut être un cas parmi d'autres, parce qu'elle est à l'origine de tous les cas, que ce soit celui de la science ou que ce soit celui de la folie. Elle les précède par sa dimension ontologique : elle échappe à la totalité des discours parce qu'en son point de fuite se situe l'origine du sens. « Il est le point, écrit encore Derrida, où s'enracine le projet de penser la totalité en lui échappant. En lui échappant, c'est-à-dire en excédant la totalité, ce qui

---

<sup>594</sup> Derrida, « cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, point seuil 1967

<sup>595</sup> *Ibid*

<sup>596</sup> *Ibid.* p. 86

n'est possible – dans l'étant – que vers l'infini ou le néant : même si la totalité de ce que je pense est affectée de fausseté ou de folie, même si la totalité du monde n'existe pas, même si le non-sens a envahi la totalité du monde, y compris le contenu de ma pensée, je pense, je suis *pendant* que je pense »<sup>597</sup>, et d'ajouter en note à propos du terme utilisé « point » forcément métaphorique : « il s'agit moins d'un *point* que d'une originarité temporelle en général ». Le temps du je se déploie à partir du Cogito, et que ce temps soit intermittent, expression même de la folie, il s'enracine néanmoins en cette originarité temporelle. Et de conclure qu'il n'est pas d'humain « au sens de la factualité anthropologique » – version naturaliste, thèse de Schaeffer qui en est une figure, et dont on voit qu'il ne peut que manquer la dimension métaphysique de l'homme – mais au sens « métaphysique et démonique ». C'est en réduisant en soi l'homme naturel que le sujet peut se mesurer au Malin Génie ou au démon, et en ce sens ce Cogito, dans son moment inaugural est tout sauf rassurant. Ce qui pointe dans le doute et le Cogito cartésien, c'est un projet d'un excès vers le « Rien ou l'Infini », d'un excès « débordant la totalité de ce que l'on peut penser », « la totalité de l'étantité et du sens déterminés », « la totalité de l'histoire de fait »<sup>598</sup> : dès lors, et notre analyse rejoint ici complètement celle de Derrida, l'entreprise de l'enfermer dans une structure historique déterminée (comme veut le faire Foucault, mais aussi comme veulent le faire les naturalistes et néo positivistes), en manque forcément l'essentiel. Et Derrida radicalise la conclusion, car ce qui menace, c'est bien une « violence de style totalitaire et historiciste qui perd le sens et l'origine du sens »<sup>599</sup>. Une philosophie sans excès qui la fonde, sans origine située avant le sens, avant le discours déterminé mais aussi avant la folie, est une philosophie objectiviste, retombe dans le naturalisme ou le scientisme qui manque l'essence humaine en l'enfermant dans la seule région de l'étantité, rendant impossible toute fondation du discours. La violence, c'est faire rentrer l'hyperbole, l'excès dans le monde : la violence, c'est la réduction à l'intra-mondanéité, or cette violence, c'est ce qui « rend possibles toutes les camisoles de force ». Retour à l'envoyeur. Toute réduction de « l'exception humaine », pour reprendre l'expression de Schaeffer, de l'excès, de la source transcendante (au sens où elle échappe à l'étantité), ouvre la voie à l'objectivation de la folie. C'est donc la lecture de Descartes qui nous prémunirait contre le grand Renfermement. La violence, c'est la transgression de l'interdit cartésien. Si le cogito ne permet pas d'excéder la totalité, alors c'est la totalité qui a le dernier mot, or l'homme est un élément parmi d'autre de cette totalité, sans valeur propre, sans valeur

---

<sup>597</sup> *Ibid.* p. 86-87

<sup>598</sup> *Ibid.* p. 87

<sup>599</sup> *Ibid.* p. 88

excédante : cette pensée de la totalité a comme pendant ou comme penchant, le totalitarisme. L'erreur de lecture ne recèle pas non seulement un danger, la résolution d'ignorer cet excès n'est pas seulement une violence, elles sont le corrélat de l'audace cartésienne, elles sont la conséquence de la trop grande peur qu'inspire cette ouverture sur l'être. Ce n'est pas une simple marque d'inattention à la lettre cartésienne, c'est un déni. C'est une volonté de puissance. C'est un penchant *naturel* à l'homme comme au philosophe, et c'est bien contre cette *nature* que s'élève le doute hyperbolique.

### **A.2.2. L'argumentation de Derrida**

*Le cogito comme excès hors du tout, contre sa « réduction » historiciste et/ou naturaliste. La confrontation à la folie à travers l'argument du Malin Génie.*

Derrida, avant d'entrer dans le vif de sa propre argumentation, rend manifeste la structure de celle de Foucault dans les questions de méthodologie préalables qu'il formule au seuil de son analyse.

Ces questions de méthodologie constituent la critique en creux adressée à Foucault, et à tout projet historiciste, particulièrement en ce qui concerne l'histoire de la philosophie elle-même.

Son point de départ : les pages que Foucault consacre à Descartes au début du deuxième chapitre de *l'Histoire de la folie*. Il qualifie ce point de départ d'« infime », on peut aussi qualifier d'infime l'attention que Foucault porte à Descartes en terme de pages : mais en terme de symbole, ce passage sur la folie est considérable.

Point de départ apparemment infime, et qui pourtant selon Derrida recèle toute la philosophie foucauldienne : autrement dit contrer ces quelques pages de Foucault, c'est critiquer l'ensemble de l'œuvre. Ces pages seraient donc paradigmatiques des défauts de l'entreprise foucauldienne.

Hypothèse qu'avance Derrida : « En prétendant – à tort ou à raison, on en jugera – que le sens de tout le projet de Foucault peut se concentrer en ces quelques pages allusives et un peu énigmatiques, en prétendant que la lecture qui nous est ici proposée de Descartes et du Cogito cartésien, engage en sa problématique la totalité de cette *Histoire de la folie*, dans le sens de

son intention et les conditions de sa possibilité... ». <sup>600</sup> L'enjeu est donc de taille : parvenir à montrer le lien entre l'analyse foucauldienne du texte des *Méditations*, et l'ensemble de l'entreprise foucauldienne. 1<sup>ère</sup> étape de la démonstration. La 2<sup>ème</sup> étape étant de critiquer cette lecture de Foucault, et par conséquent, d'atteindre, par cette critique, l'ensemble de l'*Histoire de la folie*. Reprenons donc la méthode que se propose Derrida : démonstration en deux temps (qui seront mêlés, mais qu'il faudra dégager à l'intérieur de son texte en les mettant en regard du projet annoncé) :

- montrer en quoi la critique foucauldienne de Descartes est emblématique de l'*Histoire de la folie* (mais à quel niveau ? du point de vue de sa méthode ? De ses oublis ? De son parti pris ? De son impossibilité ? On est ici dans une discussion sur la structure même de la démonstration, nécessaire pour juger de la démonstration en elle-même).
- Montrer en quoi sa critique est légitime, en tant que telle : et si le point 1 est accepté, alors accepterons-nous d'étendre cette critique à l'ensemble de l'*Histoire de la folie* ?

Voici la méthodologie proposée. A ce titre, Derrida met bien en place une démonstration d'ordre quasi mathématique, qu'il devra suivre. Sort-on du commentaire, ou n'est-ce qu'une méthode interne au commentaire ?

Derrida annonce deux séries de questions par lesquelles il va tenter de relever le défi ainsi posé :

« *l'interprétation* qui nous est proposée de l'intention cartésienne se justifie-t-elle ? » Première question dans laquelle deux termes sont à relever : d'abord « *l'interprétation* », souligné par l'italique, et que Derrida définit : « un certain passage, un certain rapport sémantique proposé par Foucault ». Passage entre deux choses, dont on fera état dans un moment, mais qui évidemment suggère, aussi, en sa polysémie, le passage renvoyant à la rupture dont Descartes serait l'emblème, ou le paradigme, ou le précurseur : ce rôle de Descartes n'est pas non plus très clair, il faut se référer au texte de Foucault pour parler de ça. Rappelons ses termes : « La Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force ». Première expression, l'étrange coup de force. Tout de suite après, Descartes est nommé : « Dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur ». Rencontre en chemin, la folie est bien à côté. Puis plus loin, p. 57 : « mais la folie est exclue par celui qui doute. Comme bientôt sera exclu qu'il ne pense pas, et qu'il n'existe pas. Une certaine décision a été prise, depuis les *Essais*. » Amusons nous

---

<sup>600</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 52-53

à faire le même travail textuel à l'encontre de Foucault : la folie est exclue du doute, « mais quoi ce sont des fous ! », l'hypothèse est chassée au profit de l'argument du rêve. Elle serait exclue comme sera exclu le fait que je ne pense pas et que je n'existe pas.

Où voit-on cette exclusion, qui peut-être s'opère en creux, mais qui n'apparaît pas, sinon sur fond de l'évidence qui pose ce fait : je pense, je suis. Descartes n'a pas même à exclure le fait qu'il ne pense pas, puisqu'il y aurait contradiction à deux niveaux : première contradiction, la contradiction performative : je ne peux pas dire : 'je ne pense pas', puisque dire 'je ne pense pas', c'est être et c'est penser. Je ne peux pas dire : 'je ne dis pas', il y a contradiction entre l'énonciation, sa condition, et son contenu. Contradiction ontologique, si le langage est l'expression de la pensée et donc de l'être en tant que la pensée est être. Je ne peux dire je ne pense pas. Par conséquent, l'exclusion, si elle existe, a eu lieu avant. Elle peut bien en effet être logée dans l'exclusion première de la folie, qui inclut cette double exclusion (je ne pense pas, je ne suis pas), car la position de la folie pourrait s'exprimer en cette équation précise : je ne pense pas. Voilà le discours du fou, qui déréalise le sujet, qui montre l'éclatement du sujet. En effet, « comme expérience de pensée, la folie s'implique elle-même, et partant s'exclut du projet ». La folie en tant qu'expérience est folie et non plus pensée. La folie est au-delà d'une expérience, elle est, peut-être même est-elle à sa façon toute puissante, une totalité pleine, qui ne laisse pas de place à la raison. Cependant, le XVI<sup>e</sup> siècle dit Foucault faisait encore dialectiser folie et raison, et il n'était pas sûr que l'on ne soit pas fou ou en train de rêver. Les deux arguments étaient alors mis sur le même pied. Avec Descartes on a acquis une « certitude », et celui-ci la « tient solidement » : « la folie ne peut plus le concerner ».

Là est notre « passage », que signale Derrida : « La problématique de la folie, écrit Foucault p. 58, - celle de Montaigne – est modifiée par là même. D'une manière presque imperceptible sans doute, mais décisive. » Modification, imperceptible mais décisive, passage. Autre expression employée par Foucault : « Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Dérison. » et plus loin : « Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé : quelque chose qui concerne l'avènement d'une *ratio*. » Événement, avènement, quelque chose s'est passé, c'est ce quelque chose qui s'est passé qui définit le passage, ça s'est passé, c'est passé, c'est le passage.

Quant au rapport sémantique, il faut d'abord rappeler que la sémantique est une branche de la linguistique qui étudie les signifiés, ce dont parle un énoncé, qu'on la distingue généralement de la syntaxe qui concerne le signifiant, ce qu'est l'énoncé. Sémantique est dérivé du grec

semantikos, « signifié ». Les rapports sémantiques sont donc des rapports de sens, du sens des mots.

Passage et rapport sémantique articulent deux choses : - entre d'une part ce que Descartes a dit (et Derrida de corriger : ce qu'on croit qu'il a voulu dire), et d'autre part « une certaine structure historique pleine de sens, un certain projet historique total dont on pense qu'il se laisse indiquer en particulier à travers ce que Descartes a dit, et de préciser à nouveau, ou ce qu'on croit qu'il a dit ou voulu dire ».

De quoi s'agit-il ? D'une part l'intention de l'auteur, qu'on ne peut que supposer à travers une étude serrée du texte, et d'autre part une structure historique pleine de sens. Autrement dit la structure de l'histoire qu'on peut relever dans la préface de 1961 à l'*Histoire de la folie*<sup>601</sup>, qui est faite d'exclusion inclusion, fondée sur une césure première ; et Derrida d'ajouter « un certain projet historique total ». Ici, ce qui nous intéresse est évidemment l'adjectif 'total', car dans l'économie du texte de Derrida, la question de la totalité est centrale, non seulement comme critique à l'encontre de Foucault, mais encore comme spécificité cartésienne, d'échapper à cette totalité. Autrement dit, si nous anticipons, le projet d'une histoire totale ou le projet total d'une histoire est le cadre dans lequel vient s'inscrire la lecture de Descartes, non seulement le cadre « total », à l'intérieur duquel le moment Descartes est par définition réduit à une étape, mais encore une idée de la totalité historique, au sein de laquelle nulle philosophie, et encore moins une philosophie de la finitude, ne peut être interrogée originairement, ou naïvement, ou indépendamment de tout autre chose que d'elle-même. On sent pointer la critique : comment lire un texte avec non pas une méthode préalable, car la méthode après tout n'est qu'une forme vide, mais avec une idée générale, au sein de laquelle le texte doit venir s'inscrire ? C'est la raison pour laquelle Derrida appelle cela une structure historique pleine de sens : structure préalable, et dès lors englobante, structure autre que celle du texte de Descartes, qui ne peut en être qu'un moment, qu'un exemple, enfin pleine de sens, c'est-à-dire un sens déjà décidé et à l'aune duquel interroger Descartes.

Quel est le statut de Descartes à cet égard ? Il est un indice, une indication : deuxième rabaissement du statut du texte cartésien, non seulement être un moment de l'histoire ou un révélateur de la structure, mais encore être un indice : ce projet historique total se laisse indiquer « en particulier » à travers ce que Descartes dit. Descartes comme trace, comme signe, comme emblème même pourquoi pas : ce qui semble empêcher une lecture authentique

---

<sup>601</sup> in *Dits et Ecrits* I, *op. cit.*, pp. 187-195 ; Cette préface ne figure dans son intégralité que dans l'édition originale, *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. I-XI. A partir de 1972, elle disparaît des trois éditions.

de Descartes, pour Derrida qui se revendique quelques lignes plus loin de la « lecture ». Et l'on sait déjà comment Foucault lui répondra dans « mon corps, ce papier, ce feu » : lecture fautive, invention de termes, présents uniquement dans la traduction et non dans l'original, « petite pédagogie » dont Derrida serait néanmoins le plus éminent représentant.

Une fois ceci posé, et avant même d'entrer dans le dialogue avec Foucault sur l'interprétation du texte de Descartes, Derrida déroule sa démonstration, en posant deux questions préalables, conséquences de ce qu'il vient d'affirmer : si Descartes est le signe particulier de cette structure historique, alors :

Si le signe n'est que signe, ne fait-il pas que corroborer l'hypothèse d'ensemble décidée au préalable et à l'aune de laquelle sera lu Descartes ? Autrement dit, que fait-on de ce signe ? Peut-on l'interpréter en tant que tel, ou par rapport à ce vers quoi il fait signe ou à ce de quoi il est signe ? « A-t-on bien compris le *signe* lui-même ? Autrement dit, a-t-on bien entendu ce que Descartes a dit et voulu dire ? » Comment comprendre un signe soi-même ? Cela semble déjà une forme de contradiction en soi. Dès lors qu'il est signe, il n'est plus lui-même, il a en tant que tel une figure d'extériorité inhérente à lui, une figure de renvoi à autre chose qu'à lui-même. Qu'est-ce que le signe en linguistique ? Tout simplement la réunion d'un signifiant et d'un signifié. Ici, on peut se demander s'il n'y a pas un petit glissement de sens sous la plume de Derrida : le passage de Descartes indique en particulier ce qu'il en est de la structure historique, il est donc signe, mais il est aussi signe en tant que simple texte, ou ensemble de signes : c'est ce que Derrida entend lorsqu'il écrit, p. 53 « Cette compréhension du signe en lui-même, dans sa matière immédiate de signe. » Certes la compréhension du signe en tant qu'ensemble de signifiants et de signifiés c'est-à-dire en tant que texte autonome, est la première étape d'une herméneutique. Mais il faut revenir sur l'ambivalence du mot signe, juste après avoir parlé d'indication, ou du fait qu'à travers Descartes se laissait indiquer ce projet historique total. Le signe en tant qu'indication n'empêcherait-il pas la lecture du signe en tant que texte ? Il va de soi que c'est dans ce sens que va pencher Derrida, et que son travail littéraire aussi bien que philosophique, nous mène inconsciemment sur le chemin de cette interprétation. Passer ensuite à une herméneutique, c'est passer au signifié. Et de rappeler une lapalissade, mais qu'il revendique comme fondement de son travail philosophique – même si la formulation pourrait à première vue passer pour une provocation à l'égard de Foucault : « Quand, d'une façon générale, on essaie de passer d'un langage patent à un langage latent, il faut qu'on s'assure d'abord en toute rigueur du sens patent. », et Derrida renvoie immédiatement à Freud, et cite Ferenczi : « Le contenu latent d'un rêve (et d'une conscience en général) ne communique avec le contenu manifeste qu'à travers l'unité

d'une langue ; d'une langue que l'analyste doit donc parler le mieux possible ». Et là Derrida aborde un point important, le point du langage, si crucial dans l'entreprise foucauldienne : « l'insécurité ou l'insuffisance de l'analyse n'est-elle pas principielle ou irréductible ? Et l'historien de la philosophie, quels que soient sa méthode et son projet, n'est-il pas livré aux mêmes menaces ? Surtout si l'on tient compte d'un certain enracinement du langage philosophique dans le langage non-philosophique. » En effet langage ordinaire et langage philosophique utilisent les mêmes mots, ce qui en démultiplie la polysémie et donc l'imprécision, problème qui n'est pas étranger à Descartes qui en fait état à plusieurs reprises<sup>602</sup>. Mais on ne peut s'empêcher de songer à Foucault et à cette recherche d'un langage qui pourrait dire la folie qui lui est pourtant essentiellement irréductible : il exclut de ce fait et le langage familier et le langage philosophique qui appartiennent tous deux à la même branche, et sont de fait la manifestation du primat de la raison sur la folie. Et pourtant, il semblerait que ce soit le langage poétique, c'est-à-dire entre le familier et l'étrange puisqu'il brusque le familier, un langage non philosophique, qui s'approche le plus d'une expression parfaite. Néanmoins le langage est déjà un piège, d'où sa préférence pour la peinture.

L'exemple que donne Derrida est intéressant : « il faut par exemple, que l'analyste parle d'abord la même langue que le malade ». A ce propos, on pourra songer à de nouvelles formes de thérapies que sont l'ethno-psychiatrie : plusieurs psychanalystes d'origine différente traitent ensemble des patients venant d'une autre culture. Néanmoins, le langage commun demeure celui de l'inconscient. A ce titre, on peut dire que la grille d'analyse est trans-culturelle, même si elle appartient de fait à une certaine culture, la culture occidentale où est née la psychanalyse.

Passons maintenant à la « deuxième implication de la première question : l'intention déclarée de Descartes une fois entendue – comme signe – a-t-elle avec la structure historique totale à laquelle on veut la rapporter le rapport qu'on veut lui assigner ? *A-t-elle la signification historique qu'on veut lui assigner ?* » On sort ici en quelque sorte de la clôture du texte, pour lui assigner un sens historique, autrement dit une place dans une analyse plus globale. Mais dès lors qu'on assigne une place historique à un texte, n'en réduit-on pas la portée, en

---

<sup>602</sup> Par exemple A.T., IX, 25, où Descartes analyse le morceau de cire et écrit : « Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire... »



l'inscrivant dans sa simple historicité, ou historialité, c'est-à-dire en épuisant son sens dans ce qu'il doit à la progression ou à l'évolution d'une pensée qui n'est pas seulement la sienne. Ou encore, n'est-on pas en train de lui assigner une place dans une chaîne causale globale, qui sans lui faire perdre sa spécificité en tant que place à l'intérieur d'une histoire, lui ferait néanmoins perdre sa singularité en tant que transcendant l'histoire. On a là deux points de vue qui vont s'affronter : le point de vue historiciste, auquel Derrida veut réduire Foucault, et le point de vue transcendant, qui tend à arracher de l'histoire une pensée, comme ne lui étant pas inféodée, et dès lors comme étant transhistorique. On remarquera encore une fois le parallèle avec la structure même des *Méditations* : elles s'inscrivent en effet dans une chaîne de causalité qu'on ne nommera pas histoire puisque cette causalité est entièrement rationnelle au sens d'une raison logique, (et non d'une raison de l'histoire), mais elles la transcendent par les principes que cette chaîne causale met au jour, et qui en retour la fondent. Il en serait de même pour Descartes au sein de l'histoire de la philosophie : certes il s'inscrit dans cette histoire, mais il la déborde par la découverte du Cogito. Sa philosophie dogmatique sera en effet récupérée par l'histoire de la pensée : elle fait histoire, elle fait étape, mais son échappée hors du dogme par le cogito issu du duel avec le Malin Génie, c'est-à-dire aux yeux de Derrida de la folie la plus totale, est irrécupérable en tant que telle par l'histoire de la pensée. Elle est ce qu'on appelle un commencement. Un commencement absolu. Commencement absolu qui surgit de la déréalisation radicale du monde, de la possibilité d'une folie radicale. C'est ce que Badiou admirait chez Descartes, dans un texte où il s'insurge contre l'historicisme et le tribunal de l'histoire de la philosophie qui juge la philosophie, annihilant par là-même tout geste de renouveau, de refondation radicale. Badiou milite pour la fin de la fin de la philosophie : « Je propose d'arracher la philosophie à cet impératif généalogique. Heidegger pense que nous sommes historiquement régis par l'oubli de l'être, et même par l'oubli de cet oubli. Je proposerai pour ma part un violent *oubli de l'histoire de la philosophie*, donc un violent oubli de tout le montage historial de l'oubli de l'être. Un « oubliez l'oubli ». Cet impératif d'oubli est une méthode, et nullement, bien entendu, une ignorance. Oublier l'histoire, cela veut dire d'abord prendre des *décisions de pensée* sans se retourner vers un supposé sens historial prescrit par ces décisions. Il s'agit de rompre avec l'historicisme pour entrer, comme le faisaient un Descartes ou un Spinoza, dans une légitimation autonome du discours. »<sup>603</sup> Ainsi, l'entreprise foucauldienne, aux yeux de Derrida, serait une entreprise historiciste, historisante, qui voile le sens du geste cartésien, et son

---

<sup>603</sup> Alain Badiou, *Conditions*, éditions du Seuil, 1992, p. 59

unicité, à savoir d'être un commencement. On pourrait répondre qu'il s'agit bien d'un nouveau commencement pour Foucault, puisqu'il est concomitant avec l'exclusion des fous à l'hôpital général. Autrement dit, geste d'exclusion comme nouveau commencement. Mais aucune exclusion ne peut être authentiquement commencement dès lors qu'elle a besoin de ce qu'elle exclut pour se fonder. Il semble en être tout autrement pour le cogito cartésien selon la lecture derridienne. Le cogito n'est pas exclusion, il ne se définit par rapport à rien d'autre que lui-même, mais dans cette fulgurance, qui précisément ne le relie à rien. C'est ce fait de n'être relié à rien, ni à son autre, ni au tout, d'en sortir, de lui échapper, qui marque son caractère de commencement, son caractère an-historique. On retrouve la grande question cartésienne du commencement ; qu'est-ce que commencer ? C'est-à-dire qu'est-ce que se soustraire à une chaîne de raisons, ou à une chaîne d'événements, ou à une histoire, sans pour autant sortir de l'histoire ? C'est là la structure même du cogito, qui ne peut avoir lieu qu'au sein de l'histoire, d'abord de l'esprit cartésien dans le *Discours de la méthode*, ensuite dans la temporalité non historique mais essentielle des *Méditations*. Comment commencer dans le temps ? Tel est le défi que relève Descartes avec le cogito : il est hors temps, il est instant, qui ne se relie pas avec ce qui le précède. La question sera de savoir ce qui le relie avec ce qui suit. Et encore une fois cela engage toute le problème du temps chez Descartes, extrêmement problématique dans la mesure où il y a chez lui à la fois la théorie de la création continue, c'est-à-dire que le temps serait insufflé par Dieu à chaque instant, chaque instant n'étant pas intrinsèquement reliés au suivant ni au précédent : seule la volonté de Dieu crée le lien entre les instants et fait temps.

Mais d'un autre côté, toute la philosophie cartésienne est une philosophie du temps, temps naturel et temps métaphysique, dans la ressaisie subjective de ce temps. Or le cogito, qui peut autrement être nommé conscience, est précisément la conscience de ce temps. On pourra alors s'interroger sur la structure objective du temps (discontinuité), et la structure subjective du temps (conscience de la durée comme condition d'identité à soi-même), ce qui nous renvoie évidemment à la question de la folie, dont on a dit ici, en s'appuyant sur l'analyse de Foucault dans *Mon corps, ce papier, ce feu*, texte qui nous occupera par la suite, qu'elle pouvait être conçue comme discontinuité, condition d'impossibilité de penser, c'est-à-dire condition d'impossibilité d'être identique à soi-même, c'est-à-dire, condition d'impossibilité d'être sujet. Cette condition de pensée, que serait la non folie, dégage en creux l'espace d'une subjectivité consciente d'elle-même dans une temporalité subjective. Il faudrait donc s'interroger sur cette forme de contradiction qu'il y a entre ces deux approches de la temporalité. Une piste dès à présent : la question de la mémoire chez Descartes, qui n'est pas

thématisée dans son œuvre, mais qui est partout présente (la pensée du nourrisson, le récit de la vie, la possibilité même de méditer sur six jours en reprenant le fil là où il a été laissé à l'issue de chaque journée de méditation). Si le cogito échappe à l'histoire, comment peut-il fonder une histoire, ne serait-ce que celle de la vie individuelle, l'auto-biographie, en cela radicalement autre que la biographie ? si le cogito ne s'adosse à rien d'autre qu'à lui-même, comment penser sa temporalisation, son épaisseur, non seulement ce toujours de la chose qui pense, et qui pense toujours, mais la temporalisation d'un toujours qui ne soit pas seulement un présent répété ? Comment rendre compte de la continuité à soi de l'homme qui fut nourrisson ? Comment faire le lien entre cette pointe hors du tout, et ce qu'elle est à même de narrer, de raconter, de ressaisir : comment l'écriture philosophique de Descartes entretient-elle un lien à sa découverte, le cogito, qui semble se clore dans son auto-proclamation ? Quel lien tisser entre le cogito et l'histoire d'une pensée individuée, son cheminement ? Comment penser un cogito qui se temporalise et un cogito qui surgit dans l'instant ?

Le temps a évidemment ici à voir avec l'histoire, et ce qu'il en est de l'histoire. Au fond, on a ici dans le débat entre Foucault et Derrida, la manifestation même d'un point central mais problématique chez Descartes qui est celui du temps. Si Foucault a raison, alors la question du temps est réglée, il n'y a pas de transcendance au temps, pas de fondement du temps non plus, le sujet lui est inféodée. S'il a tort, la pensée cartésienne n'a pas qu'un sens historique au sein d'un projet total, elle a un sens qui transcende l'histoire.

Revenons alors au texte. La question que pose Derrida se divise elle-même en deux questions :

- a-t-elle (l'intention déclarée de Descartes) *la* signification historique qu'on veut lui assigner, a-t-elle *cette* signification, *telle* signification historique que Foucault veut lui assigner ?

Ici on admet donc qu'elle a une signification historique, et l'on se pose la question de savoir laquelle : celle que lui assigne Foucault est-elle légitime ? Mais cette question repose sur un réquisit que vient mettre en cause la deuxième question :

- a-t-elle la signification *historique* qu'on veut lui assigner ? Cette signification s'épuise-t-elle en son historicité ? Autrement dit, est-elle pleinement et de part en part historique au sens classique de ce mot ?

On comprend ici que le problème n'est pas tant dans un premier temps de savoir si l'interprétation de Foucault est juste, mais si le point de départ, le réquisit, le projet lui-même est juste. Or si le projet peut être remis en cause, c'est la lecture d'un point de vue historique

du texte de Descartes qui peut être mise en cause. Et dès lors, cette lecture devient historique elle-même, c'est-à-dire inféodée à un sens qui la précède, à une vision globale dans laquelle elle s'inscrit, sans indépendance aucune. Le sens de l'histoire précède la lecture du texte, et le texte est intégré au sein de cette histoire même, dès lors, il y a un parti pris évident de lire ce texte comme historique. L'interprétation du texte de Descartes est commandée par le projet global, dès lors n'est-il pas inévitable qu'il en manque le sens ? Autrement dit, il y aurait une décision de Foucault, décision inconsciente, non formulée, de réduire le texte cartésien à son sens historique, et non pas à « *son sens* » historique pour reprendre les italiques de Derrida, mais à un « *sens historique* », c'est-à-dire qui le dépasse tout en effaçant la singularité.

Derrida annonce plus loin, dans une nouvelle série de questions, qu'il abordera le cogito, non plus en soi, mais comme « l'index d'une problématique plus générale ». Ici, il faudra opposer sens historique global, et problématique plus générale. Comme on devra opposer *l'indication* que le passage de la folie semble être dans le texte de Foucault, et *l'index* qui est le mot utilisé par Derrida. Qu'est-ce que l'index d'une problématique ? Ce qui renvoie à d'autres mentions, autres mentions qui peuvent bien appartenir à l'histoire, mais qui comme telles ne sont pas historiques : déploiement *anachronique* de l'index, il indique, non pas en dehors de lui-même, il organise un système de renvoi trans-temporel, non pas un symbole, non pas une simple flèche, ou un signe (et cette fois au sens non linguistique du terme), il fait toile, il crée un système d'échos au delà de la trame historique. Ainsi, l'index n'empêcherait pas une lecture singulière, et au cœur même de la clôture du texte : au contraire, cette lecture en serait une condition de possibilité, cette lecture participerait de l'index dans la mesure même où c'est à partir d'elle que pourra se mettre en place le système de réseau. C'est pourquoi il ne semble pas y avoir contradiction entre la première série de questions et la deuxième qu'annonce maintenant Derrida : « et ici nous débordons un peu le cas de Descartes, le cas du Cogito cartésien que nous n'examinerons plus en lui-même, mais comme l'index d'une problématique plus générale) : est-ce que, à la lumière de la relecture du Cogito cartésien que nous serons conduits à proposer (ou plutôt à rappeler car je le dis tout de suite, elle sera d'une certaine façon la lecture la plus classique, la plus banale, même si elle n'est pas la plus facile), il ne sera pas possible d'interroger *certaines* présuppositions philosophiques et méthodologiques de cette histoire de la folie ? » Ici, changement de perspective, la lecture foucauldienne du texte de Descartes doit nous révéler en creux les présuppositions philosophiques du projet de Foucault, du projet de cette histoire de la folie, et à l'intérieur du projet, des décisions méthodologiques. Autrement dit, la lecture du texte de Descartes par

Foucault doit à la fois nous révéler en ce qu'elle ne dit pas, la singularité du texte de Descartes ; et en même temps, nous révéler le projet de Foucault en ce qu'il tait, à savoir ses présupposés philosophiques et méthodologiques, autrement dit, le cogito est à la fois index pour d'autres échappées hors de la philosophie, échappées qui mettent à mal toute entreprise d'analyse historique, et révélateur du texte de Foucault, en tant qu'analyse historique, et donc historiciste. Analyse historiciste qui prétend pourtant faire l'histoire de l'an-historique, à savoir de la folie.

Néanmoins Derrida restreint aussitôt le champ de sa critique, ce qui revient à accorder à Foucault un excès d'analyse sur une *simple* entreprise historique totale, et par là, il rejoint par un autre biais le projet foucauldien qu'il réinsère sous l'égide de Pascal et de « son autre tour de folie », retrouvant sous le projet écrit, le projet original, auquel lui, Derrida, par sa lecture de Descartes, serait finalement plus fidèle<sup>604</sup>.

Ainsi, que ce soit la critique foucauldienne de Descartes : « je » ne peut pas être fou, ou celle néo-naturaliste, de J.M. Schaeffer, « je » ne peut rendre compte de la folie qui ne peut qu'être étudiée de l'extérieur, l'étau semble se resserrer pour reprocher à Descartes de ne point pouvoir penser la folie, impossibilité qui remettrait en cause la validité du cogito lui-même. Mais l'argument scientifique se fonde sur un préalable qui a déjà exclu la possibilité du cogito, et qui pourtant en part, dans une ignorance parfaite de ses présupposés. Dès lors que c'est l'autre que le fou qui dit la folie, le cogito est confirmé. Encore une fois, tout discours scientifique qui voudrait invalider la philosophie cartésienne ne fait que révéler son originalité profonde et l'interdit dont elle a frappé le discours scientifique. La science se révèle à nouveau dans sa dimension totalitaire, ce que le cogito cartésien était pourtant censé

---

<sup>604</sup> Jacques Derrida, « Cogito et Histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, 1967, éditions du Seuil, Points Seuil, p. 54-55 : « *Certaines* seulement, parce que l'entreprise de Foucault est trop riche, elle fait signe dans trop de directions pour se laisser précéder par une méthode ou même par une *philosophie*, au sens traditionnel de ce mot. Et s'il est vrai comme le dit Foucault, comme l'avoue Foucault citant Pascal que l'on ne peut parler de la folie que par rapport à cet « autre tour de folie » qui permet aux hommes de « n'être pas fous », c'est-à-dire par rapport à la raison, il sera peut-être possible non pas d'ajouter quoi que ce soit à ce que dit Foucault, mais peut-être de *répéter* une fois encore, dans le lieu de ce *partage* entre raison et folie, dont Foucault parle si bien, le sens, un sens de ce Cogito, ou *des* « Cogito », car le Cogito de type cartésien n'est ni la première ni la dernière forme du Cogito [où l'on voit l'explicitation de ce qu'il entend par *index*] ; et d'éprouver qu'il s'agit là d'une expérience qui, en sa plus fine pointe, n'est peut-être pas moins aventureuse, périlleuse, énigmatique, nocturne et pathétique que celle de la folie ; et qui lui est, je crois, beaucoup moins *adverse* et accusatrice, accusative, objectivante que Foucault ne semble le penser. »

empêcher aussi bien moralement que métaphysiquement. De l'autre côté, ressaisir l'argument cartésien au sein d'un projet historial, c'est aussi le réduire à un moment, et réduire la part an-historique du cogito, le réinscrire dans une stratégie, une volonté de puissance, une prise de pouvoir – celle de la raison en l'occurrence, et dès lors en manquer la singularité. Pour autant, nous n'avons pas fini d'interroger l'argument de la folie, dont on voit qu'il continue de résister à la démonstration cartésienne.

### **A.2.3. Invalidité de l'argument scientifique sur la folie : distinction entre connaissance « scientifique » des choses et connaissance de soi.**

#### *Découverte de l'infini et de l'indéfini*

Il y a un autre point qui permet de comprendre que Descartes distingue la connaissance des choses et la connaissance de soi. Ou pour reprendre la terminologie foucauldienne, la connaissance scientifique et la connaissance spirituelle. En effet, Descartes appartient à l'ère de la science moderne, le monde ne possède plus sa cohérence propre et s'il est rationnel, cette rationalité ne lui est plus inhérente. Dès lors, s'il y a vérité à connaître, elle n'appartient pas à un univers au point de vue duquel il faudrait se hisser. L'idéal stoïcien n'est plus de vigueur. Le christianisme a, avant même la révolution copernicienne et galiléenne, attaqué le principe de rationalité qui garantissait à l'homme antique son autonomie. Cette raison n'est fondée en dernier ressort que sur la grâce de Dieu, elle n'est pas l'ultime référent, le point d'Archimède, ni la garantie d'une connivence entre l'homme et le monde. Raison pour laquelle la connaissance scientifique est désormais scindée de la connaissance spirituelle, celle-ci pouvant fonder celle-là, mais celle-là n'ayant aucune homogénéité avec celle-ci. On comprend la double structure de la connaissance chez Descartes : la scientifique, dont le critère d'évidence trouve son modèle dans le cogito, mais qui n'en fonde pas la réalité ; la connaissance de l'être, qui opère en effet une sorte de conversion, et qui vient fonder la connaissance scientifique, mais de façon tout à fait contingente. L'examen de soi-même, cher aux Grecs, Descartes le déplace, comme il déplace la ligne de démarcation entre le monde et soi : il ne s'agit plus d'un extérieur et d'un intérieur. Il n'y a plus qu'intériorité, l'extériorité n'étant garantie que par l'expérience métaphysique, cette expérience qui précisément fait sortir de soi, et donc accéder à l'être. Pour se connaître soi-même, il faut sortir du monde, il

faut faire sortir le sujet du monde, il faut que le sujet accède à son être, qui lui-même ne relève pas des lois mathématiques, des lois physiques, des lois du monde. Se connaître, pour Descartes, c'est sortir du monde, c'est sortir de soi-même comme être du monde, et c'est pourtant en se servant de cette connaissance de soi-même comme être du monde, en inscrivant son parcours dans cet être du monde, qu'il parviendra dans un retournement sublime, à montrer que le sujet comme être pensant, est celui-là même qui échappe au monde, et qui sanctionne le divorce définitif entre l'univers et lui-même. Le sujet, c'est le nouveau point d'Archimède d'un univers à la dérive. Or ce point doit nécessairement lui être extérieur<sup>605</sup>.

On voit donc la subtilité de l'intrication entre un sujet incarné et un sujet qui le fonde, entre un esprit qui désormais échappe au monde, et un corps qui lui appartient mais qui est toujours déjà appréhendé par l'esprit qui perçoit. Le sujet du monde doit se transformer pour accéder à son être même. N'est-ce pas là l'une des conditions du « savoir spirituel »<sup>606</sup> ? Certes, cette connaissance ne concerne que l'être du sujet et non pas l'être des choses, et encore s'agit-il d'une connaissance non scientifique, mais bien éprouvée comme conjonction entre pensée et être. Mais c'est bien qu'entre les deux, la séparation est consommée. Le sujet n'a plus de place dans le monde. Il devient centre d'un univers sans centre, il se pose au dehors, c'est la révolution copernicienne déjà clairement à l'œuvre chez Descartes. Dès lors, un cran d'arrêt

---

<sup>605</sup> On pense à la version pascalienne des *deux infinis* : dualité des espaces, en ce que le monde naturel est illimité et que tout point peut y être considéré arbitrairement comme centre ; il n'y a plus de privilège de lieu naturel dans la mesure où le point de référence se perd dans l'infinité de l'homogène, tandis que l'espace surnaturel est centré sur Jésus-Christ, qui nous rend notre assiette et notre repos. Chez Descartes, le lieu de référence, ou d'assiette, le point est aussi extérieur à l'espace homogène et géométrisé ; s'il n'est pas en Jésus-Christ, il est doublement dans le cogito et en Dieu. Le lieu, c'est l'être en tant qu'il est expérimenté. Cette dualité des principes permet d'asseoir la finitude de l'homme en ce qu'il est à la fois le lieu de l'immanence radicale et de la transcendance. C'est à ce point de jonction que se découvre l'être ou l'existence de Dieu, garant du cogito. Mais le cogito est un point hors du tout, indépendamment même de l'existence de Dieu, en ce qu'il se découvre une fois le tout mis entre parenthèse. Cf. aussi Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968, Troisième Partie, « le point fixe », pp. 647-810

<sup>606</sup> Dans *L'herméneutique du sujet*, p. 295, Foucault résume les quatre conditions du savoir spirituel :

- le déplacement du sujet « soit qu'il monte jusqu'au sommet de l'univers pour le voir dans sa totalité, soit qu'il s'efforce de descendre jusque dans le cœur des choses. »
- la valorisation des choses à partir de leur réalité à l'intérieur du *kosmos*,
- la possibilité pour le sujet de se voir lui-même
- la transfiguration du mode d'être du sujet par l'effet du savoir « l'effet de ce savoir sur le sujet est assuré par le fait qu'en lui, le sujet non seulement découvre sa liberté, mais trouve dans sa liberté un mode d'être qui est celui du bonheur et de toute la perfection dont il est capable. »

est mis à ce savoir spirituel qui implique que l'univers contienne une vérité, et que l'homme y ait sa place.

La vérité métaphysique n'est point en l'Univers : « je » échappe aux lois homogènes de l'espace. Mais il en est une autre, puisque Dieu aussi lui est extérieur : la théorie de la création des vérités éternelles et celle de la création continue en font foi. La transcendance est absolue, aucune commune mesure ne rapproche l'univers créé et Dieu le créateur, ni l'entendement divin et sa volonté. Dès lors, il ne s'agira pas tant pour le sujet de se transformer dans son être que de se convertir : la connaissance abstraite n'exige pas de conversion, en revanche, elle peut être elle-même mise en doute. La possibilité de douter des essences est la preuve la plus parfaite d'une scission fondamentale entre la connaissance théorique et la connaissance métaphysique. Il y a solution de continuité : la connaissance théorique des essences ne mène pas à la connaissance métaphysique qui sera expérience. Le doute des *Méditations*, contrairement à celui du *Discours* s'attaque à la sphère des essences, qui dans un pur idéalisme rationaliste, garantirait l'accès à la connaissance, la sortie de la caverne et la communauté avec les vérités éternelles. Or chez Descartes, il sera une évidence plus grande que l'évidence mathématique ou que l'évidence des essences : comme pour la liberté, il existe, nous l'avons vu des degrés dans l'évidence. Or cette différence de degré entre ces évidences trouve son expression cosmologique dans la réticence de Descartes à affirmer l'infinité de l'univers et à préférer au terme d'infini celui d'indéfini, pour préserver à Dieu seul l'infini positif<sup>607</sup>. Il n'y a pas, en effet, d'analogie entre Dieu et le monde. L'évidence de l'Idée d'infini sera autre que les idées claires et distinctes des essences mathématiques, ne serait-ce que parce que cette idée est claire, mais pas distincte, puisqu'il n'y a de distinction qu'entre des idées et que relativement à d'autres idées : or l'idée de Dieu, c'est l'infini, l'infini ne peut être distingué d'autre chose, il englobe tout : aussi cette idée est-elle absolument singulière, elle n'est le modèle de rien d'autre que de soi-même, celle d'une transcendance de la pensée, puisque celle-ci ne peut que diviser, analyser : si elle peut analyser l'indéfini, elle ne peut logiquement analyser l'infini qui est premier et positif, raison

---

<sup>607</sup> Lettre à Morus du 5 février 1649 : « Ce n'est pas par affectation de modestie, mais par une prudence à mon avis, nécessaire, que je dis de certaines choses qu'elles sont indéfinies plutôt qu'infinies. De Dieu seul, en effet, je conçois positivement qu'il est infini ; des autres choses, comme de l'étendue du monde, du nombre des parties en lesquelles la matière est divisible, etc....si elles sont simplement infinies ou non, j'avoue que je l'ignore. Je sais seulement que je ne reconnais en elles aucune limite ; en conséquence, je dis qu'à mon égard elles sont indéfinies. » traduction Pléiade, p. 1317, A.T., V p. 274



pour laquelle l'infini ne peut être pensé, est l'autre de la pensée, est l'échec de la pensée, et dans cet échec, est éprouvé, perçu, entendu, mais non compris. Dans l'épreuve de cette idée d'infini, le moi se saisit à la fois comme être capable d'entendre l'infini, mais incapable de le comprendre et dès lors comme sujet fini. La différence entre ces deux évidences est d'un degré : si l'évidence de Dieu est première, celle des idées claires et distinctes n'a de validité que dans la mesure où Dieu n'est pas trompeur, ce qu'il ne peut être puisqu'il est – totalement, absolument, l'erreur ne venant que d'un manque d'être – elle passe donc par l'évidence du Dieu véridique. Ainsi, que le carré ne fut pas rond ou que deux et deux ne fassent pas cinq nous semble évident, mais cette évidence est contingente. Seul l'infini divin ne l'est pas : seule l'évidence de l'Infini divin contient en elle la marque même de sa véracité. Ainsi, l'infini de Dieu n'est pas comparable à l'infini de l'univers. Pourtant, Descartes est sans doute le premier à l'affirmer, conséquence de son rêve de *reductione scientiae ad geometriam*. Certes, cette géométrisation de l'univers était en marche dans l'œuvre de Galilée, lequel pourtant n'a jamais « pris le parti de rendre son monde infini »<sup>608</sup>, mais Descartes la pousse à son terme (et sans doute au-delà), en faisant du monde un monde mathématique strictement uniforme, et identifiant l'espace et la matière, laquelle ne contient qu'étendue et mouvement. On peut se référer aux articles 21 et 22 des *Principes de la philosophie*, où jamais il n'utilise le terme d'infini et lui préfère celui d'indéfini : « Nous saurons aussi que ce monde, où la matière étendue qui compose l'Univers, n'a point de bornes pour ce que, quelque part où nous en veuillons feindre, nous pouvons encore imaginer au-delà des espaces *indéfiniment* étendus... »<sup>609</sup>. Le qualificatif d'infini s'applique à Dieu seul, quand l'univers est indéfini. Et Descartes de préciser « qu'il ne faut pas tacher de comprendre l'infini, mais seulement penser que tout ce en quoi nous ne trouvons aucunes bornes est

---

<sup>608</sup> Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, p. 115-155. Galilée aurait reculé devant l'affirmation d'un Univers infini pour différentes raisons : on peut en premier lieu supposer que la condamnation de Copernic en 1616, et sa propre citation par Bellarmin « l'aient incité à pratiquer la vertu de prudence. » (p. 126) « Mais il est également possible, et même très probable, que ce problème, comme d'une façon générale, les problèmes de cosmologie et même de mécanique céleste, ne l'aient pas trop intéressé. » « Il se peut donc que, comme Copernic lui-même, il n'ait jamais soulevé la question et partant n'ait jamais pris le parti de rendre son monde infini, bien que cette décision soit impliquée dans la géométrisation de l'espace dont il fut l'un des principaux promoteurs. Certains traits de sa dynamique, le fait qu'il ne put jamais se libérer entièrement de l'obsession de la circularité – ses planètes tournent autour du Soleil sans jamais développer dans leur mouvement de force centrifuge – semblent indiquer que son monde n'était pas infini. » p. 126-127

<sup>609</sup> *Principes de la philosophie*, §21

indéfini... »<sup>610</sup> homogénéisation de l'espace, transcendance de l'infini : lorsqu'on parle ici de transcendance, il s'agit d'une sortie hors de la pensée, ce qui échappe à la pensée, son autre, l'altérité de la pensée, et dès lors ce qui est hors : hors de l'espace, hors de l'esprit.

A travers ce choix d'une distinction entre deux termes, s'expriment de façon éclatante non seulement la distinction radicale entre Dieu et l'Univers (distinction qui est d'appréhension : je connais l'univers, la matière étant divisible à l'infini, je ne comprends pas l'Infini par essence indivisible), et par conséquent la contingence essentielle de l'Univers même si on peut en connaître les lois dans la seule mesure où Dieu ne nous trompe pas ; mais encore la différence entre un infini conceptuel et un infini positif qui ne peut être saisi par l'entendement, qui ne peut être compris même s'il peut être connu. Cette connaissance définit un certain type de rapport à l'être qui ne passe pas par l'entendement pur, qui ne passe pas par la théorie, mais qui se doit expérimenter. C'est cette évidence qui est première, étrange évidence en réalité que cette connaissance incomprise. Que connaissons-nous sans le comprendre et qui pourtant s'impose à nous dans sa positivité ? Précisément l'infini, précisément Dieu, précisément ce qui nous transcende mais doit être en quelque manière immanent, sans quoi nous ne le connaîtrions même pas. Quant à l'univers infini ou indéfini, il se règle sur des lois identiques qui en disent l'uniformité. Dès lors il n'y a rien à comprendre, ou plutôt ces lois sont aisément comprises, elles ne font pas mystères, elles sont claires et distinctes, elles abolissent la possibilité d'autres mondes, elles uniformisent le ciel et la terre<sup>611</sup>. Si tout ce qui est à penser, à connaître et à comprendre devient uniforme et relève d'une évidence par le biais des idées claires et distinctes, il existe un autre plan, qui ne peut faire l'objet d'une distinction, et dont l'infini n'a pas de commune mesure avec l'infini d'un univers créé, de la même manière que le Créateur n'a pas de commune mesure avec sa Création – excepté par l'esprit<sup>612</sup>. L'infini de la science, c'est ce mauvais infini, ou plus précisément la mauvaise infinité qu'Hegel définit dans l'Encyclopédie : « Quelque chose devient un Autre, mais l'Autre est lui-même un Quelque chose, donc il devient pareillement un Autre et ainsi de suite, à l'infini. Cette infinité est la mauvaise ou négative infinité en tant qu'elle n'est rien d'autre que la négation du fini, qui, cependant, renaît aussi bien, par

---

<sup>610</sup> *Ibid.* part I, §26

<sup>611</sup> *Principes de la philosophie*, §22 : « La terre et les cieux sont faits d'une même matière et il ne peut y avoir plusieurs mondes. »

<sup>612</sup> Alquié le résume ainsi, dans *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* : « l'indéfini, en effet, si, sur le plan de la représentation, il paraît dépasser la pensée, qui n'y aperçoit pas de bornes, lui est ontologiquement inférieur ; même sans limites, le Monde n'est pas Dieu. » p. 214 (PUF)

conséquent, tout aussi bien n'est pas supprimé. »<sup>613</sup> Mauvaise infinité que dénoncera Lévinas dans *Du Dieu qui vient à l'idée*, immanence dans laquelle s'engluèrent scientisme, néo-positivisme, structuralisme, et que le désintéressement pourrait interrompre, en revenant à l'idée de Dieu, comme celle d'un idéal qui excède l'idée, comme celle d'une ouverture à l'infini qui vaut transcendance. Et usant de la métaphore de la découverte de la lune, symbole factuel du désarroi entrevu par Pascal mais identifié par Descartes dans l'uniformisation et la mathématisation de l'espace, il conclut : « la nouvelle condition d'existence dans l'apesanteur d'un espace « sans lieu », est encore éprouvée par le premier homme qui y est lancé comme un *ici*, comme le *même* sans altérité véritable. Les merveilles de la technique n'ouvrent pas l'*au-delà* où naquit la Science, leur mère ! Point de dehors dans tous ces mouvements ! Quelle immanence ! Quel mauvais infini ! (...) Le mauvais infini procède d'une pensée incomplètement pensée d'une pensée de l'entendement. Mais la pensée d'au-delà de l'entendement est nécessaire à l'entendement lui-même. »<sup>614</sup> Propos on ne peut plus cartésien. On comprend qu'avec les *Méditations*, l'objectif ne soit pas scientifique, ne soit pas de compréhension ni d'appréhension des essences, mais bien d'une conversion du sujet. Et nous retrouvons notre dialogue avec Foucault : « Le contenu des *Méditations*, écrit Alquié, ne saurait donc être livré à une intellection purement abstraite, la difficulté est moins de comprendre que de convertir son esprit, ce qui ne se peut faire que par un effort prolongé dans le temps. »<sup>615</sup> Alquié a cet art de la synthèse et la fulgurance de l'expression, réunissant en cette simple phrase les deux motifs qui nous occupent : distinction entre l'intellection comme connaissance et accès au vrai sans transformation de l'être, et une autre forme d'appréhension de l'être qui exige une conversion. C'est le troisième terme qui va nous intéresser dorénavant, et qui court en filigrane depuis le début de cette étude dans son rapport à la volonté : le temps.

On peut supposer que si Michel Foucault ne voit pas (dans certains textes à portée polémique, car il le voit dans d'autres – « mon corps, ce papier ce feu », fin de *l'herméneutique du sujet* – nous y reviendrons) que les *Méditations* sont un cheminement spirituel et non pas intellectuel, c'est qu'il privilégie la méthode du *Discours*. « L'exercice spirituel – et ça vous le trouverez dans l'Antiquité, vous le trouverez au Moyen Âge bien sûr, à la Renaissance, vous le trouverez au XVIII<sup>e</sup> siècle (...) – consiste précisément à laisser se dérouler spontanément le fil

<sup>613</sup> Hegel, *Encyclopédie*, édition de 1827 et 1830, éd. Lasson, trad. B. Bourgeois, paragraphes 93-94, p. 357.

<sup>614</sup> Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, , 1982, éd. Poche 1992, p. 25.

<sup>615</sup> Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, p. 162-163

et le flux des représentations. Mouvement libre de la représentation et travail sur ce mouvement libre : c'est ça, l'exercice spirituel sur la représentation. La méthode intellectuelle va consister, au contraire, à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à la condition qu'elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l'on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la seconde. Le cheminement cartésien est de l'ordre de la méthode intellectuelle. (...) Le passage de l'exercice spirituel à la méthode intellectuelle est évidemment fort clair chez Descartes. Et je crois qu'on ne peut pas comprendre la méticulosité avec laquelle il définit sa méthode intellectuelle, si on n'a pas bien présent à l'esprit que ce qu'il vise négativement, ce dont il veut se démarquer et se séparer, [ce sont] précisément ces méthodes d'exercice spirituel qui étaient pratiquées couramment dans le christianisme, et qui dérivait des exercices spirituels de l'Antiquité, et particulièrement du stoïcisme. »<sup>616</sup> Foucault, et notamment dans *Les mots et les choses*, prend appui sur les *Regulae* pour présenter ce qu'est la méthode cartésienne<sup>617</sup>. On comprend dès lors que la conception qu'il a de la méthode cartésienne s'éloigne en effet de l'exercice spirituel. Mais si elle s'en éloigne, c'est précisément parce que cette méthode est inventée dans la cadre de la recherche de la vérité scientifique, du progrès, et dans le *Discours* du fondement de cette vérité. Elle est donc très clairement inhérente à l'intellect scientifique, et ne se peut pratiquer que dans le domaine de la science et peut-être dans une certaine mesure dans celui de la morale. Mais dès lors que l'on quitte le monde de la science, cet univers *indéfini*, mécanique, in-substantiel, la méthode va s'infléchir, et ne plus suivre les lois extérieures de l'intellect, mais la temporalité même de l'esprit en tant qu'être. La méthode ne sera plus extérieure à l'esprit, elle sera sa temporalité essentielle. La volonté s'infléchira, gardant un rôle prédominant dans l'attention – qu'elle porte et supporte – de l'esprit envers lui-même. Un seul indice permet de voir que Foucault ne s'intéresse qu'à la méthode scientifique : il parle de « représentations ». Or avec les *Méditations*, nous avons quitté le champ des représentations, pour entrer de plain pied dans celui de l'être. La conversion opère, et jusqu'à la troisième Méditation, les représentations n'ont de rôle que négatif à jouer dans la mesure où elles renvoient à l'être de l'esprit. Ainsi, on ne saura rien de la cire, mais l'on saura que l'esprit sent. Et de fait, dans son cours du 3 mars 1982, Foucault revient à Descartes sous le prisme de la *meditatio*, qu'il définit ainsi sous son deuxième aspect : « La méditation n'est donc pas un jeu du sujet avec sa propre pensée, ce n'est pas un jeu du sujet avec l'objet, ou les

<sup>616</sup> Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 281

<sup>617</sup> Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 65-71

objets possibles de sa pensée. Ce n'est pas quelque chose de l'ordre de la variation eidétique comme on dirait dans la phénoménologie. Il s'agit d'un tout autre type de jeu : jeu non pas du sujet avec sa propre pensée, ou ses propres pensées, mais jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même. C'est faire que, par la pensée, on devienne celui qui est en train de mourir, ou celui qui va mourir de façon imminente. Comprenez bien d'ailleurs que cette idée de la méditation, non pas comme jeu du sujet avec sa pensée mais comme jeu de la pensée sur le sujet, c'est au fond exactement cela que faisait encore Descartes dans les *Méditations* et c'est bien précisément le sens qu'il a donné à « méditation ». <sup>618</sup>

Foucault reconnaît bien, à la fin de son cours au Collège de France, et contredisant les propos du début, que la *Méditation* cartésienne échappe à la règle que le sujet se fixe lui-même, puisque c'est la pensée elle-même qui se déploie et s'impose au sujet. Et il l'avait déjà exprimé dans sa réponse à Derrida <sup>619</sup> : « Une 'méditation' au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant [...]. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. » C'est bien que la méditation se distingue d'une connaissance intellectuelle dont le sujet serait le garant, et que la vérité qui se manifeste est bien différente d'une vérité à laquelle le sujet aurait accès sans mettre en jeu son être, sans le payer d'une transformation ou purification qui en retour le modifierait. Revient-il alors sur ses propos, ou fait-il une part irréductible entre le *Discours* et les *Méditations*, le *Discours* l'ayant emporté dans l'histoire de la philosophie ? N'est-ce pas l'objet d'un préjugé voire d'une hostilité anti-cartésienne qui se révèle dans l'affrontement qu'il eut avec Jacques Derrida, et qui le conduisit à faire de Descartes le paradigme de l'institutionnalisation de la Raison ? Il ne s'agit pas ici de répondre à ces différentes questions, qui intéressent plus la lecture de Foucault que celle de Descartes, mais d'interroger le lien entre le *Discours* et les *Méditations*, et de réinscrire dans l'histoire de la pensée de Descartes, sa lente accession à la métaphysique. Si le projet initial était scientifique – ce qui donne raison en partie à la critique de Foucault, l'épiphanie de la philosophie cartésienne est bien métaphysique. Or il n'est pas indifférent que ce soit le projet scientifique qui mène à la métaphysique, que le souci de soi technique et la

---

<sup>618</sup> Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 340

<sup>619</sup> Foucault, *Dits et Ecrits*, II., n°102, p. 257

croyance en un progrès des sciences à même de rendre l'homme plus heureux, cède le pas à un souci de soi en tant qu'être. Que la physique soit le fondement de la morale, mais que la seule morale de Descartes soit la générosité, à savoir un bon usage de sa liberté – ce que la physique ne peut expliquer. Qu'il rencontre l'être en chemin, parce que la science marque son insuffisance. Que l'être ne soit plus le monde, ou l'univers puisqu'il l'en a vidé, mais Dieu, esprit infini, à l'aune duquel l'esprit humain mesure sa finitude. Que le mécanisme, projet scientifique, devienne le soubassement d'une recherche métaphysique, parce qu'il ne peut excéder son statut, et parce qu'à la science sont assignées des limites infranchissables. N'est-ce pas cela que Foucault ignore volontairement ? La distinction entre les *Regulae*, le *Discours*, et les *Méditations*, c'est la distinction entre la science et l'être. La science s'appréhende par la connaissance des concepts, l'être par l'expérience<sup>620</sup>. Le sujet n'a pas à transformer son être pour être un scientifique, précisément parce que la science est réduite à un simple discours sans autre réalité que celle que Dieu lui garantit. Mais le sujet doit éprouver son être, pour faire l'expérience et de sa finitude et de sa liberté. Il n'y a de sujet éthique que l'être du sujet.

Or même le projet scientifique, Descartes le réinscrit dans une histoire. Cette volonté d'historiciser la quête de la vérité, et d'essentialiser cette histoire, montre d'une part que l'accès à la vérité ne va pas de soi, d'autre part, que la vérité scientifique devra être dépassée par une vérité métaphysique. Ce serait en quelques sortes une histoire de dépassement : dépasser l'enfance pour accéder à la science, s'accoutumer à la méthode pour se désaccoutumer des anciens préjugés, dépasser la science pour la fonder<sup>621</sup>, dépasser le fondement de la science pour interroger l'être lui-même qui la fonde. Et ces multiples dépassements font l'objet de temporalités différentes. C'est que Descartes a compris une chose essentielle : l'être du sujet a à voir avec le temps. La temporalité de la méthode n'en est pas une à proprement parler, et c'est sans doute ce que Foucault lui reproche. Mais cette

---

<sup>620</sup> cf. Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, PUF, 2005, p. 52 : « Mais c'est que, chez Descartes, le *dénombrement strict* des principes d'où l'on peut « déduire la vérité des autres choses », sera – peut-être à la différence de celui des notions simples qui servent à les connaître – une tâche tout à fait contingente par rapport à l'expérience qu'on en peut acquérir. C'est dire aussi qu'il n'est ni indispensable ni sans doute praticable de déterminer le programme de la philosophie première ou métaphysique avant de s'engager dans sa réalisation. Nous devons en être avertis : *en tant qu'expérience, la métaphysique de Descartes a son lieu au-delà de tout concept.* » (c'est nous qui soulignons).

<sup>621</sup> La métaphysique cartésienne est presque contemporaine de ses premiers travaux de scientifique (cf. note 531). Il faudrait donc entendre ici le terme de dépassement dans un sens dialectique plus qu'historique.

méthode s'inscrit dans une temporalité plus globale, qui est d'abord celle de l'histoire individuelle du philosophe, ensuite, celle de l'être même dans laquelle elle se résorbe<sup>622</sup>.

Se soucier de soi-même, c'est avoir confiance en l'être. Et on a vu que Descartes était dépourvu de cette confiance. Il lui faudra attendre quarante-cinq ans pour s'y aventurer<sup>623</sup>.

Quarante-cinq ans qui sont en quelques sortes la préparation spirituelle vers le grand saut dans l'être. Et la méditation a bien une finalité pratique, indépendamment de l'exercice spirituel qui est en lui-même sa propre fin. Descartes n'oublie pas que c'est dans le monde qu'on vit, dans le monde qu'on agit, dans le monde qu'on est libre. Et cette liberté n'est pas tant l'objet d'une connaissance que d'une volonté, ou plus précisément d'un usage. Certes, il définit une liberté métaphysique et ses degrés, pourtant, ce qui l'intéressera tout au long de sa correspondance et des *Passions de l'âme*, mais qui est déjà nettement présent dans le

---

<sup>622</sup> Michelle Beyssade, présentation des *Méditations métaphysiques*, GF édition revue et corrigée 2011 p. 9 : « Le présent intemporel, qui convient à l'exposition des principes et à l'éternité de leur validité, fut d'abord le présent historique d'un cheminement individuel. »

<sup>623</sup> Certes, la publication des *Méditations* n'est pas « l'entrée » de Descartes en métaphysique : par quatre fois déjà, il a commencé ce travail : de novembre 1628 à mars 1629, au début de sa retraite aux Pays-Bas, il avait commencé un petit traité de métaphysique dont le texte est perdu. Mais la correspondance nous en livre quelques indications. Le 25 novembre 1630, en effet, Descartes confie à Mersenne son espoir d'« achever quelque jour un petit traité de Métaphysique commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leur immortalité. » Descartes lui-même date de 1629 ses premières méditations métaphysiques, avec lesquelles il dit avoir « tâché de commencer ses études » (Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, A.T. I, p. 144, l. 8-9) ; ce qui correspond à ce que le *Discours de la méthode* désigne comme l'entreprise de chercher les principes d'une philosophie plus certaine que la vulgaire : DM, III, AT VI, 30, 10-14 : « Toutefois, ces neuf ans s'écoulèrent [après les journées passées dans le poêle] avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'une philosophie plus certaine que la vulgaire. » En 1637, il publie, dans la quatrième partie de son *Discours* introductif, un abrégé de sa métaphysique, qu'il présente comme le compte rendu des méditations conduites « il y a justement huit ans ». Et il répond à ceux qui lui reprochent d'avoir affaibli ces premières raisons métaphysiques en les abrégeant, qu'il va ajouter à une éventuelle traduction latine du *Discours* le commencement de sa métaphysique écrit en latin « il y a environ huit ans ». Le dialogue inachevé intitulé *La recherche de la vérité* qui expose sous une forme littéraire le début des *Méditations* a probablement été écrit avant 1635. Enfin, les lettres du printemps 1630 à Mersenne mettent en place la théorie de la création des vérités éternelles, sur laquelle les *Méditations* ne reviennent pas, mais qui en est l'un des fondements sous-jacents. Les *Méditations métaphysiques* rédigées en 1639-1640 seront donc une retranscription de ces premiers essais de métaphysique. Pour autant, ce sont elles qui en constituent l'aboutissement, aussi prendrons-nous leur date de publication comme un repère.

*Discours de la méthode*, c'est l'usage de la liberté dans le monde, c'est l'incarnation d'un esprit.

Ainsi, on pourrait répondre à Foucault que la découverte de Descartes n'est pas tant de se transformer dans son être que d'en montrer une double temporalité : celle de l'histoire et celle de l'être. L'une est incarnée, temporalité de la vie dont on peut se dégager, une fois le cogito découvert et temporalité essentielle, l'ordre analytique des *Méditations* qui est le même que celui de la chose même. Foucault s'est arrêté sur une autre temporalité qui n'en est pas une : la linéarité de la science. Or les *Méditations* s'engagent dans une temporalité qui est l'essence même de l'esprit, pour fonder une bonne fois pour toute ce qui échappera à la temporalité, à savoir les sciences – à moins d'identifier l'ordre de la démonstration au temps, mais ce temps est identique en chaque démonstration, et pour chaque esprit. Or si la temporalité des *Méditations*, en son ordre peut être universalisable, elle échappe à la linéarité et à l'horizontalité du temps de la démonstration, dans la mesure même où elle exige un engagement total de l'esprit qui se déploie non seulement sur cette ligne horizontale et vectorielle, mais encore sur la ligne verticale de l'Être, ce qui en retour fonde la non-temporalité de la science, et de l'ordre analytique des *Méditations*. Ce qui fonde la science, c'est le temps, dans son essentialité même. Et ce temps est engagement. Raison pour laquelle connaître et comprendre se situent à deux niveaux différents, d'un point de vue ontologique comme d'un point de vue temporel. On peut dire que chez Descartes, l'expérience de soi comme déploiement de l'être de l'esprit, c'est le temps ou la pensée comme temps. L'idée de Dieu, en tant que telle, et ce qu'elle nous fait connaître ne relèvent certes d'aucune temporalité mais la fondent. Seule l'expérience ontologique échappe à la création continuée : l'existence est temporalité.

L'esprit est temporel, contrairement aux choses régies par les lois universelles et à Dieu, immuable. Cette temporalité, quelle que soit sa modalité est la marque de la finitude de l'homme, mais aussi de deux conceptions de la vie de l'esprit : la vie incarnée de l'esprit et la vie de l'esprit en tant que telle. Pour un philosophe qui n'interroge pas le principe de vie, pour une philosophie de la nature qui en est dépourvu, il semble bien pourtant qu'on retrouve le principe de vie, au fondement de l'esprit. L'esprit vit. Temporalité de la vie, temporalisation de la connaissance, temporalisation de la morale, temporalité de l'essence : il faudrait tenter de lier ces différents niveaux pour montrer que la véritable universalité est celle d'une certaine temporalité, mais qu'on ne peut y accéder que par une temporalité contingente.



## ***B. L'enfance comme cristallisation des questions méthodologiques liées à la question de l'identité à soi et de l'altération de soi : La double temporalité et l'enfance comme son prisme.***

Nous allons donc étudier de façon précise la double temporalité chez Descartes : la temporalité comme histoire de l'esprit (l'esprit incarné), et la temporalité essentielle de l'esprit dans les *Méditations*<sup>624</sup>. Et pour cela, nous allons reprendre la question du commencement, ou la question à son commencement. Deux types de lecture sont possibles : le commencement historique, ou l'histoire de l'œuvre de Descartes, en commençant par ses premiers écrits jusqu'aux derniers. Cette étude serait une étude historique de la philosophie de Descartes, et nous renseignerait sur la jonction entre science et métaphysique, qui ont été menées de conserve, malgré ce que semble indiquer la date de parution des ouvrages qui furent rendus publics. Mais une autre lecture, plus de reconstruction, interroge à nouveaux frais cette historicité de l'œuvre de Descartes : elle interrogerait les différents âges de l'homme, incarnés dans l'œuvre de Descartes à travers les différentes étapes de sa philosophie. Or ces âges, s'ils sont historiques sont aussi philosophiques, et parfois même épistémologiques. Cette étude permettrait d'essentialiser ce qui est de l'ordre de la biographie contingente, et d'interroger l'histoire d'un esprit, au delà même de l'histoire de l'esprit de Descartes. Elle est justifiée, certes, par l'écriture du *Discours* qui relate cette histoire en l'incarnant. Mais elle est plus justifiée encore par la récurrence des textes sur l'enfance, qui ancrent l'histoire d'un esprit dans une temporalité qui lui est propre, indépendamment de l'enfance personnalisée du philosophe. S'il y a une philosophie première dont le commencement est l'esprit lui-même, tout au moins dans l'ordre des raisons et l'ordre analytique, il y a aussi une philosophie de la philosophie, ou une philosophie de la vie de l'esprit, qui avant de parvenir à lui-même, est pris dans un corps. Cette historicité de l'esprit propose un autre commencement, qui est déjà philosophique dans la ressaisie que le philosophe en fait. La vie incarnée de l'esprit nous mènera à la vie essentielle de l'esprit, mais l'une ne va pas sans l'autre. Or il n'y a d'incarnation que temporelle.

---

<sup>624</sup> Cf. Alquié, p. 165 et sq

Descartes de façon récurrente traite de l'enfance comme du foyer de confusion qu'il s'agira de dépasser pour atteindre la science exacte. Foyer de confusion du fait de l'imbrication trop forte entre esprit et corps, et de leur mutualisation qui sous-tend le jugement spontané. Ce pourquoi l'analyse sera nécessaire comme instrument de connaissance : il ne s'agit pas encore de l'analyse au sens où les raisons s'enchaînent les unes après les autres, mais de l'analyse au sens premier d'une séparation, d'une décomposition, bref, d'une distinction. L'enfance ne trompe pas, elle renseigne : mais dès lors que l'on prend ses jugements pour vrais, elle devient l'obstacle épistémologique le plus difficile à combattre : ce qu'il faut combattre, c'est son rapport spontané au monde, c'est l'habitude qui reprend ses droits à la fin de la première Méditation et contre laquelle la hauteur de la méditation comme la volonté de douter sont impuissantes. Nous disons, l'enfance ne trompe pas. En réalité, elle trompe dans la mesure même où les jugements qui se sont en elles formés comportent en eux et de façon quasi structurelle, un jugement d'existence. Dès lors, l'enfance contient les deux préjugés ou les deux sources d'erreur que le doute hyperbolique se chargera d'attaquer : les jugements faux sur les choses fondés sur l'imagination et la perception sensible. On pourrait presque ici employer la terminologie spinoziste qui à cet égard reprend la lettre cartésienne : « Lorsque l'esprit humain considère les corps extérieurs par les idées des affections de son propre corps, nous disons alors qu'il imagine (...) ; et l'esprit ne peut dans d'autres conditions imaginer les corps extérieurs comme existant en acte. Par conséquent, dans la mesure où l'esprit imagine les corps extérieurs, il n'en a pas une connaissance adéquate »<sup>625</sup>. Ou la proposition XXVII : « L'idée d'une affection quelconque du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps humain lui-même. »<sup>626</sup> et « Les idées des affections du corps humain enveloppent en effet, la nature tant des corps extérieurs que du corps humain lui-même... »<sup>627</sup>, autant de formules synthétiques qui reprennent l'idée cartésienne que le rapport au monde immédiat ne nous livre pas les choses en tant que telles mais en tant qu'elles nous affectent. Dès lors, la perception sensible ne nous enseigne-t-elle aucunement ce qu'est une chose, mais seulement son usage. Premier degré d'erreur du point de vue de la connaissance scientifique ou du jugement : la perception sensible qui règle la relation de l'enfant et du monde, est la première source d'erreur, d'où la nécessité d'inventer des modèles pour étudier le monde, le corps humain, etc... afin de les éloigner de la connaissance commune et de toute tentation de

---

<sup>625</sup> Spinoza, *L'Ethique*, II, proposition XXVI, démonstration, p. 384, édition Pléiade.

<sup>626</sup> *Ibid.* p. 384

<sup>627</sup> *Ibid.* p. 384, proposition XXVIII, démonstration.

projection<sup>628</sup>. Descartes met fin à toute possibilité d'anthropomorphisme en tant que connaissance scientifique du monde, (mais aussi du point de vue théologique), tout en lui construisant un modèle : l'enfance.

Mais si l'enfance porte à projeter notre rapport aux choses sur les choses elles-mêmes (le feu brûle, la plume chatouille), elle contient en elle-même un préjugé plus difficile encore à déloger : ce préjugé naturel est celui d'une croyance enracinée et première : celle de l'existence des choses. L'article 66 des *Principes de la philosophie* en fait foi : « à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avons à leur occasion. Ainsi, lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l'idée que nous avons. Or nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter. »<sup>629</sup>

Autrement dit, si la science s'intéressera à la question : les choses sont-elles telles que je les perçois ?, la véritable question métaphysique et qui sera traitée dans les *Méditations* est la suivante : les choses que je perçois existent-elles ?

L'enfance est donc bien cet obstacle épistémologique dans la mesure où elle est constitutive, « parce que nous avons été enfants avant que d'être hommes... ». Ainsi, science et métaphysique, devront prendre en compte cet obstacle épistémologique (ce que fera le doute radical), pour asseoir leur légitimité : mais leur légitimité aura pour but de légitimer en retour le préjugé essentiel d'existence. Raison pour laquelle l'enfance occupe une place particulière dans l'œuvre de Descartes. Il ne s'agira pas tant de la dépasser (l'astronome verra toujours le soleil se lever et se coucher), que de la circonscrire, de s'en détacher, de la tenir à distance :

---

<sup>628</sup> *Le Monde*, AT-XI-6 : « on passe doucement une plume sur les lèvres d'un enfant qui s'endort et il sent qu'on le chatouille : pensez-vous que l'idée du chatouillement, qu'il conçoit, ressemble à quelque chose de ce qui est en cette plume ? » et il n'y a « point de raison qui nous oblige à croire que ce qui est dans les objets d'où nous vient le sentiment de la Lumière soit plus semblable à ce sentiment que les actions d'une plume et d'une courroie le sont au chatouillement et à la douleur »

Lettre à Morus, du 15 avril 1649, A.T. V, p. 341 : « Sensibilitas nihil mihi videtur esse in re sensibili, nisi denominatio extrinseca. Nec etiam rei est adaequata... »

« La faculté d'être sentie me semble n'être dans une chose sensible rien d'autre qu'une dénomination extrinsèque. Elle n'est pas adéquate à la chose... » (traduction p. 1333, Pléiade)

<sup>629</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, article 66, A.T., IX, p. 55, l. 49.

mais l'enfance demeure dans l'âge adulte. Et ce, du double point de vue psychologique et épistémologique. L'enfance a raison, s'agissant de l'existence des choses, la métaphysique aura pour tâche de fonder le préjugé naturel ; elle a tort s'agissant de la science, mais la perception aura son utilité ; enfin elle forge des habitudes, des habitus, voire engage des répétitions à venir (l'amour des petites filles louches), là encore, il faudra *l'analyser*, pour récupérer un espace de liberté et échapper à la répétition qui trouve là, la source de son déterminisme.

Ainsi, on retrouve conjointement l'analyse à trois niveaux : métaphysique, scientifique, et psychologique pour ne pas dire psycho-analytique<sup>630</sup>, ce qui serait redondant. Et ces trois niveaux, qui sont les trois angles d'étude de l'enfance, ses trois domaines, correspondent à leur tour à trois temporalités différentes. On comprend donc que l'enfance n'est pas seulement un âge de la vie, mais un problème dont l'homme ne se séparera jamais : savoir où le situer et comment le circonscrire participe de la philosophie pratique de Descartes. La philosophie pratique de Descartes recouvre sa philosophie scientifique. L'enfance est à ce carrefour.

## **B.1. Enfance et erreur.**

### **B.1.1. L'enfance comme structure ou comme âge de l'erreur ?**

L'enfance est clairement identifiée comme la source<sup>631</sup> de l'erreur. Et l'erreur est associée au préjugé. Or cette erreur n'est pas le fait d'un défaut de savoir, mais d'une imagination qui se prend pour jugement. Si l'enfance est le temps où naissent et se forment les préjugés, on peut supposer qu'il suffit de les dépasser pour accéder à la science exacte. Pourtant, il n'est pas si simple de s'en délivrer, pour la bonne raison que l'enfance est inscription première dans le monde. Or cette inscription première est un rapport au monde immédiat, non interrogé,

---

<sup>630</sup> *Réponses aux sixièmes objections*, A.T., IX, p. 243 : « Tout au contraire, dès ma plus tendre enfance, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais confusément que j'étais composé) comme une seule et même chose ; et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même ; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres. »

<sup>631</sup> Source comme origine temporelle, et source comme cause structurelle. Ce sont ces deux dimensions, temporelles et structurelles qui font de l'enfance à la fois un âge de la vie et une catégorie épistémologique, et qui nous permettra de comprendre la continuité à soi, en tant que le temps se sédimente en une structure.

spontané, qui situe l'individu dans une totalité qui le précède. L'enfant fait partie du monde, ce que le cogito se chargera de déconstruire, sa révélation coïncidant avec la sortie hors du monde. Qu'est-ce à dire ? Si le cogito surgit c'est parce que le reste du monde a été mis entre parenthèses, et qu'il pourrait aussi bien ne pas exister, tandis que le cogito qui le pense, le rêve ou le doute, existe bel et bien. La dimension d'existence métaphysique accompagne donc la révélation du cogito qui ne se situe pas dans l'ordre du monde, réservé à la physique et à ses lois universelles et homogènes, ou à la perception sensible, elle-même mise en doute. Dès lors, la dimension qui demeure est bien celle de l'être et non celle de la nature, laquelle a été vidée de son être, par la double opération du doute radical et de la théorie de la création des vérités éternelles. Si Dieu a créé le monde ainsi et non autrement, c'est le fait de sa seule volonté et non d'un entendement qui l'aurait précédé, aussi n'a-t-il pas été nécessité à le créer ainsi, mais il a en revanche créé la nécessité. Autrement dit, la raison est elle-même suspendue à un fondement avec lequel l'homme n'a aucune commune mesure, qui n'est pas lui-même rationnel puisqu'il tient à une volonté et non à un entendement, et qu'il ne peut comprendre : ce qui permet de substituer au finalisme d'Aristote, le simple mécanisme comme facteur explicatif de l'univers désormais infini. Mais plus encore, si ce monde vidé de son sens, de sa substance, de son être, ne tient sa nécessité (et donc sa contingence) que de la volonté divine, il ne peut non plus se « tenir » lui-même, comme la substance spinoziste : Dieu est absent du monde, aussi doit-il le créer en continu pour que celui-ci « fonctionne ». De cosmos, il n'est donc plus, à la double faveur de la révolution galiléenne, de l'affirmation cartésienne de l'indéfini de l'univers, et de l'impossible intelligence des raisons de Dieu. Aussi le cogito sera-t-il extérieur au monde sans quoi il serait à son tour soumis au régime de la nécessité mécaniste, et ne pourrait faire office de fondement. Seul ce qui tient sa raison en lui-même, ce qui est *substance*, peut prétendre fonder. Mais l'enfant est ce philosophe aristotélicien qui appartient au monde, y a une place définie, et croit à son existence, qu'atteste sa perception sensible. L'enfant fait partie de la nature, une nature qui lui ressemble, sur laquelle il projette ses affections, et qui fait immédiatement sens, même si ce sens est structurellement anthropomorphique. On comprend dès lors que ce rapport immédiat au monde est le même que celui de l'homme Antique, habitant du cosmos, situé, et qui ne fait pas de différence entre lui et le monde. Autrement dit, ce qui qualifie le rapport spontané au monde de l'enfant est la **confiance**, pour ne pas dire la **familiarité**. Nous verrons que ces deux motifs, confiance et familiarité sont les prémices de la philosophie cartésienne en ce qu'elles ont été troublées très précocement. La méfiance légendaire de Descartes laisse ses traces dans chacun de ses écrits, le doute et la figure du malin génie en étant le paroxysme,

mais aussi la transformation de cette méfiance en une méthode. La ressaisie d'une subjectivité inquiète en une entreprise fondatrice. Quant à la familiarité, il suffit de rappeler les lettres de 1631 à Balzac pour montrer que très tôt, Descartes fait l'expérience du dérèglement, de l'irréalité, du flou<sup>632</sup>. C'est cette méfiance et ce sentiment de doute, d'abord passif, qui vont engendrer la démarche cartésienne, méfiance qui s'explique aussi bien par le contexte scientifique, la prépondérance du nouveau pyrrhonisme, et la psychologie de Descartes. A cet égard, la question de l'autre est tout à fait édifiante, par son absence qui fait problème. Descartes, lorsqu'il voyage, va au devant des autres, mais il préfère se tourner en lui-même pour accéder à une vérité, de même qu'il préférera reconstruire l'édifice du savoir à partir de lui-même, plutôt qu'à partir des livres ou de la philosophie des autres, nous l'avons montré dans notre développement sur la pédagogie. La lettre à Balzac du 5 mai 1631 est à cet égard exemplaire : « Même vous devez pardonner à mon zèle, si je vous convie de choisir Amsterdam pour votre retraite et de le préférer, je ne vous dirai pas seulement à tous les Couvents des Capucins et des Chartreux, où force honnêtes gens se retirent, mais aussi à toutes les plus belles demeures de France et d'Italie, même à ce célèbre Hermitage dans lequel vous étiez l'année passée. Quelque accomplie que puisse être une maison des chams, il y manque toujours une infinité de commodités, qui ne se trouvent que dans les villes ; et la solitude même qu'on y espère, ne s'y rencontre jamais toute parfaite. Je veux bien que vous trouviez un canal, qui fasse rêver les plus grands parleurs, et une vallée si solitaire, qu'elle puisse leur inspirer du transport et de la joie ; mais mal aisément se peut-il faire, que vous n'ayez aussi quantité de petits voisins, qui vous vont quelquefois importuner, et de qui les visites sont encore plus incommodes que celles que vous recevez à Paris ; au lieu qu'en cette grande ville où je fuis, n'y ayant aucun homme, excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit, que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je me vais promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, *et je n'y considère par autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leur tracas n'interrompt pas*

---

<sup>632</sup> Descartes, lettre à Balzac, 15 avril 1631 : « Je dors ici dix heures toutes les nuits, et sans que jamais aucun soin me réveille, après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des buis, des jardins, et des palais enchantés, où j'éprouve tous les plaisirs qui font imaginer dans les Fables, je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit ; et quand je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que mon contentement soit plus parfait, et que mes sens y participent ; car je ne suis pas si sévère, que de leur refuser aucune chose qu'un philosophe leur puisse permettre, sans offenser la conscience.... » A.T, I, 473

*plus mes rêveries, que ferait celui de quelque ruisseau. Que si je fais quelquefois réflexion sur leurs actions, j'en reçois le même plaisir, que vous feriez de voir les paysans qui cultivent vos campagnes ; car je vois que tout leur travail sert à embellir le lieu de ma demeure, et à faire que je n'y aie manqué d'aucune chose*<sup>633</sup>... »<sup>634</sup> La solitude et sa joie s'accompagnent d'une non reconnaissance d'autrui, réduit à un décor, dans lequel le philosophe trône comme en son centre. La méfiance donnera lieu à la solitude, qui risque de donner lieu au solipsisme. Et si le monde est retrouvé dans la sixième Méditation, les autres n'ont pour autant pas changé de statut.

Toujours est-il qu'avant de douter, de se méfier, Descartes fut cet enfant au milieu du monde, en connivence avec lui, l'habitant sans séparation aucune. La séparation sera le mot d'ordre de sa science : idées claires et distinctes, c'est-à-dire analysée, c'est-à-dire séparée, de même que la séparation sera pour lui la sortie de l'enfance, les deux coïncidant. Se séparer du monde, se séparer des perceptions sensibles et des projections naturelles que l'on fait sur les choses, séparer le corps de l'esprit pour atteindre la vérité des choses, autrement dit leurs lois. On comprend alors que ce chemin vers la séparation ne soit pas simple, et plus encore qu'il ne puisse être définitif : car si nous pouvons atteindre la science exacte, nous n'en vivons pas moins dans un monde où le feu brûle et où la plume chatouille. Ainsi, faire table rase de la scolastique, va rejoindre l'entreprise de dépasser cette enfance, en tant qu'elle est le paradigme d'un même rapport au monde. Et si Descartes s'inscrit dans une démarche classique de la philosophie qui consiste à s'élever de la doxa pour atteindre au vrai, il est beaucoup plus singulier en identifiant la doxa à l'enfance. Si l'on revient par ce biais à la critique foucauldienne, on notera que se délivrer de l'enfance engage une transformation profonde de l'être, mais que cette transformation trouve ses limites, dans la mesure même où l'on ne se délivre jamais complètement de l'enfance, où elle continue de vivre en nous, où elle constitue un rapport originaire au monde : s'en délivrer dès lors impliquera non seulement qu'on s'élève au dessus de la perception sensible et du jugement qu'elle induit, mais encore qu'on temporalise cette élévation, qu'on la fasse habitus. Raison pour laquelle à l'issue de la méthode, Descartes insiste sur la nécessité d'un entraînement, nous en avons déjà fait état, mais aussi lors de la première méditation, il avoue les limites de l'esprit lorsqu'il s'adonne à sa temporalité pure, c'est-à-dire à la méditation, et qu'il retombe dans l'habitude. Aussi doit-il se reposer et remettre au lendemain la suite de ses méditations, autrement dit sortir de cette temporalité essentielle de l'esprit pour rejoindre une temporalité de vie, où le corps reprend

---

<sup>633</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>634</sup> Lettre à Balzac du 5 mai 1631, AT XXXIII, I. 474-475

ses droits, et où l'esprit retrouve les repères forgés dès l'enfance. Or cette double temporalité présente aussi bien dans le *Discours* que dans les *Méditations*, celle de l'esprit et celle de l'union de l'esprit et du corps, Descartes y est constamment attentif, puisqu'il ne force ni l'une ni l'autre, et leur accorde la place qu'elles exigent. S'il échappe à la temporalité de la vie pour accéder à l'être et à la temporalité propre de l'esprit, il n'exige pas de sa volonté des efforts impossibles, parce qu'il sait – et ce savoir, on pourrait se demander d'où il vient – que la temporalité essentielle ne peut surgir que de la temporalité vécue, mais aussi qu'elle doit y retomber. L'une ne va pas sans l'autre, même si les deux ne sont pas du même ordre et qu'elles fondent deux types de temporalité auxquelles l'homme peut accéder. La finitude de l'esprit encadre la méditation métaphysique. Ainsi, même lorsque Descartes accède à l'idée d'infini, il a la conscience, dans cette échappée hors du temps, que cette échappée n'est possible qu'à l'intérieur d'une finitude première. Et cette pensée ne le quittera jamais. On ne médite que quelques heures par ans. Il y a un temps pour chaque temporalité. Et c'est peut-être cette saisie originaire du temps qui est au fondement de toutes les entreprises cartésiennes, mais aussi de leur équilibre. Pourtant, étrangement, le temps n'est jamais abordé comme tel dans son œuvre : il la sous-tend.

### **B.1.2. Peut-on dépasser l'erreur, peut-on dépasser l'enfance ? L'enfance et l'erreur comme structures**

L'erreur est donc au départ structurelle, d'où la difficulté à la corriger, puisque cela engage l'être tout entier dans son rapport au monde. Ainsi Descartes répond-il à Gassendi dans les *Réponses aux Cinquièmes Objections* : « Vous dites que vous approuvez le dessein que j'ai eu de délivrer l'esprit de ses anciens préjugés, qui est tel en effet que personne n'y peut trouver à redire ; mais vous voudriez que je m'en fusse acquitté « simplement et en peu de paroles », c'est-à-dire en un mot, « négligemment et sans tant de précautions » ; comme si c'était une chose si facile de se délivrer de toutes les erreurs dont nous sommes imbus dès notre enfance, et que l'on pût faire trop exactement ce qu'on ne doute point qu'il ne faille faire. »<sup>635</sup> Il y a bien une épaisseur entre le savoir, la certitude de l'action et l'action elle-même. Pour le dire vulgairement : on ne peut pas toujours faire ce que l'on veut, même quand on a acquis les principes d'une philosophie vraie. Il ne suffit pas de connaître le vrai, d'une part pour le

---

<sup>635</sup> Descartes, *Réponses aux cinquièmes Objections*, A.T., VII, pp. 257-258, traduction dans l'édition de la Pléiade, p. 475.



reconnaître partout et de prime abord, le vrai est toujours caché parce qu'il n'est pas visible, parce que la perception sensible ne le livre pas, et qu'il faut s'en séparer ou plutôt séparer la perception du jugement pour accéder à d'autres raisons, à savoir les essences. Certes, une fois que le vrai est connu, il est *reconnaissable*, c'est la mémoire intellectuelle qui reconnaît les pensées « qui n'ont pas toujours été en nous », lesquelles ne laissent pas de traces, raison pour laquelle nous n'avons pas la mémoire de nos pensées enfantines, du moins n'en avons-nous pas une mémoire intellectuelle<sup>636</sup>. Une fois qu'une chose vraie est connue, elle est acquise. Et pourtant, si l'on parle ici de reconnaissance, c'est dans le processus même de connaissance : la perception du monde issue de l'enfance fera toujours barrage à la connaissance vraie. Aussi la connaissance vraie ne peut-elle être immédiate (sinon pour les mathématiques qui ne traitent pas d'objets extérieurs à l'esprit). D'autre part, même si l'on connaît le vrai, même si l'on sait que le soleil est à telle distance de la terre, on le voit toujours proche : il n'y a pas de coïncidence possible entre ma connaissance scientifique et ma connaissance sensible. Le monde est désormais clivé, entre deux types de connaissance irréductibles l'une à l'autre. Ainsi, même si l'on sait qu'il faut dépasser ces erreurs en tant qu'elles se présentent comme des jugements vrais, alors qu'elles ne sont que des perceptions, il n'est pas simple de les dépasser : on ne peut le faire « simplement et en peu de paroles » parce qu'il ne s'agit pas seulement d'un problème épistémologique, mais d'un problème d'être au monde. Du point de

---

<sup>636</sup> Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, A.T., V, p. 219-220, traduction, éditions de la Pléiade, p. 1306 : « Il ne suffit pas pour nous souvenir d'une chose que cette chose se soit offerte auparavant à notre esprit et qu'elle ait laissé dans le cerveau quelques traces à l'occasion desquelles cette même chose se présente à nouveau à notre pensée ; mais il est requis en sus que nous reconnaissons, lorsqu'elle se présente pour la deuxième fois, que cela se fait parce qu'elle a été aperçue auparavant par nous. Souvent ainsi se présentent à l'esprit des poètes des vers qu'ils ne se sont pas rappelés avoir jamais lus chez d'autres, qui cependant ne se présenteraient pas tels à leur esprit s'ils ne les avaient pas lus ailleurs.

D'où il suit évidemment que l'exercice de la mémoire ne s'accommode pas de toutes les traces qui ont été laissées dans le cerveau par les pensées précédentes, mais de celles-là seulement qui sont telles que l'esprit reconnaisse qu'elles n'ont pas toujours été en nous, mais qu'elles sont un jour nouvellement survenues. Or, pour que l'esprit puisse reconnaître cela, j'estime qu'il a dû lors de la première impression se servir de l'intellection pure, pour remarquer que la chose qui s'offrait alors à notre esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle n'avait jamais été aperçue auparavant ; car il ne peut y avoir aucune trace corporelle de cette nouveauté. C'est ainsi que si j'ai écrit quelque part que les pensées des enfants ne laissent aucunes traces dans leur cerveau, j'ai entendu parler de ces traces qui sont propres à l'exercice de la mémoire, c'est-à-dire de celles que lors de leur impression nous reconnaissons comme nouvelles par l'intellection pure. En même façon, nous disons qu'il n'y a point de traces d'homme sur le sable où nous ne voyons aucune empreinte d'un pied humain, encore qu'il puisse s'y trouver bien des inégalités faites par des pieds humains, qui par conséquent peuvent en un autre sens être appelées des traces d'hommes. »

vue de la science, cet être au monde fait problème. Du point de vue de l'ontologie au contraire, cet être au monde comme croyance au monde doit être fondé.

L'enfance nous aliène, parce qu'elle nous constitue. Et l'enfance fait obstacle pour la raison suivante : « la principale raison était que, dès ma jeunesse, j'avais fait plusieurs jugements touchant les choses naturelles (comme celles qui devaient beaucoup contribuer à la conservation de ma vie, en laquelle je ne faisais que d'entrer), et que j'avais toujours retenu depuis les mêmes opinions que j'avais autrefois formées de ces choses-là. »<sup>637</sup> Or cet obstacle demeure : « Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui. »<sup>638</sup>. Ces passages des *Réponses aux sixièmes objections* nous livrent deux informations fondamentales : nous apprenons les choses naturelles dans l'enfance, or ces choses naturelles contribuent à la conservation de la vie. L'enfant fait bien partie de la nature, se conserve en tant que nature, est traversé par la nature. L'enfant n'échappe pas au monde, il l'habite, il y a communauté entre le monde et l'enfant, l'enfant croit aux formes substantielles. On pourrait faire un parallèle psychanalytique avec la relation qu'entretient l'enfant à la mère puis à la cellule familiale avant le processus d'individuation qui passe nécessairement par la séparation, la perte de repères, la méfiance, le doute, l'angoisse, la sortie d'un monde clos, finalisé, où la valeur participe de l'être. Séparation d'avec le corps maternel, découverte du corps propre, et de l'altérité, séparation d'avec la structure familiale, l'enfant pour devenir adulte se déplace, sort de sa « place », celle que lui octroyait une structure qui le précédait et qui faisait monde. La nature a cette fonction pour l'enfant cartésien. Il s'y sent chez lui, ce qui est nécessaire à sa survie : la survie est l'instinct naturel de l'enfant, ou la voix de la nature en lui, qui s'accorde avec la nature extérieure, mais qui n'a pas à proprement parler d'extériorité, elle est plutôt un englobant. Deuxième enseignement : ce rapport à la nature demeure, même une fois le sortilège mis au jour<sup>639</sup>. Il y a eu fracture, séparation, vertige, puis ressaisissement

---

<sup>637</sup> Descartes, *Réponse aux sixièmes Objections*, A.T. IX p. 238

<sup>638</sup> *ibid* p. 239

<sup>639</sup> cf. à ce propos Guénancia, *L'intelligence du sensible*. Et G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, première édition 1950, 2<sup>ème</sup> édition 1985 pp. 84-90. Elle rappelle que la plupart des préjugés viennent de ce que « nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions...étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avons à leur occasion » (*Principes*, I, 66), et parle de l'innéité des sensations, qui « comme telles se réfère seulement aux modalités subjectives qui découlent de notre « nature » psycho-physiologique ; et Descartes n'hésite pas

dans la foi scientifique, première séparation qui pourtant engendrait une nouvelle homogénéité, un nouveau tout : l'esprit scientifique est en connivence avec la nature, non plus celle sensible et qualitative de l'enfant, mais celle mathématique du physicien. L'objet de connaissance est rationnel, l'objet de connaissance est objet de maîtrise, connaître, c'est s'approprier, c'est s'égaliser, s'homogénéiser, et mettre au rebus toute forme d'altérité. Si le scientifique s'en tient à sa science, c'est qu'il aura substitué à la connivence première du monde de l'enfance, la connivence seconde du monde de la science, et recréé un fantasme d'unité. Mais l'unité entre le monde et moi est bel et bien un fantasme, dont l'origine est l'unité première, et dont la nostalgie pousse dans les différentes voies d'une réconciliation avec les choses. Or la condition humaine que découvre Descartes est bien cette séparation irrémédiable et la nécessaire médiation de Dieu pour retrouver le monde qu'on avait perdu. Si l'homme est sorti de la nature, sa spontanéité l'y fait rentrer. Et cette spontanéité vient de l'enfance, ou plutôt cette spontanéité est l'enfance, ou l'enfance est le rapport spontané au monde, spontanéité qu'aucune connaissance scientifique et même métaphysique ne peut annuler. En revanche, il semble possible d'en analyser le processus : or cette spontanéité tient toute entière dans l'union entre l'âme et le corps, telle que vécue dans l'enfance : « Et d'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps, et qu'y étant trop attaché il ne pensait rien sans eux, aussi n'apercevait-il que confusément toutes choses. Et bien qu'il eut connaissance de sa propre nature, et qu'il n'eut pas moins en soi l'idée de la pensée que celle de l'étendue, néanmoins, par ce qu'il ne concevait rien de purement intellectuel, qu'il n'imaginât aussi en même temps quelque chose de corporel, il prenait l'un et l'autre pour une même chose, et rapportait au corps toutes les notions qu'il avait des choses intellectuelles. »<sup>640</sup>

---

à admettre, en fonction de cette constitution humaine, un certain « nativisme » dans la perception de l'espace. » (p. 90) et p. 84-85 : « Pour que notre âme puisse, à l'occasion de certains mouvements corporels, faire surgir en elle-même ces représentations concrètes, elles doivent également être innées (...) de même qu'il (Descartes) affirme parallèlement à Regius l'innéité des idées des choses sensibles et celle d'axiomes comme : « Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles » (A.T., VIII, B, 359), ainsi dès 1641, après avoir évoqué les propriétés géométriques du triangle, il écrivait des idées en général : « Enfin je tiens que toutes celles qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation nous sont *innatae* » ; et il prenait alors comme exemple les mêmes que dans le fameux passage des *Notae in programma* : « Car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a dû être en nous auparavant » (A Mersenne, 22 juillet, 1641, A.T., III, 418) ».

<sup>640</sup> Réponses aux sixièmes Objections, A.T., IX p. 239-240

Descartes, comme précurseur des Lumières, comprend que l'homme n'a pas de nature en tant qu'il est esprit, même si l'esprit est lui-même doté de lumières naturelles, et que l'enfance est une guise de nature humaine. Le processus de libération est donc un processus de dénaturalisation, et la dénaturalisation, encore une fois, se fait par l'analyse. Il faut noter toutefois, que cette dénaturalisation est nécessaire pour accéder à une connaissance des choses et à la conscience de soi. Pour autant, Descartes réfléchira sur cette nature dans les *passions de l'âme*, et si elle n'est pas nécessitante, elle est néanmoins irréductible. Aussi la liberté sera-t-elle toujours déjà en situation.

La confusion vient donc de l'union de l'âme et du corps et de la difficulté à les séparer, ce dont se chargera la radicalité du dualisme cartésien, qui à cet égard a une utilité toute méthodologique. L'unité est première et c'est en quelque sorte cela, la nature de l'homme. Le dualisme est second du point de vue de la connaissance, d'où la difficulté, toujours du point de vue de la connaissance, de penser en retour l'unité. Mais elle est première aussi ontologiquement parlant : l'homme n'échappe pas à sa nature, même s'il échappe à la nature. Par ailleurs, ce texte pose par un autre biais la question de la finalité, résolue ici par cette temporalité propre à l'esprit qui en s'imposant échappe à la temporalité de la vie : à lire Descartes, on a l'impression qu'essentiellement, chez l'enfant, l'esprit est trop lié au corps pour qu'il puisse s'en distinguer, même si sont déjà en lui l'idée d'étendue, et la pensée de lui-même. Comment expliquer que ces pensées soient en lui sans être actuelles ? Le finalisme aristotélicien et son couple de concepts que forment l'acte et la puissance se réintroduiraient-ils subrepticement dans la pensée cartésienne ? Tout au moins dans la pensée de l'évolution de l'homme, de son déploiement, et donc dans l'inscription du processus de connaissance dans la vie ?

## **B.2. Enfance, conscience et conscience de soi**

### **B.2.1. Enfance et pensée**

Encore une fois, c'est le problème de la temporalité qui se pose dans son rapport avec l'essence de l'homme, et de la pensée. La pensée est-elle là de tout temps ? Oui, si l'on en croit la lettre à Arnaud du 29 juillet 1648, évoquée au seuil de ce travail, et qui propose une distinction très étonnante entre la pensée directe et la pensée réflexive : « Enfin, de même que nous distinguons entre la vision directe et la vision réfléchie, parce que celle-là résulte de la

première rencontre des rayons, celle-ci de la seconde ; de même, j'appelle les premières et simples pensées des enfants, (par exemple quand ils sentent de la douleur du fait qu'un vent gonfle leurs intestins, ou de la volupté du fait qu'ils sont nourris d'un sang frais), je les appelle dis-je des pensées *directes* et non réfléchies ; mais lorsqu'un adulte sent quelque chose et qu'il ne l'a pas senti auparavant, cette seconde perception, je l'appelle *réflexion* et je la rapporte à l'entendement seul, bien qu'elle soit tellement jointe à la sensation qu'elles ont lieu ensemble et ne semblent pas se distinguer l'une de l'autre. »<sup>641</sup> Texte très singulier, où l'on voit que le nourrisson pense. Ceci n'est pas sans poser de problème. On sait que pour Descartes, la réflexion nécessaire à la prise de conscience n'exige pas une seconde intention, mais s'effectue dans un simple approfondissement, mené par l'attention qui permet de se dépouiller des obstacles sensibles : et ce problème a déjà été soulevé par un autre philosophe, que Descartes semble avoir connu, puisque ses contemporains lui ont fait part de quelques rapprochements possibles : il s'agit évidemment de saint-Augustin. Descartes lui-même en fait état, dans une lettre à Colvius, du 14 novembre 1640<sup>642</sup>, et dans la lettre à Mesland du 2 mai 1644, où il écrit : « J'ai une très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si grand saint et si excellent personnage »<sup>643</sup>. Néanmoins, dans cette même lettre à Colvius, il tient à s'en démarquer : car si saint Augustin comme lui-même « s'en sert [du cogito] pour prouver la certitude de notre être, ses développements sont théologiques, « au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce *moi* qui pense est une substance immatérielle », faisant référence au *De civitate Dei*<sup>644</sup>. Mais ce sera surtout Arnauld, qui attendra étrangement 1648 pour signaler à Descartes la quasi identité de certaines de ses phrases avec le livre X du *De Trinitate*. Or Arnauld connaît de près saint Augustin, indiquant à Descartes, tandis qu'il lit les *Méditations*, toute une série de références<sup>645</sup>. Pourquoi alors

<sup>641</sup> Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, traduction française, p. 1306 et sq. éditions de la Pléiade. A.T. V, pp. 220-221

<sup>642</sup> A.T., III, 248 et X, 578 (qui complète la date, le nom du destinataire et l'expression : « un si grand personnage »).

<sup>643</sup> A.T., IV, 113

<sup>644</sup> Par ailleurs, on sait que Mersenne lui avait signalé dès 1637 le « livre onzième du *De civitate Dei*, c. 26 », ce à quoi Descartes répond dans la lettre du 27 mai 1637 (A.T., I. 376) : « il ne me semble pas s'en servir à même usage que j'en fais. » Mersenne comme Descartes en ont pourtant perdu la référence, et c'est un lecteur des *Méditations* qui la lui indique à nouveau, afin qu'il consulte l'ouvrage à la bibliothèque de Leyde (toujours cette lettre à Colvius, A.T., III, 247). Pour ce qui concerne les autres passages, il n'a « jamais affirmé ni nié » les avoir connus auparavant. Cf. Gilson, *Commentaire sur le « Discours... », op. cit.*, p. 297.

<sup>645</sup> Cf. Descartes à Mersenne, 21 avril 1641, A.T., III, 358-359 : « Les lieux de saint Augustin cités par M. Arnauld sont, en la seconde page, *libri secundi de l. arb. C. 3* » (cf. A.T., VII,

avoir attendu tout ce temps pour lui faire part de ces rapprochements ? Peut-être qu'une relecture approfondie de Descartes a fait surgir en lui ces liens, comme le propose Geneviève Lewis<sup>646</sup>, en s'appuyant sur la lettre du 3 juin 1648<sup>647</sup> : « *Quae de mentis a corpore distinctione disservisti, certa clara, perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino, toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10, luculenter esse disputat non sine magna voluptate percepi.* »<sup>648</sup> C'est donc par celui qui connaît fort bien saint Augustin que vient le questionnement sur l'enfant, questionnement auquel Descartes est sommé de répondre, tandis qu'Arnauld ressaisit sous une forme ramassée et précise cette objection courante chez les adversaires de Descartes : *Cum ea sit natura cogitationis, ut illius semper simus conscii, si semper acta cogitamus, debemus semper esse conscii nos cogitare ; at id experientiae repugnare videtur*<sup>649</sup>.

Toujours est-il que la problématique s'annonce de façon à peu près identique, du moins saint Augustin se heurte-t-il au même problème : comment qualifier cette « co-présence de l'âme à elle-même lorsqu'elle était plongée dans les limbes de la petite enfance »<sup>650</sup> ? Or saint Augustin expliquait déjà l'apparente ignorance par une inattention due à l'entrave de l'esprit dans le corps, ou à son absorption dans les sensations extérieures<sup>651</sup>. Ainsi l'inconscience dans

---

197-198 sur le *Cogito*), « puis en la neuvième page il cite *De An. Quant., c. 15 et Sol, 1. I, c. 40* » (VII, 205 supériorité de l'entendement sur l'imagination), « Mais au principal passage qui est en la pénultième page, *Tria enim sunt, ut sapienter monet Augustinus, etc.*, il a oublié de citer le livre » (VII, 216, sur la distinction entre *intelligere, credere* et *opinari*, la référence étant *De util. Credendi c. 15*. Dans la même lettre, à propos du Dieu non trompeur, Descartes écrit : « Ce qui est répété en tant de lieux dans saint Augustin, saint Thomas et tant d'autres » (*ibid.* 360), ce qui fait conclure Espinas en faveur d'une connaissance de saint-Augustin par Descartes, voire d'une familiarité (*Descartes et la morale*, t. 1, p. 190-191)

<sup>646</sup> G. Lewis, *Le problème de l'inconscient chez Descartes*, PUF, première édition 1950, 2<sup>ème</sup> édition 1985 p. 35

<sup>647</sup> A.T. V, p. 186

<sup>648</sup> Arnauld à Descartes, 3 juin 1648, A.T., V, 186

<sup>649</sup> juillet 1648, A.T., V, 214. « Ce que vous avez écrit de la distinction qui est entre l'âme et le corps me semble très clair, très évident, et tout divin ; et, comme il n'y a rien de plus ancien que la vérité, j'ai eu une singulière satisfaction de voir que presque les mêmes choses avaient été autrefois agitées fort clairement et fort agréablement par saint Augustin, dans tout le livre dixième de la Trinité, mais principalement au chapitre dixième. », in *Œuvres philosophiques de Descartes*, vol. 4, GF., p. 12. Cf. 5<sup>èmes</sup> objections, A.T., VII, 246-247

<sup>650</sup> La formulation est de Geneviève Lewis, in *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.* p. 28

<sup>651</sup> L.XIV, c. 5 : *Infantium mens an se noverit*, t. 42, (l'esprit des tout-petits a-t-il une connaissance de lui-même ?) c. 1040-1041 : *An etiam ipsa se nosse credenda est, sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus tanto majore, quanto noviore coepit delectatione sentire, non ignorare se potest, sed cogitare se non potest ?...Sed hanc aetatem omittamus,*

laquelle demeure l'enfant n'est-elle point insurmontable, on pourrait la qualifier de « subconscience »<sup>652</sup>. L'enfant ressentirait confusément la familiarité du *se nosse*, avant de pouvoir poser par une prise de conscience directe, le *cogitare se*<sup>653</sup>. C'est donc bien un effort d'attention qui sera requis pour accéder à cette conscience : *cognoscat ergo semetipsum... et se cogitet*. Il y aurait une science confuse qui serait déjà conscience, dans la mesure où cet étrange « se savoir » n'est pas irréductible à la prise de conscience, et ne peut figurer comme un inconscient inaccessible à la conscience une fois qu'elle porte son attention sur lui. Ainsi, la prise de conscience se dégage progressivement au cours du développement temporel, et définit la pensée<sup>654</sup>. Il y a donc déjà un *scio* (qui correspond chez Descartes à la pensée directe), à partir duquel s'opère la réflexion : *scio me scire me vivere...et hoc me scire scio...et similiter in infinitum*<sup>655</sup>. Et en effet, cette pensée est si constitutive de l'essence de l'esprit, que saint Augustin se demande ce qu'il en serait si elle s'échappait à elle-même<sup>656</sup>, et

---

*quae nec interrogari potest quid in se agatur, et nos ipsi ejus valde obliti sumus.* (Ou faut-il même croire à son sujet [au sujet de l'esprit des tout-petits] qu'il se connaît lui-même, mais qu'il est trop tourné vers les choses/objets qu'il a commencé à sentir par les sens corporels avec un plaisir d'autant plus grand qu'il est nouveau ? [Faut-il donc croire qu'] il [l'esprit des tout-petits] ne peut [donc] pas être ignorant de lui-même mais ne peut pas se penser lui-même ? Cependant laissons de côté cet âge de la vie que l'on ne peut interroger pour savoir ce qui se passe en lui, et qui ne nous laisse absolument aucun souvenir.)

<sup>652</sup> G. Lewis, *Ibid.* p. 28

<sup>653</sup> *Ibid.* fin du §7, qui renvoie à la distinction du l. X, c. 5, §7 (c. 977) entre *se nosse* et *se cogitare*.

<sup>654</sup> *Ibid.*, l. XIV, c. 5, §8, c. 1041 : *Hinc tantum certos nos esse sufficerit, quod cum homo de animi sua cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus ; cum omnia quae scimus, non nisi mente scire possimus.* (Par conséquent, il nous suffira d'être certains seulement de ceci, le fait que, lorsque l'homme peut penser au sujet de son âme, et trouver [à ce sujet] la vérité, il ne la trouvera pas ailleurs qu'en lui-même. Et ce qu'il trouvera, ce n'est pas ce qu'il ignorait, mais d'où il ne pensait pas. Car quelle connaissance est la nôtre si nous ignorons ce qui est dans notre esprit, alors que toutes nos connaissances, nous ne pouvons les avoir autrement que par l'esprit ?)

<sup>655</sup> *Ibid.* l. XV, c. 12, § 21, c. 1074. C'est là un des points où les cartésiens se sépareront généralement de Saint Augustin.

<sup>656</sup> *Ibid.* l. XIV, c. 6, §8, c. 1041 : *Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat : ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. Quomodo autem, quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud si ipsa, aliud conspectus ejus, invenire non possum.* (Notre faculté de penser est cependant si grande que l'esprit lui-même en aucune manière ne peut se poser comme objet de son propre regard que dans les moments où il se pense lui-même : et pour cette raison (*per hoc*), rien ne peut se trouver sous le regard de l'esprit, si ce n'est à partir de là d'où l'on pense, de sorte que (*ita... ut*) même l'esprit par lequel est pensé tout ce qui est pensé ne peut être sous son propre regard

s'objectivait en quelque chose d'inaccessible au sujet, ou si l'on usait du vocable hégélien, en un soi inaccessible au pour soi. Démarche pourtant revendiquée des néopositivistes en tous genres, qui dans l'objectivation de l'esprit, l'aliènent et le coupent de lui-même (*quasi aliud ipsa sit, aliud conspectus ejus* écrit saint Augustin) : l'âme en son identité est présence à elle-même, et c'est ce que nous retrouvons chez Descartes, qui le premier introduit un nouvel usage du mot conscience, dans une perspective psychologique, en mettant l'accent sur la cette propriété de la pensée qu'est le témoignage intérieur que chacun éprouve en lui-même<sup>657</sup>. Augustin résout la difficulté par la *memoria sui* et la présence de Dieu en soi : « Les seuls termes psychologiques modernes, dit M. Gilson, qui soient équivalents à la *memoria* augustinienne sont ceux d'*inconscient* ou de *subconscient*, pourvu qu'on les élargisse eux-mêmes... jusqu'à inclure outre la présence à l'âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l'âme d'une réalité distincte d'elle et transcendante telle que Dieu. »<sup>658</sup> Or Dieu est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, malgré les « divertissements » que nous proposent (nous imposent ?) le monde et le moi, ce qui n'empêche point de le découvrir ultérieurement<sup>659</sup>. Augustin va procéder par une dialectique entre conscient et inconscient, au sein de l'expérience concrète, la transparence de l'âme étant au terme, et non point au départ ; en effet, c'est par la seule expérience concrète de la reviviscence du souvenir que le philosophe reconnaît la préexistence de l'esprit : *Invenies te scientem, quod te nescire putaveras*<sup>660</sup>. Il y aurait donc un inconscient dynamique et proprement psychologique qui anime la vie de la conscience, et qu'Augustin dégage par une dialectique au cœur de l'expérience. Or Descartes privilégie l'analyse, au rebours de la dialectique, du moins à première vue. Aussi cette mémoire sera-t-elle à trouver au sein d'une analyse plus structurale qu'à la faveur d'une dialectique. C'est ce que nous allons tenter de montrer.

---

autrement qu'en se pensant lui-même. Seulement, ce qui fait que, quand il ne se pense pas lui-même, il ne se retrouve pas sous son propre regard alors qu'il est impossible à l'esprit d'être privé de lui-même, comme si l'esprit lui-même [*ipsa*, sous-entendu *mens*] et son regard étaient deux choses différentes, voilà ce que je ne peux pas trouver [= élucider.] Saint Augustin résoudra la difficulté par l'appel à la mémoire (c. 1042).

<sup>657</sup> Cf. G. Lewis, *le problème de l'Inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.*, p. 39

<sup>658</sup> *Ibid.* sur l'identification de *memoria* avec *Unbewusst*, cf. Schmaus, *op. cit.*, p. 324-325

<sup>659</sup> sur la solution augustinienne, cf. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.*, p. 28-33

<sup>660</sup> *Ibid.* c. 7, §9, c. 1043



Ainsi, si la difficulté est formulée et semble-t-il résolue par cette *memoria sui*<sup>661</sup>, résolution fort séduisante, et dont on pourrait chercher quelques traces chez Descartes, elle demeure néanmoins insatisfaisante – et ce précisément parce que la mémoire, si elle est condition de possibilité du doute et de la temporalisation de la pensée sur les six jours des méditations métaphysiques, n'est pas elle-même objet du doute. Aussi demeure-t-elle ininterrogée par Descartes, tout en rendant possible pour l'âme, d'être dans une certaine mesure en dehors du champ de vision sans être extérieure à elle-même. La partition entre *pensée directe* et *pensée réfléchie* recouvre-t-elle ce que plus tard on appellera conscience non réflexive, ou cogito pré-réflexif, ou encore cogito latent, contre cogito réflexif, qui renvoie au cogito cartésien ? Apposer une simple terminologie n'est pas résoudre le problème<sup>662</sup>. Or la question est plutôt de savoir si le renvoi au sujet accompagne immédiatement chaque fait de conscience, ou s'il suppose un retour explicite sur la conscience qui est d'abord conscience d'objet, c'est-à-dire vécue dans sa seule visée et confondue avec son idéat. Et il semble bien que chez Descartes, toute pensée, toute action, s'accompagne du sentiment d'une présence à soi : « Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a, qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût, si on n'existait, on conclut fort bien, à cause que cette pensée de respirer se

---

<sup>661</sup> *Ibid.* c. 1042 : *Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur : cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa sua formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui.* « Par conséquence, il reste [à comprendre] que son regard [= le regard de *mens*], est quelque chose qui appartient à sa nature, et qu'il [*mens*] est rappelé à lui, quand il se pense lui-même, non pas comme au travers d'un espace physique, mais par un retournement [sur soi] incorporel ; que par contre, lorsqu'il ne se pense pas lui-même, il n'est pas même sous son propre regard, et aucune observation ne se forme [= ne peut se former] au sujet de lui-même [ou : de sa propre nature], et pourtant il se connaît lui-même comme étant à lui-même une mémoire de soi-même. » ou traduction de ce passage du livre XIV du *De Trinitate* de M. Devoille (1868) : « Cette vue, lorsque l'âme ne pense pas à elle-même, ne lui est pas présente, ne devient pour elle le but d'aucun regard, bien qu'elle se reconnaisse encore et qu'elle soit en quelque sorte pour elle-même sa propre mémoire. », qu'on peut trouver sur internet : [http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre14.htm#\\_Toc512851095](http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre14.htm#_Toc512851095)

<sup>662</sup> Jean Paul Sartre, dans *L'Être et le Néant* écrit p. 20 : « c'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* pré-réflexif qui est la condition du *Cogito* cartésien. » (cf. la communication à la Société française de philosophie sur *Conscience et connaissance de soi*, le 2 juin 1947). Maurice Merleau-Ponty, écrit également, dans la *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 462 et 463 : « Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en vérité d'essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi... Ce qu'on croit être la pensée de la pensée, comme pur sentiment de soi ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé », mais il conclut : « Le *cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même. »

présente alors à notre esprit avant celle de notre existence, et que nous ne pouvons douter que nous ne l'ayons pendant que nous l'avons. Et ce n'est autre chose à dire en ce sens-là : *Je respire, donc je suis*, sinon *Je pense donc je suis* »<sup>663</sup>, ou encore « *nec licet inferre, exempli causa : ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est.* »<sup>664</sup>, car il n'est pas « besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit, mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. »<sup>665</sup> La référence au moi semble spontanée, et la réflexion n'ajoute pas une pensée différente, mais constitue un simple progrès intérieur : l'effort d'approfondissement est permis par l'attention en acte, qui fait surgir sans discontinuité, le sujet pensant de ses perceptions confuses, en tant qu'il est toujours présent. Mais est-ce vraiment le cas du nourrisson, et la pensée directe contient-elle réellement, à cet âge de la vie où l'homme semble peu se distinguer de l'animal, un renvoi à un je<sup>666</sup> ?

### **B.2.2. Pensée non réflexive : vers l'idée d'une pensée inconsciente**

<sup>663</sup> A Reneri pour Pollot, avril ou mai 1638 (d'après l'édition Adam-Milhaud, t. II, p. 236, qui complète le nom du destinataire), A.T., II, 38.

<sup>664</sup> 5<sup>e</sup> Réponses, A.T., VII, 352. Il n'est pas permis d'inférer : je marche, donc je suis, sauf à considérer que la conscience de la marche est une pensée / Et il n'est pas possible de tirer une conclusion (*inferre*), par exemple *je marche, donc je suis*, sans que dans une certaine mesure la conscience de marcher soit une pensée

<sup>665</sup> A.T., IX, 225, cf. VII, 422 : le latin n'emploie pas ici *conscientia*, mais parle de *cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit, et quae omnibus hominibus...innata est.* (« par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes, [en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que peut-être étant aveuglés par quelques préjugés, et plus attentifs au son des paroles qu'à leur véritable signification, nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons]... » A.T., IX, p. 225

<sup>666</sup> C'est ce que nous traiterons dans les pages suivantes. Cf. les passages sur les nourrissons et les animaux

Dans la lettre à Arnaud, Descartes établit donc lui aussi clairement l'existence d'une pensée inconsciente, c'est-à-dire qui n'a pas conscience d'elle-même, tout en étant accessible dans le progrès du temps, à une prise de conscience. La perception est toujours déjà pensée. Or ce qui est intéressant dans cette distinction entre pensée directe et pensée réflexive ou réflexion, c'est le rôle que joue la mémoire. De même qu'il y a d'un côté la temporalité de la vie, de l'autre la temporalité de l'esprit, de même, il y a deux mémoires : celle de l'intellection pure qui échappe à la mémoire « corporelle » (ou plus précisément mémoire de l'union de l'âme et du corps, en tant qu'elle s'inscrit dans le corps) faite de répétition, et qui reconnaît la nouveauté : reconnaître la nouveauté, c'est d'une certaine façon accompagner la perception de la conscience de la perception. De l'autre côté, la pensée directe ne laisse aucune trace, sinon dans quelques plis du cerveau qui ne permettent pas la reconnaissance : « Il ne suffit pas pour nous souvenir d'une chose que cette chose se soit offerte auparavant à notre esprit et qu'elle ait laissé dans le cerveau quelques traces à l'occasion desquelles cette même chose se présente de nouveau à notre pensée ; mais il est requis en sus que nous reconnaissons, lorsqu'elle se présente pour la deuxième fois, que cela se fait parce qu'elle a été aperçue auparavant par nous. »<sup>667</sup>. Et Descartes précise bien que l'on ne peut se souvenir que si les traces laissées dans le cerveau par les pensées précédentes, ont fait l'objet, dès la première impression, d'une intellection pure, laquelle seule est à même de « remarquer que la chose qui s'offrait alors à notre esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle n'avait jamais été aperçue auparavant ; car il ne peut y avoir aucune trace corporelle de cette nouveauté. »<sup>668</sup> Dès lors, si je ne me souviens que de ce que j'ai remarqué une première fois, qu'en est-il de ce que ma pensée directe a perçu sans pour autant en faire l'objet d'une intellection pure ? Descartes rejette le problème d'un tour de main, répondant à Gassendi dans les réponses aux cinquièmes objections : « Mais, dites-vous, vous êtes en peine de savoir si « je n'estime donc point que l'âme pense toujours. » Mais pourquoi ne penserait-elle pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense ? Et quelle merveille y a-t-il de ce que nous ne nous ressouvenons pas des pensées qu'elle a eues dans le ventre de nos mères, ou pendant une léthargie, etc., puisque nous ne nous ressouvenons pas même de plusieurs pensées que nous savons fort bien avoir eues étant adultes, sains et éveillés, dont la raison est que, pour se ressouvenir des pensées que l'esprit a une fois conçues tandis qu'il est conjoint au corps, il est nécessaire qu'il en reste quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'esprit se tournant, et appliquant à eux sa

---

<sup>667</sup> Lettre à Arnauld du 28 juillet 1648, A.T. V, p. 220, traduction Pléiade, p. 1306

<sup>668</sup> *Ibid.* A.T., V, p. 220, traduction Pléiade, p. 1307

pensée, il vient à se ressouvenir ; or qu'y a-t-il de merveilleux si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre pour recevoir de telles impressions ? »<sup>669</sup>

Certes, il importe peu qu'on ne se souvienne pas de tout, cela n'est point requis, et même antinomique avec la vie de l'esprit, pourtant, cette absence totale d'impression accentue la difficulté de rendre compte d'une continuité à soi, de l'enfance à l'âge adulte ; et si telle n'est pas la problématique de Descartes, il y revient suffisamment souvent pour sauver sa définition de l'âme comme chose pensante, y compris chez les nourrissons : par conséquent il y a bien un problème, sinon chez Descartes du moins chez ses interlocuteurs, et si Gassendi est souvent peu crédible, Arnauld, lui l'est incontestablement aux yeux de Descartes. Il nous semble donc qu'il faille trouver chez Descartes lui-même une réponse plus étayée pour contrer le problème.

Et nous reformulons la question : comment reconnaître cette pensée directe qui ne donne pas lieu à la mémoire de s'exercer ? Ou plutôt, comment attester de son existence dès lors que l'on n'a aucun moyen pour y parvenir, sinon par une reconstitution que le cadre méthodologique cartésien n'autorise pas ?

C'est l'un des points aveugles que souligne Jean-Marie Schaeffer, dans *La fin de l'exception humaine*, et si son hostilité à Descartes est bien souvent fondée sur un parti pris naturaliste revendiqué, son argument n'en est pas moins recevable : « Un troisième point aveugle du *cogito* réside dans son incapacité à apporter une réponse à la question de la genèse du « moi » »<sup>670</sup> qui répond à la formule catégorique et provoquante de Descartes : « Je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser et que dès lors, il ne sache qu'il ne pense (*simulque sibi suae cogitationis conscia sit*) »<sup>671</sup>. Nous allons voir comment la formulation de la question est à la fois erronée et fondée sur ce qu'elle veut prouver, et en même temps pose un véritable problème, qui engage à nouveau la lecture de Foucault sur la folie et la problématique de la mémoire et de l'identité, à travers le prisme de l'enfance.

Pour le moment, la question de la genèse du moi ne semble pas poser problème à Descartes qui en fait même le récit dans le *Discours de la méthode*.<sup>672</sup> Autrement dit, il est très clair, et

---

<sup>669</sup> *Réponses aux cinquièmes Objections*, édition Pléiade pour la traduction p. 482 (le texte ne figure pas dans la version française de A.T.)

<sup>670</sup> Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, p. 100

<sup>671</sup> 4<sup>e</sup> réponses, A.T., IX, 190 (VII, 246-247)

<sup>672</sup> Nous verrons plus tard comment le fait que le « je » ne puisse raconter les conditions de sa propre émergence, à moins de faire cercle, participe de l'écriture de soi, et d'une forme

Schaeffer semble volontairement l'ignorer, que le cogito se distingue du moi tel qu'il s'est construit chronologiquement et biographiquement. C'est ce passage entre le moi et le cogito qui nous intéresse et qu'il nous semble pouvoir résoudre par l'analyse des différentes temporalités chez Descartes. Néanmoins, Schaeffer poursuit : « On peut le montrer à travers la distinction entre représentations réflexives et représentations directes, que Descartes introduit pour rendre compte de la différence de la vie représentationnelle du petit enfant comparée à celle de l'adulte », renvoyant à la fameuse lettre à Arnauld que nous avons citée. Schaeffer souligne que chez Descartes, le petit enfant n'a pas accès au cogito, reliant ce constat à un autre, à savoir que tout adulte a d'abord été enfant. Et de poser la question cruciale, qui nous occupe depuis le début de ce travail : « quels sont les liens entre l'enfant que j'ai été et le *cogito* que je suis ? »

En effet, si l'on part d'une analyse génétique, voire généalogique, il est impossible de rendre compte du cogito à partir de l'enfance de l'homme. Le *cogito* est rupture, son histoire est celle de sa découverte, non pas celle de sa genèse. Et pourtant, il faut reconnaître que Descartes, *d'une certaine manière*, est tenté par cette lecture généalogique puisqu'il atteste que le nourrisson pense, *parce que* l'homme adulte pense<sup>673</sup>, tout en se privant de preuves mémorielles. Il s'agit de nous interroger sur la nature de ce « parce que ».

Et pour ce, intéressons-nous à ce caractère de « nouveauté » qui permet la reconnaissance : ce qui est nouveau, c'est la conscience, laquelle est neuve même si la perception dont on a soudain conscience est ancienne. La conscience a ce double effet qu'elle extrait la perception de son cours habituel, qu'elle en fait un objet de réflexion, et qu'elle renvoie à soi-même, comme sujet de la perception.

Premier point : la conscience fait rupture, en ce qu'elle double la perception d'une conscience de la perception. Cette conscience de la perception ne vient pas de la réflexion elle-même. Et l'on serait bien en peine de savoir d'où elle vient, puisqu'elle est première en son ordre, mais

---

d'indistinction entre narration fictionnelle et narration autobiographique : c'est le caractère irrécupérable et déchu du référent et de l'origine qui rend à la fois possible et impossible l'écriture de soi, tout en la dirigeant vers la voie fictionnelle – ce qui permettrait d'expliquer le choix du statut de « fable » revendiqué par Descartes dans le *Discours de la méthode*.

<sup>673</sup> Descartes avoue en effet à Morus, dans la lettre du 15 avril 1649, que seule l'identité de nature entre l'enfant et l'adulte nous permet d'attribuer une âme au premier : *Nec judicarem infantem esse mente praeditos, nisi viderem eos esse ejusdem naturae cum adultis*. A.T., V, 345. « ...cependant je ne croirais pas que les enfants eussent une âme, si je ne voyais qu'ils sont de la même nature que les adultes. » Œuvres philosophiques de Descartes, vol. 3, GF, p. 370

qu'elle n'est elle-même autoréflexive que dans un second temps. Autrement dit, ce qui la caractérise, c'est le second point, à savoir qu'elle ramène une perception à un je. Ce que ne fait pas la pensée directe – même si Descartes semble l'affirmer, mais comment peut-il le prouver ? sinon en attestant de l'évidence naturelle - , à tel point qu'on peut se demander si cette pensée est bien celle d'un ego. Et c'est plutôt cela le problème, le moi n'est pas premier en ce qu'il ne se reconnaît pas comme tel, du moins généalogiquement est-il second, même si la pensée est déjà présente, mais inconsciente au sens où une pensée inconsciente est une pensée qui ne se sait pas elle-même et qui est incapable de se ramener à un sujet (on parlera alors de subconscience).

On peut donc à juste titre douter que le nourrisson rapporte à soi-même cette sensation de douleur. Mais alors quel est ce soi qui reçoit et perçoit cette sensation ? Quel est le soi qui ne peut dire je, qui fait partie du monde, ou plus originairement du ventre de la mère ? N'y a-t-il de pensée directe que parce que *par la suite*, cette pensée directe donnera lieu à une réflexion, laquelle la rattachera à un je dont elle sera la production ? Comment penser une pensée qui ne se pense pas et qui dès lors n'est pas rattachée à un sujet ? Serait-ce parce que le sujet est latent, et qu'il attend de sortir des limbes pour advenir à lui-même ? Ou le sujet se construit-il sur fond d'inconscience ou de subconscient, qu'il a charge de conquérir et de s'approprier ? Le temps de l'enfance est un temps d'inconscience, d'ignorance, d'immédiateté, et ce temps se sédimente, notamment à travers les passions. Il faudra sortir de ce temps là pour accéder à la reconnaissance de la nouveauté, mémoire purement intellectuelle qui fait paradoxalement fi du temps, lequel ne semble pas laisser de trace, à moins justement que « En même façon, nous disons qu'il n'y a point de traces d'homme sur le sable où nous ne voyons aucune empreinte d'un pied humain, encore qu'il puisse s'y trouver [sur le sable] bien des inégalités faites par des pieds humains, qui par conséquent peuvent en un autre sens être appelées des traces d'hommes. »<sup>674</sup> L'enfant est-il alors un homme, ou un homme en puissance ? Et s'il n'est pas un homme en puissance, quel est-il ?

Y a-t-il des traces de l'enfant dans l'homme devenu ? Ce qui n'est pas la même question qu'implique la formulation des généalogistes, à savoir : y a-t-il des traces de l'homme dans l'enfant ?

---

<sup>674</sup> Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, A.T., V, p. 220, traduction Pléiade, p. 1307

Oui et non répond Descartes. Et puisque ce point n'est pas éclairci, on peut légitimement se demander si les enfants ne sont pas semblables aux bêtes, puisque rien en eux n'atteste la présence de la pensée, si ce n'est que *plus tard*, elle s'autonomisera et par là se manifestera. Car après tout, quelle est la différence si ce n'est que l'enfant va devenir homme, autrement dit si ce n'est ce que l'enfant est en puissance ?

### **B.2.3. L'enfant et la bête**

Le rapport entre les enfants et les bêtes est à lire à un double niveau : dans un premier temps, la croyance en la pensée des animaux est elle aussi issue de l'enfance, à tel point qu'elle en pourrait être le paradigme : « Il est certain, écrit Descartes dans la Lettre à \*\*\* mars 1638, que la ressemblance qui est entre la plupart des actions des bêtes et les nôtres, nous a donné, dès le commencement de notre vie, tant d'occasions de juger qu'elles agissent par un principe intérieur semblable à celui qui est en nous, c'est-à-dire par le moyen d'une âme qui a des sentiments et des passions comme les nôtres, que nous sommes tous naturellement préoccupés de cette opinion. Et, quelques raisons qu'on puisse avoir pour la nier, on ne saurait quasi dire ouvertement ce qui en est, qu'on ne s'exposât à la risée des enfants et des esprits faibles. Mais pour ceux qui veulent connaître la vérité, ils doivent surtout se défier des opinions dont ils ont été ainsi prévenus dès leur enfance. »<sup>675</sup> Descartes introduit donc la pensée des bêtes comme le préjugé exemplaire issu de l'enfance qui s'explique par l'idée de ressemblance ou de projection. Or « (...) la ressemblance qui est entre quelques actions extérieures des animaux et les nôtres, [laquelle] n'est nullement suffisante pour prouver qu'il y en ait aussi entre les intérieures. »<sup>676</sup> Ressemblance et donc projection : « (...) je ne vois pas (...) sur quel argument vous vous fondez pour assurer avec tant de certitude qu'un chien discerne et juge de la même façon que nous, sinon parce que, voyant qu'il est aussi composé de chair, vous vous persuadez que les mêmes choses qui sont en vous se rencontrent aussi en lui. Pour moi, qui ne reconnais dans un chien aucun esprit, je ne pense pas qu'il y ait rien en lui de semblable aux choses qui appartiennent à l'esprit. »<sup>677</sup> Descartes fait clairement le procès de la ressemblance et de l'inférence qui en découle, processus inconscients et immédiats qui règlent notre rapport au monde spontané. D'où sa méfiance et sa mise à distance de toute forme de spontanéité qui

---

<sup>675</sup> Lettre à \*\*\* mars 1638, A.T. II, p. 39.

<sup>676</sup> *Ibid.* A.T., II, p. 41

<sup>677</sup> Réponses aux cinquièmes Objections

empêche la connaissance vraie. Pour autant, de cette méfiance inférer que les animaux n'ont pas d'âme est tout aussi illégitime, ce dont Descartes se justifie dans la lettre à Morus du 5 février 1649 : « Bien que je tiens pour démontré qu'on ne peut prouver qu'il y a une pensée chez les bêtes, je ne crois pas cependant qu'on puisse démontrer qu'il n'y en a pas, parce que l'esprit humain ne pénètre pas leur cœur. »<sup>678</sup> Cette assertion est remarquable en ce qu'elle interroge en creux l'altérité : l'esprit humain ne pénètre en réalité en aucun cœur. Ni celui des bêtes, ni celui d'autrui. Autrui n'est identifié comme un homme que parce qu'il manifeste la pensée à travers la parole. Mais si l'on peut entendre sa pensée, on ne pénétrera pas plus son cœur, à moins de procéder à l'analogie à partir du nôtre, ce qui est irrecevable. Autrement dit, la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre et non en tant qu'automate portant manteau et chapeau, passe par un témoignage aussi bien sensible qu'intellectuel de sa pensée. Là encore, la médiation est nécessaire pour reconnaître autrui (il est entendu qu'il n'est pas connaissable, puisque chaque ego est enfermé en lui-même et n'a d'accès direct qu'à Dieu puisque sa transcendance est immanente). Le sujet est bien seul au monde, si ce n'est par la médiation de cet unique Autre<sup>679</sup>, c'est le prix à payer pour sortir de l'enfance (et du monde).

Et de fait, sortir de l'enfance, c'est se délester de la pensée des autres qui nous traverse de part en part, par le biais des « précepteurs ». La méfiance à l'égard de l'autre est l'une des conditions de l'accès à la droite raison. L'existence d'autrui fait problème en tant qu'elle met en échec la toute-puissance de ma raison, dont le corrélat est l'unité et l'universalité : comment à partir de ma raison penser la pluralité ? Cette catégorie *politique*<sup>680</sup> est-elle rendue impensable dans l'œuvre métaphysique de Descartes ? Si la déduction mathématique permet une intersubjectivité qui n'en est pas vraiment une, puisque les subjectivités sont alors identiques, inféodées à l'ordre des raisons, tout ce qui relève du domaine moral doit bien mettre en rivalité les uns et les autres ; n'est-ce pas ce qu'atteste Descartes dans la première Méditation lorsqu'il écrit, à propos de ce préjugé d'un Dieu trompeur : « Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu,

---

<sup>678</sup> Lettre à Morus, 5 février 1649, traduction Pléiade, p. 1319, A.T. V, p. 276-277.

<sup>679</sup> 3<sup>ème</sup> Méditation, « il suit de là nécessairement, que je ne suis pas seul dans le monde », mais cette solitude, qui est un autre mot pour désigner l'immanence radicale dans laquelle je me suis enfermée pour analyser les idées, *epoché* méthodologique qui est le moment proprement phénoménologique des *Méditations*, s'ouvre sur une altérité radicale, celle de Dieu, qui n'est pas celle de l'autre homme. Certes cette altérité modélise la possibilité de l'Autre, mais Descartes ne fait pas cas à proprement parler de l'autre homme, sous ce prisme de l'altérité. Ce que fera au contraire Lévinas, ouvrant le champ éthique.

<sup>680</sup> Pour Hannah Arendt qui en fait le lieu même de l'espace politique, mais aussi de « l'humanité » en tant qu'il est espace d'apparition de mon humanité...



aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme *je juge quelquefois que les autres se méprennent*, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. »<sup>681</sup>

La plupart des commentateurs<sup>682</sup> y voient une forme d'introduction à la fiction du malin génie et le passage du doute naturel au doute métaphysique. Pourtant, ce doute demeure naturel puisqu'il s'adosse à un « préjugé » : « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion... »<sup>683</sup>, définition même du préjugé : l'opinion est ce qui n'a pas été réfléchi ; elle est « dans » l'esprit, et non *par* l'esprit ou *de* l'esprit ; et le « il y a longtemps » entérine le caractère d'un faux savoir, que seul le temps a rendu crédible. C'est donc bien le passage à la fiction qui élève le doute à son statut métaphysique. Mais ce qui nous intéresse ici est la raison pour laquelle ce préjugé pourrait être validé ou invalidé : *qui pourrait bien m'assurer ?* Question rhétorique, mais pas seulement, puisqu'il rajoute : « Et même, comme je juge parfois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent avoir le plus de certitude, il se peut... » : autrement dit, Descartes met en parallèle la possibilité pour moi de me tromper même dans les choses que je sais avec le plus de certitude, que j'aperçois clairement et distinctement, et l'erreur des *autres* accompagnée de la *même* certitude. Certes, il est vrai que la certitude est d'égale qualité du point de vue subjectif : mais qu'est-ce qui différencie une vraie certitude d'une fausse dès lors qu'elle est éprouvée dans son caractère

---

<sup>681</sup> A.T. IX, p. 16 (c'est nous qui soulignons)

<sup>682</sup> à titre d'exemple, Alquié : Le premier recours est celui d'une opinion reçue par ouï-dire. A savoir l'idée d'un Dieu infiniment puissant qui posséderait le pouvoir de nous tromper. Cette opinion suffit à créer un léger doute. Et à partir de ce doute, la volonté du philosophe va rejeter la totalité de ce que l'intelligence nous garantissait comme naturel et certain. C'est encore un acte de décision volontaire, qui consiste cette fois à étendre le doute à son maximum et à rejeter *volontairement* comme faux tout ce qui me paraissait jusque là certain, et qui manifeste la liberté de ma volonté à suspendre tout jugement. Liberté qui s'exprime dans mon pouvoir de négation. Pour Guéroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons I, op. cit.* p. 41-42 : « Descartes va donc inventer une fiction rationnelle, de façon à s'obliger à douter de ces vérités indubitables, dont l'autonomie et l'autosuffisance étaient la conclusion des *Regulae*. La réflexion va donc s'élever du plan naturel au plan métaphysique. Comment Descartes va-t-il mettre en œuvre cette réflexion ? par la mise en regard avec une opinion métaphysique « reçue par ouï-dire » : il s'agit de l'idée de Dieu, mais d'une idée vague, d'un préjugé, qui attribuerait à la toute-puissance divine, la possibilité de faire le mal et donc de nous tromper. Et il semble logique, de prime abord, que si Dieu est en effet tout puissant, rien ne l'empêche de me tromper. »

<sup>683</sup> A.T. IX, p. 16

d'apodicticité ? Ce bref passage ouvre un champ sur l'altérité – et il en est peu dans l'œuvre de Descartes. Je juge que les autres se trompent, mais peut-être ne suis-je pas à même de juger de ma propre erreur quand elle s'accompagne de clarté et de distinction. Il est alors besoin de la caution divine. Mais avant la troisième Méditation, qui dira des autres ou de moi-même celui qui détient le vrai ? Il faut un tiers, et un tiers immanent, mais immanent à chacun ; autrement dit la rencontre de l'autre semble rendue impossible, et peut-être est-ce là une vérité indépassable. Pourtant, la relation entre le sujet et Dieu pourrait constituer le paradigme du rapport à l'altérité : demeure en effet l'idée que deux libertés se rencontrent dans une immanence où demeure l'altérité radicale. Certes, le rapport hiérarchique de Dieu à l'homme ne peut donner lieu au modèle qui permettrait de penser un rapport égal de l'homme à l'homme, qui lui même n'est pas nécessairement le lieu de l'éthique. Néanmoins, il y a quelque chose à retenir de l'incommensurabilité qui qualifie ce rapport : deux libertés sont incommensurables l'une à l'autre, et pourtant elles s'éprouvent dans une forme d'immanence : c'est cette incommensurabilité au sein de l'immanence qui caractérise le rapport à autrui et formalise d'une certaine manière l'altérité dans son expérience. Certes, la réciprocité manque au rapport que le sujet a à Dieu, mais cette transcendance immanente est à retenir pour comprendre la relation entre deux libertés telle que Sartre par exemple la développera dans *L'être et le néant*.

Toujours est-il qu'est introduite ici l'idée d'une pluralité, qui n'est pas investie, mais qui montre que sans Dieu, elle est irréductible.

On voit donc que derrière la question des animaux, c'est toute la question de l'altérité qui se profile. Si Descartes introduit la médiation (que ce soit celle de Dieu ou de la parole comme attestation d'humanité) pour penser le rapport à autrui, cette médiation fait défaut dans le rapport au bêtes qui est rapport de connaissance.

Comment Descartes construit-il donc la « supposition » que les bêtes ne pensent pas ? « en examinant ce qui est le plus probable en cette matière, je ne vois aucun argument militer en faveur de la pensée des bêtes, sauf un seul, à savoir, qu'ayant des yeux, des oreilles, une langue, et les autres organes des sens comme nous, il est vraisemblable qu'elles sentent comme nous »<sup>684</sup> C'est donc qu'ils ont une affectivité pareille à la nôtre ; « D'abord parce qu'il est certain que, dans le corps des animaux, comme dans les nôtres, il y a des os, des nerfs, des muscles, du sang, des esprits et d'autres organes disposés de telle sorte que par eux-

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, traduction Pléiade p. 1319, A.T., V, p. 277

mêmes, sans aucune pensée, ils puissent produire tous les mouvements que nous observons chez les bêtes. Ce qui est évident dans les convulsions, lorsque, malgré l'esprit, la machinerie du corps se meut souvent d'elle-même et en des façons plus diverses qu'elle n'a coutume de le faire sous l'action de la volonté. »<sup>685</sup>, ce qui prouve seulement que le mécanisme qui régit le corps est une explication valable du comportement animal. Mais ce qui ne prouve pas qu'ils n'ont pas de pensée : l'explication minimale est-elle aussi une explication suffisante ? C'est alors que Descartes assène l'argument, à ses yeux, définitif : « Mais de tous les arguments qui nous persuadent que les bêtes sont dénuées de pensée, le principal, à mon avis, est que bien que les unes soient plus parfaites que les autres dans une même espèce, tout de même que chez les hommes, comme on peut voir chez les chevaux et chez les chiens, dont les uns apprennent beaucoup plus aisément que d'autres ce qu'on leur enseigne ; et bien que toutes nous signifient très facilement leurs impulsions naturelles, telles que la colère, la crainte, la faim, ou autres états semblables, par la voix ou par d'autres mouvements du corps, jamais cependant jusqu'à ce jour on n'a pu observer qu'aucun animal en soit venu à ce point de perfection d'user d'un véritable langage c'est-à-dire d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée et non à l'impulsion naturelle. »<sup>686</sup> Ainsi, le langage est le seul à même de manifester la pensée. Et Descartes d'ajouter : « Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps ; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes. »<sup>687</sup> Le langage comme signe de la pensée. Certes. Mais alors qu'en est-il des nourrissons, dès lors qu'il faut « cependant indiquer que je parle de la pensée, non de la vie ou de la sensibilité : je ne refuse la vie à aucun animal, car je crois qu'elle consiste dans la seule chaleur du cœur ; je ne lui refuse même pas la sensibilité, dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel. »<sup>688</sup> ?

Si la pensée se distingue de la vie et de la sensibilité, quelle est cette pensée particulière au nourrisson qui pense lorsqu'il ressent de la douleur ? Descartes ne commet-il pas la même erreur qu'il reproche à ceux, bien naïfs, qui projettent sur les animaux, sous prétexte qu'ils ont un corps et une sensibilité, qu'ils obéissent aux ordres et paraissent parfois nous aimer, la

---

<sup>685</sup> *Ibid*, traduction Pléiade, p. 1319, A.T., V, p. 277

<sup>686</sup> *Ibid*, traduction Pléiade, p. 1319-1320, A.T. V, p. 278

<sup>687</sup> *Ibid*, traduction Pléiade, p. 1320, A.T. V, p. 278

<sup>688</sup> *Ibid*. traduction Pléiade, p. 1320, A.T. V, p. 278

possession de la pensée ? Car Descartes insiste : « Que les chiens approuvent de la queue, ce sont là seulement des mouvements qui accompagnent les affections, et je pense qu'il faut soigneusement les distinguer du langage qui seul révèle la pensée latente dans le corps. »<sup>689</sup> Les nourrissons ne font-ils pas de même ? Et ne peut-on induire, si l'on postule pour le moment qu'ils pensent, que certains gestes sont des signes ou des codes, et dès lors une première forme de langage ? Descartes rejette l'argument : « (...) il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison »<sup>690</sup> Même les fous parlent et pensent. Or les fous sont mis au même rang que les enfants : « ...de ce que la *faculté de penser est assoupie dans les enfants, et que dans les fous elle est non pas à la vérité éteinte, mais troublée*, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse être sans eux. Car, de ce que nous voyons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux ; et il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant légère qu'elle puisse être. »<sup>691</sup> Ce qui corrobore la fin de la lettre au Marquis de Newcastle : « et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si

---

<sup>689</sup> Lettre à Morus, 15 avril 1649, A.T. V, p. 344-345, traduction Pléiade, p. 1336.

<sup>690</sup> Lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, A.T. IV, p. 574.

<sup>691</sup> Réponses aux quatrièmes Objections, A.T. IX, p. 177.

parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient. »<sup>692</sup> La cause, on le voit, est donc physiologique : « l'instrument ne répond plus au pilote »<sup>693</sup>. Les conduits nerveux se relâchent en raison de la raréfaction des esprits animaux, comme des voiles détendues « quand le vent est un peu trop faible »<sup>694</sup>. L'âme peut bien faire « comme » si elle était un pilote en son navire, de fait, elle ne l'est pas. Ainsi, « dans le sommeil, l'action de l'âme sur le corps est paralysée par l'absence des esprits animaux qui ne peuvent plus transmettre ses ordres dans les muscles »<sup>695</sup>. Même endormie, l'âme ne cesse de penser, car celle-ci recouvre la vague conscience des sentiments éprouvés<sup>696</sup>, ce qui ne serait pas le cas des animaux. Descartes s'est intéressé au rêve et à cette région entre la veille et le sommeil, où se continue une rêverie diurne, « Après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des buis, des jardins et des palais enchantés..., je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit ; et quand je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que mon contentement soit plus parfait et que mes sens y participent. »<sup>697</sup> ; transition insensible entre « les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons souvent étant éveillé, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même »<sup>698</sup>. Il y aurait bien chez les hommes, comme chez les enfants, une pensée flottante où l'attention déserte : ce qu'on appelle un flux de conscience.

<sup>692</sup> Lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, A.T. p. 574-575

<sup>693</sup> G. Lewis, *Le problème de l'inconscient...op. cit.*, p. 46

<sup>694</sup> *Homme*, A.T., XI, 173.

<sup>695</sup> J.-H. Roy, *L'imagination selon Descartes*, Gallimard, Paris, 1944 p. 125-126

<sup>696</sup> cf. lettre à Arnauld, 29 juillet 1648, A.T., V, 221 : « *Aliud est esse conscios nostrarum cogitationum, eo tempore quo cogitamus, et aliud earum postea recordari ; sic nihil in somniis cogitamus, quin eo ipso momento simus cogitationis nostrae conscii, quamvis statim ejus ut plurimum obliviscamur.* », traduction Pléiade, p. 1308 : « C'est autre chose d'avoir conscience de nos pensées au moment où nous pensons, et autre chose de s'en souvenir par après ; ainsi, nous ne pensons rien dans nos songes sans que, sur le moment même, nous ne soyons consciences de notre pensée, encore que le plus souvent nous l'oublions aussitôt. »

<sup>697</sup> A Balzac, 15 avril 1631, A.T. I, 198

<sup>698</sup> *Passions*, § 21

Descartes use d'un dernier argument pour distinguer les bêtes des hommes et donc des enfants, qui est une autre façon d'exprimer l'appartenance à la nature et au mécanisme qui la régit, et l'extériorité à la nature qui définit la pensée : « Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas ; car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. »<sup>699</sup>, argument qui sera repris par Rousseau, et notamment s'agissant de l'histoire et de la possibilité du politique, à travers la perfectibilité dont l'homme aurait le monopole – transformant sa faiblesse naturelle, en possibilité historique<sup>700</sup>. On comprend, à lire ces textes, que ce préjugé décrit précisément la confusion qui se joue dans l'enfance. C'est même le préjugé le plus tenace : « Mais il n'y a pas de préjugé auquel nous ne soyons tous plus accoutumés qu'à celui qui nous a persuadés depuis notre enfance que les bêtes pensent. »<sup>701</sup> Ce que l'on comprend moins, c'est pourquoi le nourrisson échapperait à cette description ? Lui qui ne parle ni même ne produit de signes cohérents qui feraient office de langage, sinon ceux que le corps suscite, faim, fatigue, même le sourire est chez le très petit enfant un réflexe. Les nourrissons sont donc entièrement assujettis aux émotions du corps. Dès lors, en quoi les enfants, ou plus précisément les nourrissons jusqu'à un certain âge, diffèrent-ils des bêtes ? Or Descartes répond à cette question, qui n'a pas échappé à Morus, dans la lettre du 15 avril 1649, mais sa réponse pose plus de problèmes qu'elle n'en résout : « Le cas des enfants est différent de celui des bêtes : et je ne jugerais pas que les enfants sont doués d'esprit, si je ne voyais qu'ils sont de la même nature que les adultes ; quant aux bêtes, elles ne grandissent jamais assez pour qu'on puisse reconnaître en elles des signes certaines de pensée. »<sup>702</sup> Est-ce tout ? La distinction entre les bêtes et les hommes ne se peut-elle affirmer que par *manque de temps* et *a posteriori* ? Est-ce parce que la vie humaine est trop courte, et plus encore celle des animaux, que nous ne pouvons vérifier, prouver empiriquement, juste parce que cela est, que les animaux pensent ? Et en retour, est-ce parce que le nourrisson devient un homme que l'on est obligé d'imposer une torsion à la définition de la pensée et de la confondre, même si l'on s'en défend, avec la vie et l'affectivité ? Car qu'est-ce qui distingue cette affectivité des animaux de celle des nourrissons, sinon la certitude que nous laisse l'expérience ou l'observation des autres : à

---

<sup>699</sup> Lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, A.T. IV, p. 575, l. 21-26

<sup>700</sup>

<sup>701</sup> Lettre à Morus, 5 février 1649, A.T. V, p. 275-276, l. 31, l.1-2, traduction Pléiade, p. 1318.

<sup>702</sup> Lettre à Morus, du 15 avril 1649, A.T., V, p. 345, traduction p. 1336, Pléiade.

savoir que le nourrisson deviendra homme, et qu'en l'homme, la pensée n'est pas advenue tout à coup ? Est-ce donc la forme finale du nourrisson qui nous fait supposer que la pensée est déjà là, dans le ventre de la mère, et que la mémoire – une mémoire qui semble ici corporelle – déjà s'y forme puisque l'enfant devenu grand pourra encore être écoeuré par l'odeur de roses, sa mère en ayant éprouvé du dégoût lors de sa grossesse<sup>703</sup>. Et si mémoire corporelle il y a, en quoi peut-elle rendre compte de la continuité de l'esprit ? Autrement dit, le corps dans sa constitution mémorielle pourrait être un élément d'identité à soi de l'individu incarné, mais peut-on faire appel au corps, quand ce qui définit l'homme est avant tout la pensée, précisément en opposition à ce qui définit les animaux, lesquels peuvent eux aussi avoir une mémoire corporelle puisqu'on peut les dresser ?

Le finalisme est exclu, mais il est exclu de la science de la nature, entièrement réduite au seul mécanisme. Pourtant, Descartes use bien de la catégorie de « puissance » en la distinguant de l'actualité de la pensée : l'actualité se substitue à « l'acte » ou à la « forme », au sens aristotélicien du terme : il s'agit pour lui d'une actualité temporelle. N'oublions pas que Descartes affirme « tenir pour certain que rien ne peut être en moi, dont je n'ai quelque connaissance »<sup>704</sup> dans les premières réponses aux objections, et dont l'enjeu est de préciser l'originalité de la seconde preuve cartésienne à partir des effets, en reprenant le passage de la troisième Méditation qui exclut que le moi puisse avoir un pouvoir inconscient de se produire dans l'être : « Il faut donc seulement ici que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, soit encore à l'avenir (...) si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais

---

<sup>703</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. CXXXVII, II, AT 180-181 : « Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse. Car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère, et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à l'enfant, lors qu'il était encore au berceau ; ou bien un chat le peut avoir fort épouventé, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire ; bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses, ou pour ce chat, demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie ». (Nous reviendrons sur ce texte).

<sup>704</sup> A.T., IX, p. 85, A.T., VII, 107, *Potui...pro certo affirmare nihil in me, cujus nullo modo sim conscius, esse posse*

à tout le moins le penser, et en avoir connaissance. »<sup>705</sup> De même dans la lettre à Clerselier du 23 avril 1649, et répondant à l'objection de ce dernier touchant la possibilité du progrès à l'infini, il écrit : « Au lieu où j'ai écrit cela, je n'admets en moi rien de plus que ce que je connais y être. »<sup>706</sup> Et il le confirme dans la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640 : « Pour ce que je mets ensuite, que *nihil potest esse in me, hoc est in mente, cujus non sim conscius*, je l'ai prouvé dans les Méditations, et il suit de ce que l'âme est distincte du corps, et que son essence est de penser. »<sup>707</sup> appuyant par là le dualisme métaphysique, et la définition de la substance pensante qui s'exprime toute entière dans son attribut principal, à savoir la pensée ou la conscience. Alors comment comprendre ce *nihil* ? Descartes répond à Arnauld, qui objecte que l'âme n'a pas conscience de certains faits psychologiques, comme l'atteste l'exemple du petit enfant : « Pour la question de savoir s'il ne peut y avoir rien dans notre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ai une *actuelle*<sup>708</sup> connaissance (*cujus non sit conscia*) il me semble qu'elle est fort aisée à résoudre (*per se notum*), parce que nous voyons fort bien qu'il n'y a rien en lui, lorsqu'on le considère de la sorte, qui ne soit une pensée ou qui ne dépende entièrement de la pensée : autrement cela n'appartiendrait pas à l'esprit en tant qu'il est une chose qui pense ; et il ne peut y avoir en nous aucune pensée, de laquelle, *dans le même moment*<sup>709</sup> qu'elle est en nous, nous n'ayons une *actuelle*<sup>710</sup> connaissance (*nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus*). »<sup>711</sup> Nous avons souligné l'insistance de Descartes sur l'actualité, qu'il faut donc opposer à l'inactuel, inactuel dont on doit interroger la nature. Car nous avons vu que l'absence de souvenir n'excluait pas une vague conscience immédiate ou directe, bien que momentanée. Pour résoudre la difficulté, Descartes va introduire une distinction entre la conscience des opérations de l'esprit, et certaines de ses facultés, qui elles, peuvent demeurer « en puissance » : « Mais il faut remarquer que nous avons bien une *actuelle*<sup>712</sup> connaissance (*nos semper actu conscius esse*) des actes ou des opérations de notre esprit, mais non pas toujours de ses *facultés*<sup>713</sup> (*facultatum, sive potentialium*), si ce n'est en puissance ; en telle

---

<sup>705</sup> Méditation III, A.T., IX, p. 39, A.T. VII, 49 : *Si quae talis vis in me esset, ejus proculdubio conscius essem*. L'édition de Clerselier de 1661 laisse ce passage tel quel.

<sup>706</sup> A.T., V, 355.

<sup>707</sup> A.T., III, 273

<sup>708</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>709</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>710</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>711</sup> 4<sup>ème</sup> réponses, A.T., IX, 190 et VII, 246

<sup>712</sup> C'est nous qui soulignons

<sup>713</sup> C'est nous qui soulignons



sorte que, lorsque nous nous disposons à nous servir de quelque faculté, tout aussitôt, si cette faculté est en notre esprit, nous en acquérons une *actuelle* connaissance (*fiamus ejus actu conscii*) ; c'est pourquoi nous pouvons alors nier assurément qu'elle y soit, si nous ne pouvons en acquérir cette connaissance actuelle. »<sup>714</sup> Nous avons donc des facultés à disposition ou en puissance, à l'état de latence, qui dès lors qu'elles sont opérantes adviennent à la conscience dans l'actualité de leur acte. C'est donc la *possibilité* de devenir consciente qui fait que la pensée est pensée, et non pas seulement le fait d'être actuellement consciente, tandis que la digestion par exemple et ses mouvements mécaniques n'adviendront jamais à la conscience, sinon en tant qu'objet extérieur à la pensée, c'est-à-dire simple objet de connaissance. Cela va pourtant à l'encontre de l'assertion selon laquelle la pensée est toute entière pensante, c'est-à-dire consciente, la nature de la substance intelligente, ne semblant pouvoir être perçue « autrement que comme la substance même qui pense »<sup>715</sup>. Ne faut-il pas alors en revenir à l'idée même de substance, en tant qu'on ne la connaît que par son attribut principal, à savoir la pensée, mais qui échapperait à la connaissance, comme le laisse supposer la suite de l'article 63 des *Principes* : « nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la *chose* même qui pense ou qui est étendue ». La *cogitatio* désigne de façon ambiguë tantôt un acte de penser, tantôt la nature pensante. C'est ici qu'intervient la notion de faculté, qui se situe entre l'action de penser et la réalité pensante, et sur laquelle Descartes revient dans ses réponses à Hobbes : « La pensée se prend quelquefois pour l'action, quelquefois pour la faculté, et quelquefois pour la chose en laquelle réside cette faculté. »<sup>716</sup> L'âme serait-elle essentiellement le *pouvoir* de penser plus que la pensée actuelle, comme l'exprime la préface des *Méditations* : « *Res cogitans, sive res habens in se facultatem cogitandi* »<sup>717</sup> ? Cela ne signerait-il pas un retour à la pensée endormie des scolastiques ? Il faut rappeler que l'âme est toujours pensante, qu'il n'y a pas d'intermède à la pensée, que le rêve, le sentir, sont aussi des pensées, et qu'il n'est pas d'intermittence de la conscience, bien qu'il y ait des degrés. L'âme est une, et ne souffre pas de « compartiments » : c'est bien la notion de degrés qui permettrait ici de rendre compte de l'actualité permanente d'une pensée, compatible avec l'idée de puissance ou de faculté – degrés qui caractérisent d'autres notions fondamentales chez Descartes : la liberté et l'évidence. Les degrés sont inhérents à la finitude du sujet, et si seule une cause formelle et réelle peut produire une idée objective, comme Dieu

<sup>714</sup> 4èmes réponses, A.T., IX, 190 et VII, 246-247

<sup>715</sup> *Principes*, I., 63, cf. à Arnauld, 4 juin 1648, A.T., V, 193

<sup>716</sup> A.T., IX, 135, VII, 174

<sup>717</sup> *Méditations, Praefatio ad lectorem*, A.T., VII, 8 « une chose qui pense ou qui a en soi la faculté de penser »

infini peut produire l'idée de Dieu, il n'en reste pas moins que l'esprit humain est temporel, et qu'il procède par succession et degrés, comme le confirme la troisième Méditation, en opposant précisément la nature de Dieu et la nature de l'esprit : car si Dieu est « actuellement infini », la nature humaine se perfectionne progressivement « encore qu'il fût vrai que ma connaissance acquît tous les jours de nouveaux degrés de perfection, et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance, qui n'y sont pas encore actuellement. »<sup>718</sup> ou encore, autre attestation de notre finitude « puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement »<sup>719</sup> et d'ailleurs, Descartes avoue : « Je ne nie pas pour cela qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées. »<sup>720</sup> Enfin, répondant à l'objection de Hobbes que l'idée de Dieu ou de notre âme n'est pas innée « car ce qui est né est résidant en nous, est toujours présent à notre pensée », or lorsque nous dormons, ces idées ne sont pas actuelles, Descartes précise : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire. »<sup>721</sup> Et Descartes, de dépeindre comme une sorte de *réminiscence* le procédé par lequel nous découvrons les idées innées : « ...lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais auparavant. »<sup>722</sup> Jean Laporte rapproche ce passage du *sophros noetos* de Platon<sup>723</sup>. Il renvoie alors dos à dos les différentes interprétations quant à cette innéité de type platonicien : « Nombres d'historiens ont vu dans ce texte la condamnation du « réalisme des essences » et comme une anticipation de l'idéalisme kantien. D'autres ont objecté avec raison qu'on ne saurait prendre la « faculté de produire » nos idées pour une faculté fabricante ou génératrice, à moins de contredire formellement la V<sup>e</sup> et la VI<sup>e</sup> Méditation. »<sup>724</sup> Et de fait, la V<sup>e</sup> Méditation affirme que les idées innées ou essences « ne sont pas feintes par moi », que « je ne les ai point inventées », qu'elles « ne dépendent en aucune façon de mon esprit » et qu'elles n'ont point été « faites par mon entendement »<sup>725</sup>. Et la VI<sup>e</sup> Méditation demande s'il n'y a pas en plus de la « faculté passive » de « recevoir et

<sup>718</sup> *Méditation III*, A.T., IX, 47, VII, 37

<sup>719</sup> *Ibid.* III, A.T., XI, 37

<sup>720</sup> A Gibieuf, 19 janvier 1642, A.T., III, 478

<sup>721</sup> 3<sup>èmes</sup> réponses, A.T., IX, 147, VII, 189

<sup>722</sup> 5<sup>è</sup> Méditation, A.T. IX, p. 51

<sup>723</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, p. 116-117

<sup>724</sup> *Ibid.* p. 116-117

<sup>725</sup> toutes ces expressions sont issues de A.T., IX, p. 51

connaître les idées » des corps, une « faculté active, capable de les former ». Or une telle faculté active « ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré. »<sup>726</sup> Autrement dit si j'étais l'auteur de mes idées, j'aurais conscience de l'être, ou des opérations par lesquelles je les fais advenir, sans compter que je les produirais à ma convenance, puisque il n'a d'autre activité en moi que celle de la volonté. Par conséquent « produire des idées » ne peut être entendu au sens idéaliste du terme. Et Laporte de renvoyer à l'étymologie de produire : *producere*, mettre en avant, focaliser son attention sur, mettre les idées au jour, les « tirer du trésor de mon esprit » (Vème Méditation). Descartes confirme cette affinité avec la théorie platonicienne dans la Vè Méditation, en donnant pour exemple des idées innées qui ne « se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près »<sup>727</sup> le théorème de Pythagore que Platon utilisait dans le *Ménon* pour établir l'hypothèse de la réminiscence<sup>728</sup>. Le terme de « *reminisci* » est employé par Descartes lui-même : « je conçois une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles. »<sup>729</sup><sup>730</sup> Pour autant, l'innéisme de Descartes se distingue de l'innéisme platonicien et de sa théorie de la réminiscence, dans la mesure où l'esprit n'est pas un réceptacle qui contiendrait toutes ces notions prêtes à être actualisées (comme le colombier du *Théétète*), et Descartes précise bien que nous ne connaissons pas *expressément*<sup>731</sup> toutes ces notions.

<sup>726</sup> 6<sup>ème</sup> Méditation, A.T., IX, p. 63

<sup>727</sup> Méditation V, A.T., IX, 54, VII, 68

<sup>728</sup> *Ménon*, 81 a-86 c. Cf. *Phédon*, 72 e-73 b.

<sup>729</sup> Méditation V., A.T., IX, 50-51, VII, 63-64

<sup>730</sup> L'*Epistola ad Voetium* se réfère explicitement au même dialogue de Platon, renvoyant à la maïeutique socratique qui permet au jeune esclave de découvrir des vérités qu'il avait en lui. A.T., VIII, B, 166-167 : « *Atque inde Socrates apud Platonem, puerum quemdam de Geometricis elementis interrogando, sicque efficiendo ut ille puer quasdam veritates ex mente propria erueret, quas prius in es fuisse non notaverat, reminiscentiam suam probare conabatur.* » (Ainsi, dans Platon, Socrate interroge un enfant sur les éléments de la géométrie, et posant des questions de manière à lui faire trouver dans son esprit certaines vérités qu'il n'y avait pas remarquées auparavant, il essaie de prouver que ses connaissances sont des souvenirs.)

<sup>731</sup> *Epistolae ad Voetium*, A.T., VIII, B., 166

L'innéité cartésienne renvoie bien à un pouvoir de l'esprit, non de produire les idées, mais de les mettre au jour.

Ce que Delbos confirme en une phrase lapidaire : « Descartes n'a-t-il pas constamment répété que le propre des idées vraies, c'est de n'être pas formée par nous ? »<sup>732</sup> Ainsi les idées innées peuvent exister toujours en nous à l'état latent, y compris celle de Dieu, dont il admet une genèse progressive « Encore que l'idée de Dieu soit tellement empreinte en l'esprit humain qu'il n'y ait personne qui n'ait en soi la faculté de la connaître, cela n'empêche pas que plusieurs personnes n'aient pu passer toute leur vie sans jamais se représenter distinctement cette idée. »<sup>733</sup> ; et tant que les facultés ne s'exercent pas en acte, elles demeurent en nous, de façon « inconsciente ». Raison pour laquelle la conscience accepte des degrés. C'est bien parce que « je suis une chose imparfaite...qui tend et aspire sans cesse à quelque chose de meilleur »<sup>734</sup>, que si ma volonté est infinie de ressembler à Dieu en progressant incessamment, volonté infinie qui fait « qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image »<sup>735</sup>, elle ne peut faire sans la temporalité de la vie, les obstacles, dont le principal est l'union de l'âme et du corps, et sans cette finitude essentielle qui fait que la connaissance est sans cesse en progrès : car l'idée d'infini ou de Dieu n'est pas une notion abstraite, mais bien une expérience concrète, - de même que la dissociation en l'homme d'une volonté infinie et d'un intellect limité est un fait de conscience - or cette expérience, il faut une longue préparation pour y accéder, et notamment tout le travail préliminaire du doute – mais aussi les entraînements à la méthode et à l'analyse, la méditation comme transformation du soi en son être, autrement dit toute la philosophie de Descartes en tant qu'elle est aussi et avant tout un exercice qui engage différentes dimensions de la temporalité.

Car cette notion de degrés a à voir avec le temps : c'est bien parce que l'esprit est temporel qu'il supporte les degrés. Ainsi en est-il de la liberté, parce qu'elle n'est pas simple volonté, mais volonté incarnée et soumise à une connaissance. Or si l'esprit est temporel, c'est aussi parce qu'il est joint au corps.

#### **B.2.4. Pensée directe et continuité identitaire du Je**

---

<sup>732</sup> Delbos, *L'idéalisme et le Réalisme dans la philosophie de Descartes*. Année philosophique, t. XXII, p. 50.

<sup>733</sup> A Clerselier, 17 février 1645, A.T., IV, 187-188

<sup>734</sup> Méditation III, A.T., IX, 41, et VII, 51

<sup>735</sup> A Mersenne, 25 décembre 1639, A.T., II, 628

Qu'en est-il donc de cette union singulière entre un corps et un esprit ? Et pourquoi seul le temps peut nous dire que le nourrisson a effectivement une pensée, que Descartes qualifie pour la cause de « directe » ? Car la question se repose : comment atteindre ces « virtualités inconscientes », puisqu'elles ne font pas l'objet d'une expérience intérieure ?

Ainsi, ce temps, qui est ici celui de la vie et non le temps propre à l'esprit, car l'esprit du nourrisson ne peut accéder à cette temporalité essentielle, accueille-t-il l'émergence de la pensée. Et même si l'enfant ne devient pas physicien, il parle. Ce qui n'est pas le cas du nourrisson. On retrouve d'une certaine manière la même difficulté chez Kant, qui déplace le problème de la pensée à celui de la conscience, laquelle ne peut être la conscience que d'un je : « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de *choses* comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci, même lorsqu'il ne peut pas encore dire le Je, car il l'a cependant dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement. »<sup>736</sup> Kant ici distingue l'apprentissage du langage de la pensée toujours déjà là. Et il pointe le problème particulier à l'enfant, à travers l'exemple du petit Charles qui apprend à dire je après avoir parlé de lui à la troisième personne : « Il faut remarquer que l'enfant, qui sait déjà parler assez correctement, ne commence qu'assez tard (peut-être un an après) à dire *Je* ; avant, il parle de soi à la troisième personne (Charles veut manger, marcher, etc.) ; et il semble que pour lui une lumière vienne de se lever quand il commence à dire *Je* ; à partir de ce jour, il ne revient jamais à l'autre manière de parler. Auparavant il ne faisait que se *sentir* ; maintenant il se *pense*. »<sup>737</sup> Le nourrisson ne faisait-il aussi que se sentir ? Mais on a dit que sentir, être affecté et réagir, ce qui est le propre aussi des animaux, ne constituait pas la pensée : certes, le sentir du nourrisson est conjugué sous sa forme pronominale : mais alors à quoi ou à qui renvoie ce « se » sentir. C'est d'ailleurs la distinction que fait Kant, à travers la forme pronominale du verbe : « se sentir ». Mais peut-on affirmer que le nourrisson se sente, autrement dit que sa pensée qui n'est pour l'instant que perception se rapporte déjà à lui-même ? C'est ce qu'il faut postuler, à moins d'inscrire la pensée dans un processus organique. Ce qui posera

---

<sup>736</sup> Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Livre I, § 1

<sup>737</sup> *Ibid.*

évidemment une problématique juridique que Kant prend en charge : les parents « ne peuvent détruire leur enfant comme s'il était leur ouvrage (car un tel ouvrage ne peut être un être doué de liberté), et comme leur propriété, ou même encore l'abandonner au hasard, parce qu'en cet enfant ils n'ont pas seulement produit un être du monde mais aussi un citoyen du monde qu'ils ont jeté dans une situation qui ne peut maintenant leur être indifférente même d'après des concepts juridiques. »<sup>738</sup> Autrement dit, le droit des enfants appelés à devenir des hommes est originairement inné, non hérité : ce droit est celui qu'ils ont à l'assistance de leurs parents, donc de l'obligation des parents à l'égard des enfants. Mais la question se pose toujours : comment comprendre cet oxymore qui consiste à faire naître un être libre. Il est en effet impossible de concevoir qu'une opération physique produise une personne, au sens moral de ce terme. « Mais l'inconcevabilité théorique de la paternité et de la maternité n'enlève rien à la clarté de notre devoir. On le voit, ce qui est inaccessible au point de vue théorique est ici immédiatement clair au point de vue pratique. Il est moralement nécessaire de considérer que les enfants ont été mis au monde sans leur consentement, ce qui confère aux parents l'obligation de faire, dans la mesure de leurs forces, qu'ils soient satisfaits de leur état. »<sup>739</sup> Si Kant résout la question du point de vue moral, elle n'en demeure pas moins théoriquement insoluble. Descartes lui-même pose la question en ces termes dans la troisième Méditation : « Peut-être aussi que cet être-là, duquel je dépends, n'est pas ce que j'appelle Dieu, et que je suis produit, ou par mes parents, ou par quelques autres causes moins parfaites que lui ? Tant s'en faut, cela ne peut être ainsi. »<sup>740</sup>

Pour autant il ne prend pas la voie kantienne, même si celle-ci s'inscrit assez logiquement dans l'ouverture philosophique qu'il a permise et cette idée que la pensée échappe à la nature, qu'elle est anti-nature, et que le dualisme consacre l'abîme entre la science et l'être, entre le mécanisme de la nature et la liberté de la pensée.

Certes, c'est la conscience, en contact avec l'absolu, « qui rend impossible toute explication de moi-même par mes parents, par une quelconque cause finie, par une multiplicité de causes, et qui distingue la preuve cartésienne de toute preuve s'élevant à Dieu à partir d'un Monde tenu pour réel »<sup>741</sup>. Descartes prend bien soin de substituer au monde hiérarchisé aristotélicien et médiéval, une matière infinie, où la causalité est elle-même infinie

<sup>738</sup> Kant, *Doctrine du droit*, §28, note, AK, VI, 281, Pléiade, t. 3, 540.

<sup>739</sup> *La philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme ?* J.M Muglioni, PUF, coll. Questions, Paris 1993 p. 35

<sup>740</sup> *Méditation troisième*, A.T., IX, p. 39

<sup>741</sup> Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 222

mais relève du même plan, ne permettant pas d'accéder à un autre plan qu'elle, qui en l'occurrence serait Dieu. La causalité parentale demeure sur le plan du Monde, et de ce fait ne pourrait expliquer un effet qui n'en relève point. « J'ai mieux aimé, écrit Descartes dans la troisième Méditation, appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes », et ce « afin de me délivrer (...) de toute suite et succession de causes ». C'est la raison pour laquelle il doit chercher « la cause qui à présent me conserve ». Nous analyserons plus tard la conséquence de la création continue. Toujours est-il que du seul point de vue de la causalité métaphysique, rien du monde ne peut être cause du moi, rien de moi ne peut être cause de moi-même, sans quoi, d'ailleurs, je me serais octroyé toutes les perfections. On peut en tout cas poser que Descartes rejoint une préoccupation de son temps désabusé par la caducité du cosmos aristotélicien, et la nouvelle scientificité du Monde qui donne au temps et à l'espace les seules dimensions de la succession et de la divisibilité : comme Spinoza, comme Pascal, il éprouve le souci d'une conscience humaine déstabilisée, qui va chercher à trouver en soi une possibilité de salut, lequel ne peut plus lui venir ni du Monde ni du temps. Pour autant, l'homme cartésien accède à l'être mais pas à l'éternité, au contraire de Spinoza : sa conscience demeure temporelle jusque dans l'accès au Dieu intemporel. Elle est temporelle parce qu'elle est finie. Elle est historique parce qu'elle est désir d'absolu, cheminement vers l'être.

Alors comment comprendre que la pensée soit déjà présente, dans un état de latence, peu différenciable de l'affectivité animale, et qu'elle demeure dans le temps ? Cette pensée qui ne se sait pas encore, cette pensée dont on ne peut conclure de la présence qu'après coup, même si Descartes affirme que la connaissance de l'âme accompagne toutes les autres connaissances – ce dont on peut douter s'agissant du nourrisson ou du petit enfant ? Descartes ne revient pas au finalisme aristotélicien, même s'il réintroduit, on l'a vu, l'idée d'une puissance, en tant qu'elle renvoie à la faculté.

La forme de l'homme n'est pas dans l'enfant. En revanche, si la pensée de l'enfant est faible, comme celle du fou, elle demeure toute entière pensée. Mais si elle ne se manifeste pas, c'est uniquement parce qu'elle est trop liée au corps<sup>742</sup>. Pour autant, il y a bien une forme de pensée

---

<sup>742</sup> l'âme commence par éprouver des passions, ce sera d'ailleurs l'une des voies d'investigation de la présence d'une pensée chez le nourrisson, voie empruntée par G. Lewis dans *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Pour Descartes, les sentiments sont bien des faits de conscience, mais les passions « sont du nombre des perceptions que l'étroite alliance qui est entre l'âme et le corps rend confuses et obscures » *Passions*, §28 ; et ce, tout particulièrement chez le jeune enfant : « D'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps et qu'y étant trop attaché il ne pensait rien sans eux, aussi

subconsciente chez Descartes, car même dans le « repos de l'esprit »<sup>743</sup>, celui-ci n'est pas inactif : la pensée peut se relâcher, n'est-ce pas Descartes lui-même qui conseille à la princesse Elisabeth de « ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. »<sup>744</sup> Or on ne pense jamais à « rien ». Oui, mais : comment s'en convaincre si l'on n'en garde aucun souvenir ? Ce que confirme Descartes, en expliquant pourquoi ceux-là croient ne pas penser : en effet, « nous avons toutes les nuits mille pensées et même veillant... nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste plus aucune trace en la mémoire »<sup>745</sup>, et ce, parce que nous ne les avons pas « remarquées ». La pensée n'a donc pas interrompu son cours, mais étant restée inaperçue, qu'est-ce qui nous en donne la preuve ? Et cette question vaut aussi bien pour la vie de la pensée d'un adulte, que pour la continuité de la pensée depuis l'enfance, ou que pour la présence d'une pensée chez le nourrisson ; Descartes lui-même rapproche ce flot continu de pensée de la pensée infantile, dans la même lettre à Gibieuf. Ainsi faut-il lier la pensée permanente et obscure chez les nourrissons, et les sensations coenesthésiques, le rêve, qui révèlent une vie subconsciente de l'esprit.

Mais reposons la question : qu'est-ce que cette pensée qui n'est pas aperçue, c'est-à-dire qui n'est pas conscience, quand la conscience semblait pourtant chez lui définir la pensée ?

Jean-Marie Schaeffer a donc raison de lier, même si c'est dans l'ordre inverse, la question de la dualité ontique (les hommes et tous les autres étants), et celle d'une dualité ontologique réintroduite dans l'homme lui-même, (l'adulte, l'enfant). Le langage serait à ce carrefour. Dans la mesure où le « langage extérieur » est la seule « marque sûre de la pensée, l'argument du *cogito* lui-même ne vaut que pour autant que la pensée est identifiée à un *langage*

---

n'apercevait-il que confusément toutes choses. » (6<sup>èmes</sup> réponses, A.T., IX, 239) ; c'est ainsi que les premières traces de ces vagues sentiments vont orienter notre vie affective, ainsi que son développement : « Les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après. » (A Chanut, 1<sup>er</sup> février 1647, A.T., IV, 604. Ou encore dans les *Passions*, § 107-111 : les quatre passions primitives sont « les seules que nous avons eues avant notre naissance ; et je crois aussi qu'elles n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses ; parce que l'âme était tellement attachée à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions. » (A.T., IV, 605)

<sup>743</sup> A Elisabeth, 28 juin 1643, A.T., III, 693.

<sup>744</sup> A Elisabeth, mai ou juin 1645, A.T. IV, 220

<sup>745</sup> A Gibieuf, 19 janvier 1642, A.T., III, 479



*intérieur.* »<sup>746</sup> Pour Schaeffer, d'entrée de jeu, Descartes décide d'exclure du cadre de la démonstration du *cogito* et de façon silencieuse, la possibilité d'un cogito autre qu'humain. On a vu que Descartes ne prouvait pas l'impossibilité pour les animaux de penser, mais seulement l'impossibilité de prouver l'inverse, et les raisons font pencher la balance vers la conclusion que les animaux n'ont pas d'âme<sup>747</sup>. De fait, il semble impossible de prouver que les animaux pensent dès lors que l'on est prisonnier de la voie internaliste, et donc des seules « manifestations » de pensée, lesquelles pour Descartes, s'identifient au langage. Par ailleurs, il serait faux de prétendre que Descartes « ne démontre nulle part que d'autres signes extérieurs – le regard, les mimiques, les gestes, les actions – ne sont pas des marques assurées de pensée. »<sup>748</sup>, puisque Descartes affirme que les muets parlent par signes. Dans la lettre à Morus du 5 février 1649, il élargit le langage aux gestes, dès lors que ceux-ci se rapportent à la pensée : « Mais de tous les arguments qui nous persuadent que les bêtes sont dénuées de pensée, le principal, à mon avis, est que bien que les unes soient plus parfaites que les autres dans une même espèce, tout de même que chez les hommes, comme on peut voir chez les chevaux et chez les chiens, dont les uns apprennent beaucoup plus aisément que d'autres ce qu'on leur enseigne ; et bien que toutes nous signifient très facilement leurs impulsions naturelles, telles que la colère, la crainte, la faim, ou autres états semblables, par la voix ou par d'autres mouvements du corps, jamais cependant jusqu'à ce jour on n'a pu observer qu'aucun animal en soit venu à ce point de perfection d'user d'un véritable langage c'est-à-dire *d'exprimer soit par la voix, soit par les gestes quelque chose qui puisse se rapporter à la seule pensée*<sup>749</sup> et non à l'impulsion naturelle. » Et il ajoute très clairement : « Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps ; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes. »<sup>750</sup> Il est donc clair que les gestes, les « mimiques, les actions », font office de langage quand les humains sont dépourvus

<sup>746</sup> J.M Schaeffer, *la fin de l'exception humaine*, Gallimard, p. 100

<sup>747</sup> Lettre à Morus du 5 février, 1649, A.T. V, texte déjà cité : « en examinant ce qui est le plus probable en cette matière, je ne vois aucun argument militer en faveur de la pensée des bêtes, sauf un seul, à savoir, qu'ayant des yeux, des oreilles, une langue, et les autres organes des sens comme nous, il est vraisemblable qu'elles sentent comme nous. » Ici il faut distinguer le sentir du percevoir : les animaux sentent, mais ne perçoivent pas, autrement dit n'ont pas conscience de leurs sensations ni ne peuvent les ramener à un « je », une unité.

<sup>748</sup> *ibid.* p. 99

<sup>749</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>750</sup> Lettre à Morus du 5 février 1649, traduction Pléiade, p. 1319-1320, A.T., V, p. 278

des organes qui en sont le support. Enfin, il est important de noter que les animaux ont une sensibilité, ce qu'il affirme dans la même lettre : « Je voudrais cependant indiquer que je parle de la pensée, non de la vie ou de la sensibilité : je ne refuse la vie à aucun animal, car je crois qu'elle consiste dans la seule chaleur du cœur ; je ne lui refuse même pas la sensibilité, dans la mesure où elle dépend d'un organe corporel. Si bien que mon opinion est moins cruelle envers les bêtes qu'elle n'est pieuse envers les hommes qui ne sont plus asservis à la superstition des Pythagoriciens et qui sont délivrés du soupçon de crime toutes les fois qu'ils mangent ou tuent les animaux. »<sup>751</sup>

Mais si les animaux ont en effet une sensibilité, le problème demeure de les différencier des nourrissons et des enfants : en quoi ces derniers ne sont-ils pas seulement des êtres sensibles, dont rien n'atteste qu'ils soient aussi des êtres pensants, sinon l'argument *a posteriori* ?<sup>752</sup> Comment prouver *a priori* que les nourrissons sont des hommes, à moins de postuler la liberté comme inhérente à l'essence de l'homme, comme le fera Kant, et de ce fait, de pouvoir affirmer que les hommes naissent majeurs – si nous osons l'oxymoron. Ce qui fondera le premier article des droits de l'homme, « les hommes naissent libres et égaux en droit ». La naissance relève d'un processus biologique, le champ qu'ouvre Descartes par la rupture du *cogito*, son arrachement hors de la nature, est précisément cette dimension « du droit ». Ce « de droit » ou « en droit » ne peut se réinscrire dans une analyse généalogique, comme tendent à vouloir le réinscrire les critiques les plus virulentes du *cogito* cartésien, qu'elles soient d'obédience nietzschéenne ou naturaliste, et poser la question est d'emblée s'interdire toute possibilité de distinguer le fait du droit, avatar de la distinction ontologique entre l'âme et le corps.

Pour autant, le point aveugle qu'il souligne demeure. Il le reformule ainsi : « Comment concilier le caractère autofondateur du *cogito* avec cette hypothèse d'une antériorité d'une *pensée directe du corps* ? Et notamment : qu'advient-il de cette pensée directe du corps lorsque j'accède au stade du *cogito* ? »<sup>753</sup>. Mais il nous semble que le *Discours de la méthode*

---

<sup>751</sup> *ibid.* p. 1320, A.T., V, p. 278

<sup>752</sup> Notons à cet égard l'importance de la catégorie du probable chez Descartes : en effet, loin de l'intellectualisme étrié auquel on a bien voulu réduire la philosophie cartésienne, celle-ci admet la probabilité : s'il semble « rejeter toutes les connaissances qui ne sont que probables » (*Regulae*, Reg. 2, traduction Pléiade p. 362), ce n'est qu'en tant que qu'on leur accorderait un assentiment entier comme à celles qui sont indubitables. Il suffit de faire la part entre l'indubitable en le certain : la doctrine une fois constituée fait parfois place aux conjectures, dont notamment l'hypothèse des animaux-machines et la conscience de l'enfant dans le sein de sa mère (Lettre à Hyperaspistes, août 1641, A.T., t. III, p. 424).

<sup>753</sup> J.M Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, p. 101

ainsi que les *Méditations métaphysiques* sont une réponse à cette question. Certes, il n'est pas de mémoire de ces pensées directes – quoique, puisque ces traces qui ne ressemblent guère à des pas d'hommes, peuvent néanmoins en être. Ces pensées directes ressemblent fort à un inconscient auquel précisément on n'aurait pas accès, et qui se caractérise par le fait que ça pense en moi, mais que le je n'est pas encore advenu. Or le je va advenir. Mais cette irruption n'est pas le fait d'une évolution, il y a solution de continuité entre le moi du jeune Descartes, d'abord inquiet, puis volontaire, et le cogito auquel il fait face comme à la première évidence véritable, évidence contre laquelle ce premier je ne peut pas lutter. Autrement dit, l'auto-fondation n'est valide que parce qu'elle repose sur l'expérience métaphysique de l'être : il n'y a pas de cercle dans cette fondation, et parler d'auto-fondation porte à confusion. Le cogito est en effet le premier fondement, mais s'il est premier fondement c'est précisément parce que le sujet volontaire découvre une autre dimension que lui-même, une autre dimension que la volonté et la pensée en acte : il se découvre en tant qu'être, c'est-à-dire précisément dans son impossibilité à s'auto-fonder<sup>754</sup>, puisqu'il ne peut être producteur d'être. L'auto-fondation est aussi la limite du sujet, la voie est ouverte à la *Critique de la raison pure*.

Demeure néanmoins un problème : si le cogito est l'essence de l'homme, comment penser son rapport à l'enfant qu'il fut, et qui ne s'est pas encore constitué en tant que moi ? dont la capacité d'unité fait défaut, et qui sent au même titre que les animaux, qui ne sent pas encore *son* corps, et qui peu à peu apprend à rapporter à lui-même ses diverses impressions ? « D'abord, si ces premières pensées n'ont pas laissé de traces, comment savoir qu'elles ont existé ? La question se pose d'autant plus que la seule voie d'accès semble être celle de la connaissance naturelle et donc de la perspective extérieure, celle de la troisième personne, puisque je ne saurais avoir d'accès direct à ce qui n'a pas laissé de traces. »<sup>755</sup> En effet, si toute connaissance part du cogito, comment savoir que l'enfant pense dès lors que le cogito n'a pas accès aux pensées directes qui se sont effacées au même rythme qu'elles se sont produites ? Cette contradiction méthodologique invaliderait pour certains le « *cogito* élargi » en tant que fondement, ce qui corroborerait la légitimité d'un retour au naturalisme et à la voie externaliste. Comment répondre à cet argument épineux ? Sinon précisément par l'hypothèse d'un inconscient (non en tant qu'hypostase) ; mais une hypothèse qui n'est pas faite par le scientifique extérieur au cogito, auquel cas la résolution du problème emprunterait

---

<sup>754</sup> Martial Guérault le souligne, dans son ouvrage *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, 3 p. 50 : « [le cogito] donne, fournissant une marque extérieure du vrai, un moyen pragmatique de constituer la science ; mais il est incapable de la fonder au sens plein du terme, puisqu'il laisse ouverte la question de droit. »

<sup>755</sup> J.M Schaeffer, *La fin de l'existence humaine*, p. 101

les armes des naturalistes, mais bien par l'homme ayant accédé à son cogito, comme point de démarcation et de fondement, comme point d'origine d'une analyse féconde ? N'est-ce pas précisément par l'analyse que le philosophe distingue ce qui vient de l'enfance et ce qui vient de l'entendement pur ? On pourrait objecter : comment peut-il savoir ce qui vient de l'enfance s'il n'en a pas la mémoire ? Or il est une mémoire de l'enfance, et cette mémoire, c'est l'habitude : l'habitude et les passions, dont les quatre primitives : joie, amour, haine et tristesse. Ce sont en effet « les seules que nous avons eues avant notre naissance »<sup>756</sup>. Les paragraphes 107 à 111 des *Passions de l'âme* développent les caractères physiologiques des passions fondamentales à partir de cette vie prénatale. De même, la lettre à Elisabeth de mai 1646 explique certaines manifestations individuelles de la tristesse en fonction de la première nourriture reçue. Et si ces sentiments ne se rapportent pas aussitôt à des choses hors de soi, la pensée directe s'accompagne pourtant rapidement d'une « réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient »<sup>757</sup>, créant ce préjugé naturel qui consiste à croire aux choses perçues. Au fond, c'est par l'erreur et le préjugé que l'on va pouvoir accéder à travers l'analyse au subconscient : l'amputé ne garde-t-il pas la mémoire de son membre perdu ? Ce qui montre que la douleur se glisse jusque dans les « sentiments intérieurs »<sup>758</sup> : « Car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur ? »<sup>759</sup>. La douleur, même fausse (peut-être même inexistante, mais qu'est-ce que l'inexistence d'une douleur si elle est vécue ?) transmettrait une information, certes fausse eu égard à la réalité de ce membre amputé, mais vraie en tant qu'elle exhume un souvenir, et de ce fait une trace : cette trace que l'homme adulte va peut-être pouvoir interroger, et suivre par là le chemin d'une mémoire oubliée, ou d'une pensée enfouie ? Car le « fond permanent »<sup>760</sup> des passions colore toute la vie psychique : « Ainsi, lorsqu'on est en pleine santé et que le temps est plus serein que de coutume, on sent en soi une gaieté qui ne vient d'aucune fonction de l'entendement, mais seulement des impressions que le mouvement des esprits fait dans le cerveau ; et l'on se sent triste en même façon, lorsque le corps est indisposé, encore qu'on ne sache point qu'il le soit. »<sup>761</sup>

Telle est la mémoire de l'esprit qui s'exprime par le corps, elle se *manifeste* dans notre rapport immédiat au monde. Or la première *Méditation* va procéder à une analyse qu'on pourrait identifier à une démarche critique, qui permet de rejeter tout ce qui vient de

---

<sup>756</sup> *Passions* § 107-111

<sup>757</sup> *Principes de la philosophie*, première partie, § 47, A.T., IX, p. 44

<sup>758</sup> *Homme*, A.T., XI, 163

<sup>759</sup> Méditation VI, A.T., IX, 61. Cf. *Principes*, IV, 196

<sup>760</sup> G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, op. cit. p. 46

<sup>761</sup> *Passions*, § 94. Cf. à Elisabeth, novembre 1646, A.T., IV, 529.

l'enfance, à savoir du corps, la perception sensible et la croyance aux choses. C'est à travers cette analyse qui prend pied sur l'attitude commune, que se révèle cette mémoire inconsciente d'elle-même, mais naturalisée. On retrouve bien cette distinction entre le moi constitué et le cogito : l'entendement pur, en analysant le moi constitué, va déceler en lui quelque chose qui ne vient pas de lui, mais de la répétition des perceptions et des actions, qui s'adjoignent une croyance inhérente en la véracité de ces perceptions et en la valeur de ces actions. En déconstruisant le moi constitué se révèlent cette croyance, et la structure même de cette croyance, à savoir la confusion entre le corps et l'esprit. Celle-ci n'apparaît qu'à l'aune de l'analyse et de la découverte du cogito. Dès lors, on comprend la relation entre le moi constitué, épaissi par les épreuves du temps, et le cogito qui en est fondamentalement distinct, et qui de ce fait peut l'analyser. Le problème se déplace à nouveau vers la relation entre un moi constitué et un cogito qui le transcende. Mais ce problème est au contraire la clé de la philosophie cartésienne qui prend soin de montrer le passage de l'un à l'autre dans ce saut qualitatif qui a lieu à l'issue du doute. Autrement dit, faire de ce passage un problème, c'est renier dans son intégralité la philosophie cartésienne, qui a pourtant installé dans un récit, une histoire et donc une histoire constituée, le surgissement d'une dimension métaphysique. Le naturalisme s'élève contre cette dimension métaphysique, parce qu'elle n'est pas analysable de l'extérieur, mais ne peut qu'être vécue.

Aussi, le deuxième argument naturaliste semble s'annuler par cette hypothèse d'un inconscient rendu manifeste dès lors que l'entendement une fois fondé par le cogito s'adonne à l'analyse du moi constitué : « Le deuxième problème résulte de la distinction même entre l'ordre génétique et l'ordre fondateur. Dans la mesure où l'intellection pure et la réflexion sont des modalités du moi réflexif, du *cogito*, c'est l'attention réflexive qui est à la source de l'accession des contenus mentaux au statut de contenus explicites, donc susceptibles d'être mémorisés. Mais elle ne possède cette capacité que pour les impressions qui naissent dans le cadre du *cogito* et non pas pour les pensées directes, qui n'ont pas laissé de traces. Il semblerait donc y avoir une coupure complète entre ces deux types de représentations. »<sup>762</sup> et de conclure « En fait, rien ne nous permet d'exclure l'éventualité que les représentations conscientes soient causalement dépendantes des idées directes même si ces dernières n'accèdent pas à la représentation consciente. Le *cogito* lui-même pourrait ainsi être l'effet de processus sub-personnels (d'« idées directes) »<sup>763</sup>. Nous y sommes : Schaeffer montre d'abord qu'on ne peut penser le passage des pensées directes aux pensées réflexives,

---

<sup>762</sup> Schaeffer, p. 102

<sup>763</sup> *Ibid*

pour conclure que le problème serait réglé si les pensées réflexives étaient le produit des pensées directes, ou l'aboutissement d'une évolution. C'est donc là refuser :

- le saut qualitatif du cogito pourtant si clairement montré dans l'épreuve du doute méthodique et hyperbolique. Certes, Schaeffer accepte la conclusion du cogito restreint en tant qu'évidence performative, mais il s'en tient à une analyse logique et formelle, sans prendre en compte la dimension d'existence, même si celle-ci est impliquée par tout type de performativité. Sauf que dans la performativité, l'existence est extérieure, simple implication d'une énonciation, et non éprouvée de l'intérieur, seule voie d'accession à l'être.
- Les différentes temporalités mises en œuvre par Descartes, et dont les nuances expriment le fond de sa philosophie ainsi que sa complexité : Schaeffer s'en tient à une dimension unilatérale, celle de l'évolution, le temps transitif et ascendant, homogène : il ne porte aucune attention au temps constitué de la vie en tant que mémoire sédimentée dont le corps est le témoin, à l'épaisseur du cogito, mais aussi à la volonté qui double le temps de la vie d'un temps plus linéaire fondé sur la décision et la mise en place de la méthode ; enfin le temps de l'esprit, essentiellement différent du temps sédimenté du corps, ces deux dimensions étant explicitement distinctes notamment dans la première Méditation qui les met en scène en les confrontant.
- La distinction entre les dimensions ontologiques et les dimensions ontiques.
- L'idée même d'expérience autrement appelée ici existence.

Le naturalisme tel que Schaeffer tout au moins le revendique, substitue donc à l'expérience métaphysique, qui ne peut être qu'interne, un rapport de connaissance externe : l'expérience métaphysique est un rapport immédiat à l'être, en tant qu'il est éprouvé, et non rationnellement connu, que ce soit le cogito, ou Dieu : or l'expérience métaphysique est précisément ce qui fait rupture avec tout autre type d'expérience, et particulièrement d'expérience scientifique qui nous renvoie au plan du même : que la vision de l'homme soit historiciste, généalogiste ou scientiste, nous demeurons enfermés dans une seule dimension, qui nie la transcendance du cogito, en ce qu'il se découvre précisément dans la mise entre parenthèse du tout – histoire, genèse du moi, science – qui nie aussi la transcendance de Dieu – en ce qu'il se découvre par l'idée d'infini que je ne peux comprendre et dès lors inscrire dans un processus de connaissance (que celui-ci soit à nouveau historiciste, généalogique, scientifique), puisque c'est précisément cet au-delà de la connaissance qui la fonde, cet au-delà de la physique qui la fonde, cette expérience *méta*-physique qui rencontre directement et dans l'immédiateté l'être. Or toute démarche naturaliste s'inscrit en amont ou en aval de cette

différence ontologique, autrement dit elle la nie pour pouvoir considérer que la pensée peut se saisir par la voie externaliste.

Enfin la démarche de Schaeffer oublie la dualité entre la conscience et le contenu de conscience. La conscience de l'enfance en soi n'advient qu'à la faveur du cogito. La pensée réflexive fonde, certes, mais c'est jouer sur le terme de fondement : ce n'est pas parce qu'elle fonde qu'elle produit. Ainsi le moi constitué peut bien être antérieur au cogito, et même il le doit (Descartes précise bien dans la deuxième partie du *Discours* qu'il doit amasser des expériences pour être à lui-même la matériau de sa réflexion), il n'y a pas là contradiction, au contraire : la différence est entre la vie vécue et la vie pensée, la vie subie et la vie fondée, la vie et l'existence au sens où l'existence confère à la vie un sens qu'elle ne produit pas d'elle-même. Cette différence est toute entière dans l'irruption du cogito, qui n'est pas une irruption au sein d'une évolution, mais une rupture fondamentale, non pas dans la vie telle qu'elle se constitue et se poursuit, mais dans le *sens* de la vie dont seule la pensée est l'auteur. Le sens de la vie ne surgit pas de la vie, le sens de la vie relève d'un autre qu'elle, la conscience qui doit lui être extérieure pour la penser. Ainsi il y a bien une pensée inconsciente, c'est le temps sédimenté, et une pensée consciente qui par le travail d'analyse parvient à rendre manifeste cette pensée inconsciente, qui dès lors se présente tout à la fois inconsciente parce que non fondée, et consciente parce que mise au jour. Comment l'inconscient pourrait-il se mettre au jour lui-même, au sein d'une évolution ? Ce serait là contradiction : il n'est pas de généalogie possible de la prise de conscience de la dimension de l'être et de soi-même en tant qu'être, toute genèse est condamnée à l'échec logique, et à l'incompréhension d'une dimension qui fait en effet « l'exception humaine ». Mais cette hostilité face à la philosophie cartésienne tient sans doute au fait qu'elle assume sa finitude, chose que la science en tant que dogme, n'est pas à même d'envisager.

Pour autant, Descartes en tant que scientifique a lui-même été tenté par l'infinitude de la science et son rêve d'unité. Ce rêve d'unité, la révélation métaphysique va y mettre un terme.

### ***C. L'enfance, un commencement paradoxal***

## C.1. Enfance et unité

### C.1.1. La recherche de l'unité : une aspiration de la raison

La confusion entre le corps et l'esprit trouve son paradigme dans ce qui la cause : « dès ma plus tendre jeunesse, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais confusément que j'étais composé) comme une seule et même chose ; et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même ; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres. »<sup>764</sup> Et c'est peut-être précisément parce que le modèle premier comme la source de l'erreur est l'union de l'âme et du corps, cette singularité exclusivement humaine, que l'on peut néanmoins attribuer la pensée, même directe, à un je, ou pour le moment à un lieu identique à soi-même : cette pensée confondue avec les perceptions sensorielles, se rapporte sinon à un ego, du moins à un corps. Autrement dit, l'incarnation de la pensée expliquerait la présence d'une pensée encore inconsciente d'elle-même, parce qu'elle est déjà individuée. Et si la pensée a pour vocation de se séparer du corps, elle s'origine en tant que pensée individuée, dans cette union première, préhistoire d'un je encore inconscient de lui-même. Peut-être après tout en est-il de même des animaux. Mais nous ne pouvons pénétrer *en leur cœur*, et n'ayant aucune attestation de leur pensée par la parole, nous devons nous en tenir à la seule certitude que nous pouvons avoir : il nous est impossible de prouver que les animaux ont une âme, rien ne nous permet de l'affirmer – rien ne nous permet aussi de le nier, sinon notre courte durée sur terre. Un jour peut-être les hommes assisteront-ils à la manifestation d'une pensée encore balbutiante, cela n'est pas interdit, mais cela sous-entend une temporalité à l'échelle de l'humanité, sur laquelle nous ne pouvons rien savoir ni projeter. Aussi doit-on s'en tenir à cette incertitude, et pencher vers l'idée que les animaux n'ont pas d'âme, en déconstruisant le préjugé qui nous amène à la conclusion contraire. Pourtant, le simple fait que le nourrisson ne soit pas si éloigné de l'animal, et que la seule différence soit qu'il devient homme alors que l'animal ne devient que lui-même, inféodé au cours de la nature et au cycle de la vie, inapte à entrer dans une temporalité historique – pour le moment – laisse un doute quant à cette fameuse question.

---

<sup>764</sup> Sixièmes Réponses, A.T., IX, p. 243



Enfin, si la pensée finit par s'imposer chez l'enfant, c'est qu'il aura procédé à diverses séparations (on retrouve cette idée qu'il faut se séparer pour s'individuer, se séparer pour grandir, et se séparer pour penser), qui lui permettront de distinguer ce qui vient du corps et ce qui vient de l'esprit.

Pour autant, cette séparation qui seule aura raison de la confusion dans laquelle il se trouve, est tout sauf chose aisée : « certes, lorsque nous nous sommes persuadés quelque chose dès notre jeunesse, et que notre opinion s'est fortifiée par le temps, quelques raisons qu'on emploie après cela pour nous en faire voir la fausseté, ou plutôt quelque fausseté que nous remarquons en elle, il est néanmoins très difficile de l'ôter entièrement de notre créance, si nous ne les repassons souvent en notre esprit, et ne nous accoutumons ainsi à déraciner peu à peu ce que l'habitude à croire, plutôt que la raison, avait profondément gravé en notre esprit ». <sup>765</sup> Ainsi seule l'habitude peut détruire l'habitude. La volonté se trouve ici impuissante à dépasser le préjugé le plus ancré parce que structurel de l'enfance. Elle n'aura pas de force sans se temporaliser. Et l'on retrouve cette idée d'entraînement et d'exercice que nous avons vue dans le texte qui conclut la deuxième partie du *Discours*. La volonté du sujet actif, du sujet conquérant, doit reconnaître la nécessité de se faire *matière*, de s'incarner dans un habitus, de s'instituer autrement dit de se déposer dans l'être. On voit qu'entendement comme volonté sont insuffisants à accéder au vrai. C'est bien que Descartes prend en compte la dimension de la temporalité dans l'accession à la connaissance, autrement dit qu'il engage son être tout entier dans un processus vers le vrai : or son être tout entier, c'est aussi l'enfance qui demeure en lui, l'épaisseur des habitudes qui font en lui une nature, et la nécessité pour se dénaturer, de forger une nouvelle nature. Le sujet cartésien se trouve doté d'une nouvelle dimension : c'est l'épaisseur du temps. Il s'agit bien entendu d'un temps subi et non du temps des *Méditations* même si celui-ci aussi retombe dans les anciennes habitudes, mais ce temps subi ne l'est plus dès lors qu'il est pris en compte et différemment orienté. Le sujet se reconnaît une épaisseur irréductible, comme il reconnaîtra en lui des mécanismes de répétition difficiles à surmonter, même en les identifiant. La connaissance ne peut pas tout, la volonté non plus : chez un philosophe dont on dit qu'il est le père de la technique moderne, le promoteur d'une maîtrise de la nature, le sujet rayonnant, et la raison triomphante, cette attention à la temporalité de la vie même et l'inscription de sa philosophie au cœur de l'existence est le témoignage le plus édifiant d'une complexité extraordinaire de la nature du sujet. Et cette complexité tient de la prise en compte de la finitude comme des différents

---

<sup>765</sup> Quatrièmes Réponses, A.T., IX, p. 179

niveaux de temporalité. Si Descartes peut faire une philosophie du sujet, c'est d'abord parce qu'il est incroyablement attentif à lui-même, non pas de façon égoïste comme le critiquera Pascal, mais au contraire, de façon à reconnaître les faiblesses du sujet et à les accepter.

Ainsi Descartes constatant que nous ne sommes pas nés adultes, « (...) je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits par elle. »<sup>766</sup>, se contraint à prendre en compte cette dimension de l'épaisseur du temps : à la méthode, il faut adjoindre l'habitude, l'enfance étant aussi puissante que la raison : « outre la connaissance de la vérité, l'habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car, d'autant que nous pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelque claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que, par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude. Et en ce sens on a raison, dans l'Ecole, de dire que les vertus sont des habitudes ; car, en effet, on ne manque guère, faute d'avoir, en théorie, la connaissance de ce qu'on doit faire, mais seulement faute de l'avoir en pratique, c'est-à-dire faute d'avoir une ferme habitude de la croire. »<sup>767</sup>

Et voilà l'Ecole qui ressurgit, sous ce que Descartes en sauvegarde : l'habitus. Et l'habitus n'est pas seulement requise pour devenir vertueux, mais aussi pour la connaissance. Devenir un sujet connaissant requiert un habitus. S'il faut souligner le rôle de l'habitus, ce n'est pas pour recouvrir l'importance du commencement, du saut qualitatif que constitue le cogito, précisément hors du temps, hors du cours des choses puisqu'il atteint à une autre dimension, celle de l'être. Mais précisément, ce saut ne saurait avoir lieu sans cette préparation dans le temps, cette transformation par la méthode et sa longue pratique, cette concentration à demeurer dans le temps de l'être et non dans le temps de la vie qui incessamment nous rappelle, comme le chant des sirènes.

---

<sup>766</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T., VI, p. 13

<sup>767</sup> Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645, A.T., IV, p. 295-296

Le commencement, c'est celui qu'appelle cette métaphore « pource que nous avons été enfants avant que d'être hommes »<sup>768</sup>. Nous commençons donc mal. Si le commencement avait été celui de la raison, l'accès à la vérité aurait été direct. Mais précisément, ce commencement est renvoyé à un moment ultérieur, parce que pour y prétendre, il faut d'abord douter, s'entraîner à douter, mais vivre aussi, apprendre, puis rejeter ce que l'on a appris, se découvrir soi-même, peu à peu, comme le seul lieu d'une possible confiance. Descartes formule clairement cette méfiance de tout ce qui vient d'autrui et principalement des précepteurs. La pensée présente chez l'enfant est recouverte (l'homme est né libre mais partout il est dans les fers, ou encore l'homme naît majeur et il est artificiellement plongé dans la minorité par ses tuteurs) : on a là un motif bien connu et fondateur de l'esprit des Lumières. Sous ce motif, il y a le paradigme de l'unité, c'est-à-dire de la raison comme ferment de l'unité. Le fondement est par définition synonyme d'unité. Le principe est Un : c'est ce qui pourra garantir l'universalité de la raison et de ses démonstrations. Pour qu'il y ait accord, il faut qu'il y ait unité. Aussi rechercher le fondement, c'est atteindre à cette unité dont rien dans l'expérience ne manifeste l'existence. Cette unité n'est pas celle harmonieuse de l'enfant et du monde, c'est précisément la recherche, une fois le divorce accompli, d'une nouvelle unité. Par définition l'autonomie s'arrache à l'hétéronomie si on veut user d'un vocabulaire kantien. On peut citer à l'appui les autres métaphores relatives à la suprématie de l'unité sur le multiple où semble évacuée la dimension de la pluralité comme nuisible à la vérité, mais aussi aux objets de l'art, de l'architecture, de la politique : « il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé »<sup>769</sup>. L'image présuppose ici clairement le primat de l'unité sur le multiple. Ce primat de l'unité, on peut le comprendre, s'inscrit dans la démarche cartésienne en ce qu'elle veut sauver le sens de la tentation du scepticisme. Le pluriel, c'est l'anarchie, c'est le relativisme, c'est le règne de l'opinion. L'unité, c'est le fondement, l'ordre, le référent qui sauve du relativisme, la pierre angulaire de la philosophie cartésienne. Cette idée d'unité court à travers l'histoire de la philosophie, en ceci qu'elle est le présupposé du choix de la raison. Si l'on veut sauver la raison, alors il faut privilégier le modèle de l'unité ; si l'on veut sauver l'humanité, et par là le sens, un sens accessible à chacun, alors en effet, il faut arriver à cet Un fondateur, premier principe, principe onto-théologique, anhypothétique, etc. Platon a installé le règne de la philosophie contre la mythologie, le règne de l'Un contre celui du multiple. A partir de lui, tout engagement

<sup>768</sup> *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T., VI, p. 13

<sup>769</sup> *Discours de la méthode*, 2<sup>ème</sup> partie, A.T. VI, p. 11

rationnel sera synonyme du choix de l'un contre le multiple. Il en va ainsi de Descartes, il en va ainsi de l'esprit humain, de l'esprit même de l'enfant qui demande pourquoi, cette chaîne de pourquoi qui n'a d'autre fin que de découvrir la raison ultime, la raison suffisante, celle qui arrêterait l'angoisse de l'esprit. C'est aussi l'unité qui a prévalu dans la religion, le monothéisme écrasant toute autre possibilité de transcendance ; l'idée même de création étant l'incarnation du désir d'unité. C'est à proprement parler ce qu'on appelle le principe de raison. Or nous avons déjà entrevu que cette unité recherchée par Descartes, appelée de ses vœux dans ces métaphores de la deuxième partie du *Discours*, n'allait pas pouvoir être conquise, non seulement parce qu'il y a deux principes, le cogito et Dieu, mais encore parce que les différentes temporalités ne sont pas synthétisables.

Cette unité est donc le modèle de la pensée, mais encore du beau : « Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins »<sup>770</sup>. Il n'est pourtant pas dit que cette architecture palimpseste ne soit pas plus belle que celle, sans doute plus glorieuse et efficace, qui fut soumise à un plan unique. On commence à comprendre que tout ce qui est de l'ordre de l'art humain, technique ou beaux-arts, architecture ou urbanisme comme on le verra plus loin, est inféodé à un paradigme rationnel. Si Descartes n'a pas fait de théorie esthétique, il propose pourtant là un modèle fort classique, et qui triomphera au siècle même de Descartes, ce que l'on a appelé, le classicisme. Le grand siècle est celui de la construction rationnelle, la beauté est géométrique, symétrique. Elle est indexée à la raison, au règne de l'unité. Certes, elle commence à se subjectiviser, mais le goût lui-même n'est qu'un avatar de la raison. Si le beau n'est plus extérieur à l'esprit de l'homme, il est en revanche aliéné à cet idéal d'unité qui est celui de la rationalité même. Ainsi retrouve-t-il une forme d'objectivité, qui n'est plus inhérente à la nature, mais à l'esprit. On est bien loin de l'enfance et de sa vision du monde : le monde représenté est celui de la raison, le beau doit être la conséquence d'un travail théorique, qui restitue la vérité de la nature en ce qu'elle est toute entière fondée sur celle de l'esprit.

Il en va de même pour l'urbanisme : « Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y

---

<sup>770</sup> *Discours de la méthode, ibid.* p. 11

trouve souvent autant ou plus d'art qu'en ceux des autres, toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait que c'est plutôt la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés. »<sup>771</sup> Certes, l'unité des plans confère à la ville une fonctionnalité. Mais c'est alors privilégier l'art de l'ingénieur à l'art de la vie. On peut se demander si la raison dans des domaines comme l'art, ou l'architecture, ou encore l'urbanisme, doit être maître en la demeure ou si elle ne conduirait pas plutôt à des dérives « *fascisantes* », inhumaines, faisant fi du temps, de l'épaisseur de l'histoire, de la superposition des époques, etc. Certes, Descartes inaugurant la modernité croit voir devant lui des siècles de progrès. Ainsi la physique cartésienne, parce que mathématisée et donc universelle, serait le tronc de diverses sciences nouvelles comme la médecine, la morale et la mécanique, mais aussi comme l'architecture et l'urbanisme. Il privilégie ici clairement le modèle de la *tabula rasa* comme préalable à toute entreprise, et si pour la pensée, cela se justifie, cela sauve même du relativisme généralisé qu'a mis en vogue le nouveau pyrrhonisme, pour ce qui relève de la culture, la conséquence est dangereuse : commencer tout de nouveau, c'est rejeter la sédimentation du temps, la richesse de la culture, l'inscription dans l'histoire. Cette idée d'un homme neuf, conduit seulement par la raison, s'étend à l'idée d'une civilisation nouvelle. La révolution attendra un siècle pour mettre en œuvre ce programme. Pourtant, à interroger de plus près les textes de Descartes sur l'enfance, le propos doit être nuancé : l'enfance est-elle l'expression de notre contingence qu'il faut dépasser pour atteindre le nécessaire ? Il semble qu'elle soit autrement plus importante. Sa rémanence ne laisse pas le choix au philosophe de s'en défaire. Cette temporalité droite, flèche du temps conquérant qu'il semble ici appeler de ses vœux, et qui offrira le modèle aux grandes réformes politiques à venir, il la nuance dans le texte même où se déploient ces métaphores. Certes, le *Discours* a pour objectif de fonder la science. Mais le *Discours* est avant cela un récit, l'histoire d'un esprit, qui découvre ce besoin d'unité après une déception, et qui pour la conquérir, doit se resituer dans une temporalité vécue et dans une épaisseur temporelle, matière à travailler : le cogito ne peut surgir qu'au sein d'une histoire, et d'une histoire reprise en main par une volonté qui accepte de se temporaliser pour devenir efficiente.

Mais Descartes n'en a pas fini : il élargit la métaphore au domaine politique : « Ainsi je m'imaginai que les peuples qui, ayant été autrefois demi-sauvages, et ne s'étant civilisés que peu à peu, n'ont fait leurs lois qu'à mesure que l'incommodité des crimes et des querelles les

---

<sup>771</sup> *Ibid.* p. 11-12

y a contraints, ne sauraient être si bien policés que ceux qui, dès le commencement qu'ils se sont assemblés, ont observé les constitutions de quelque prudent législateur.»<sup>772</sup> Cette métaphore, cette imagination utopiste, est sans doute plus légitime que la précédente. Si pour la beauté, l'urbanisme, le modèle de l'unité peut être interrogé, pour la politique, on peut entendre l'appel d'une refondation d'un Etat rationnel. Cette image résonne rétrospectivement comme un premier jalon de la Révolution française. Et l'on ne peut manquer de constater les similitudes entre le rationalisme cartésien, la prééminence du sujet, et les nouveaux fondements d'un Etat en tant que construction rationnelle, reposant sur l'individualisme et le rationalisme – les deux philosophèmes clés de la philosophie de Hobbes. C'est exactement le chemin qu'emprunteront les philosophes politiques, de Hobbes à Rousseau : à savoir effectuer cette *tabula rasa* (qui trouve sa fiction dans l'état de nature) pour refonder à nouveaux frais un Etat de droit. L'héritage des traditions, en terme de droit comme en terme de philosophie, est une forme de servitude. S'il y a un domaine où cette métaphore est efficace voire révolutionnaire, c'est bien celle des lois. Descartes ne va pas encore aussi loin, il n'est pas ici question du fondement de l'Etat sur l'individu, comme il sera question du fondement de la philosophie sur le sujet. Néanmoins, il ouvre la possibilité de mettre fin à la tradition et aux systèmes de loi ancestraux pour de nouvelles fondations. Certes dans cette phrase, le prudent législateur pourrait encore ressembler au roi philosophe de Platon, et plus tard au despote éclairé de Kant : peu importe l'incarnation du primat de l'unité et de la raison sur le multiple et l'ancestral, l'idée qui surgit ici est celle d'un commencement à partir de zéro, d'un commencement rationnel, qui soit donc un, fondé et fondant.

On retrouve une métaphore identique, toujours dans la deuxième partie, juste avant l'énoncé des quatre règles de la méthode, et qui sert précisément à les introduire : « Et, comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un Etat est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées ; ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer. »<sup>773</sup> Cela ressemble à un programme politique.

Enfin avant d'en arriver à l'image de l'enfant, Descartes fait une incursion dans le champ de la religion : « Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres. »<sup>774</sup> Le

---

<sup>772</sup> *Ibid.* p. 12

<sup>773</sup> *Ibid.* p. 18

<sup>774</sup> *Ibid.* p. 12

monothéisme est évidemment la figure privilégiée de la raison et donc de l'unité. Et ce n'est pas parce que Descartes est catholique qu'il use de cette métaphore, mais bien parce qu'il a comme objectif de trouver un nouveau fondement, fondement ou Un. A cet égard, le monothéisme peut faire office de modèle.

Descartes oppose la science des anciens, faite de commentaire, d'apprentissage, d'addition, à celle qu'il entend fonder, sur sa seule raison. Mais c'est aussi d'une certaine manière et sans le vouloir, opposer la culture dans son épaisseur, à la science comme seul paradigme. Ou encore mettre la vérité au dessus de tout, le modèle de la connaissance qui s'ensuit sera celui-la même qui exclut de son champ autrui et de soi-même comme un autre. L'altérité n'a pas voie de cité dans le royaume de l'homogène. Et le royaume de l'homogène échappe au temps. Or l'enfance ne peut être réduite par la pensée à la pensée. Elle résiste. L'homme est union d'âme et de corps, en ce sens là, il est condamné à une historicité. Et il en va de même des nations. Certes, à la faveur de ce paradigme de l'unité, émerge non seulement la toute puissance de la raison, mais encore l'idée d'homme hors de la nature, et par conséquent l'idée d'humanité, accédant à une dimension d'universalité qu'elle ne pouvait conquérir tant qu'elle était aux prises de son environnement, et que l'homme demeurait un animal rationnel. Mais Descartes ne choisira pas. Il ne choisira pas l'homme abstrait et universel contre l'homme concret prisonnier des perceptions sensibles, et de sa particularité. Il ne choisira pas l'homogénéité de la raison et son emprise sur la nature corvéable à merci, contre l'individu inscrit dans une histoire, et participant aussi de la nature. Certes, les interprétations pourront pencher d'un côté plutôt que de l'autre, mais privilégier le sujet rationnel et conquérant, sur le sujet qui loge en lui l'enfant qu'il fut, c'est renoncer au sens même de la philosophie cartésienne qui est faite d'équilibre, et à la clé de sa morale qui est précisément non pas fondée sur l'unité première, mais conquête permanente d'unité. Et il serait sans doute plus juste de parler d'harmonie ou d'équilibre que d'unité, réservée au seul fondement de la science, lui-même insuffisant pour garantir la rationalité de la raison. S'en tenir à ces métaphores qui invectivent le multiple pour lui préférer l'unité dans *tous* les domaines, c'est oublier que Dieu a créé les vérités éternelles, et que le cogito n'accède jamais qu'à des vérités elles-mêmes contingentes en tant qu'elles sont créées. Que le domaine où l'unité doit régner est bien celui de la science, mais qu'aussi bien en métaphysique que dans la philosophie morale, cette unité se disloque : le fondement premier doit se découvrir un autre fondement, et s'il y a deux fondements, c'est parce que Descartes privilégie l'ordre des raisons, autrement dit, la temporalité propre de l'esprit en tant qu'il suit son ordre propre dans un investissement de chaque instant. Dans le temps qui est le nôtre, les fondements s'enchaînent, inversement à

l'ordre des essences. Dieu et l'homme sont distincts, bien que l'idée de Dieu soit immanente à l'homme : la transcendance – en tant que saut hors de la linéarité de l'enchaînement des raisons – met en échec le modèle triomphant d'unité. Quant au domaine pratique, le problème posé est bien celui d'une unité première, celle de l'âme et du corps, unité mystérieuse qui recèle en elle des plans hétérogènes à jamais étanches, même s'ils interagissent. On comprend alors que ces métaphores sont essentiellement l'expression d'un enthousiasme formidable pour les progrès techniques que permettront les sciences. Si Descartes, à ce moment précis du *Discours*, écarte la culture au sens d'une accumulation de savoir qui vaut érudition inutile, c'est aussi pour asseoir l'universalité et de sa méthode, et de sa science, autrement dit de la science physique, mais aussi du bon sens et d'une accessibilité universelle à la vérité.

### **C.1.2. La recherche de l'unité : une quête vouée à l'échec.**

Aussi la question se repose-t-elle : doit-on balayer tout ce qui est issu de l'hétéronomie ? Pourquoi cette image d'un homme né adulte nous laisse-t-elle un sentiment étrange ? Pourquoi ce motif de l'unité contre la vie, la culture, la mémoire, est-il à la fois révolutionnaire et troublant ? Le petit Karl avant de dire je a bien été : mais qui a-t-il été ? De quoi émerge la pensée ? D'un saut radical, certes, celui du cogito : c'est donc qu'il y a une solution de continuité entre le je qui pense et le je qui vit. Et pourtant il faut bien qu'à un moment la vie rejoigne la pensée, que la raison pratique s'incarne dans l'histoire, sans quoi que faire de notre humanité ? Comment ce passage est-il rendu possible ? Et que fais-je de ma mémoire qui reste comme une chose morte, gênante, dont j'ai intérêt à me débarrasser pour penser ? Certes Descartes et Kant sont révolutionnaires au sens où il a fallu s'arracher à cet enfant, sans quoi la liberté n'advient pas, mais comment arracher de soi-même l'enfance qui continue de nous constituer ? c'est le problème du commencement qui se pose, et qui court tout du long du *Discours* et des *Méditations* : quand commence-t-on à penser ? Sinon depuis toujours ? Question que pose avec acuité Maurice Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, y voyant le motif d'une réfutation de la philosophie réflexive, en tant que sa méthode repose sur un cercle : « ...la réflexion manque à sa tâche et au radicalisme qui est sa loi : car le mouvement de reprise, de récupération, de retour sur soi, la marche à l'adéquation interne, l'effort même pour coïncider avec un naturant qui est déjà nous et qui est censé déployer devant lui les choses et le monde, précisément comme retour ou reconquête, ces opérations secondes de re-constitution ou de restauration ne peuvent par principe être l'image



en miroir de sa constitution interne et de son instauration (...) : la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle. »<sup>775</sup> Et plus loin, offrant à la philosophie de la réflexion sa défense : « On répondra peut-être que les grandes philosophies réflexives le savent bien, comme le montrent, chez Spinoza, la référence à l'idée vraie donnée, ou, chez Kant, la référence très consciente à une expérience pré-critique du monde, mais que le cercle de l'irréfléchi et de la réflexion est en elles délibéré, qu'on commence par l'irréfléchi, parce qu'il faut bien commencer, mais que l'univers de pensée qui est ouvert par la réflexion contient tout ce qu'il faut pour rendre compte de la pensée mutilée du début, qui n'est que l'échelle que l'on tire à soi après avoir grimpé... Mais s'il en est ainsi, il n'y a plus de philosophie réflexive, car il n'y a plus d'originaire et de dérivé, il y a une pensée en cercle où la condition et le conditionné, la réflexion et l'irréfléchi, sont dans une relation réciproque, sinon symétrique, et où la fin est dans le commencement tout autant que le commencement dans la fin. »<sup>776</sup>

Partant, le cogito est le véritable point de départ. « savoir enfin commencer, tel est l'acte courageux. Convoquer « son » heure. Naître, alors que nous étreint un sentiment d'érosion du sujet. »<sup>777</sup> Cela répond d'une certaine manière à la critique pourtant justifiée de Merleau-Ponty : « Ou bien le doute n'est qu'un état de déchirement et d'obscurité, et alors il ne m'apprend rien, - ou, s'il m'apprend quelque chose, c'est qu'il est délibéré, militant, systématique, et alors il est un acte, et alors, même si dans la suite de sa propre existence s'impose à moi comme une limite au doute, comme un quelque chose qui n'est pas rien, ce quelque chose est de l'ordre des actes, où je suis désormais enfermé. »<sup>778</sup> Car exister est un acte de pensée, de même que la réflexivité ou réflexion exige de la volonté et du courage. Agir, c'est philosopher ou philosopher c'est agir, cet acte n'est pas enfermement mais bien rupture d'une certaine passivité de la vie naturelle, de la temporalité naturelle, rupture qui est engagement de l'être, et qui si elle masque ce qu'elle veut montrer, cette parfaite clarté à soi du commencement, néanmoins le permet : il n'est pas de commencement sans acte. Cet acte n'est pas forcément de l'ordre de la décision puisque le précède le désir de savoir et de ne pas être trompé, néanmoins il y a une part de décision dans l'acte de philosopher, comme il y a

---

<sup>775</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Tel Gallimard, 1964 p. 54

<sup>776</sup> *Ibid.* p. 55-56

<sup>777</sup> Cynthia Fleury, *la fin du courage*, Fayard, p. 32

<sup>778</sup> Maurice Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 58

une part de décision à exister plutôt que vivre. A ce titre là, la philosophie cartésienne est une éthique.

## C.2. Commencement et unité

Savoir commencer : L'enfance est commencement, mais c'est un commencement qui ne se sait pas. Le recommencer, c'est précisément faire entrer le savoir dans cette matière ou cette mémoire du corps et de l'esprit qu'est l'enfance. C'est transformer cette matière en savoir, ou ce savoir en matière. Et pour réfléchir l'enfance, il faut s'en séparer. S'en séparer est un éternel commencement, parce que l'enfance demeure plus tenace que l'attrait du vrai. S'en séparer est l'œuvre d'une volonté, dont on pourrait dès lors dire, qu'elle est le véritable commencement. Mais cette volonté se serait-elle éveillée s'il n'y avait pas eu la déception ? N'est-ce pas le désir qui précède la volonté et la met en marche ? La généalogie du commencement est vaine. Pourtant, l'œuvre de Descartes accumule les commencements, et même les origines : il les accumule parce que son écriture elle-même a fait le choix du temps. Temps du *Discours*, histoire d'un esprit, temps des *Méditations*, esprit qui se fait histoire : dans le temps, les commencements se succèdent tout en étant rétroactifs : la découverte du cogito et la preuve de l'existence de Dieu fondent en retour la méthode qui les précédait chronologiquement, et font de chaque commencement des étapes nécessaires sur la voie de la vérité comme sur la voie de l'Être.

Descartes a l'air de regretter de n'être pas né homme (adulte) dans une perspective scientifique. En réalité, il ne fait que prendre en charge ce temps de la vie, toujours dans une perspective scientifique. Autrement dit, non seulement il fonde la science, mais il interroge avant tout le sujet dans son rapport à la science. Et si le sujet fonde la science, à travers le *cogito*, il doit, pour y arriver, effectuer un long travail sur lui-même, analyse, temporalisation, doute, rejet des connaissances apprises, rejet de la science des autres, retour sur soi, mise à distance du premier rapport au monde : cela n'est pas tant une réforme de l'entendement qu'une réforme du sujet dans sa totalité. Même si ce n'est pas « à la manière des Anciens », la recherche de la vérité est pour Descartes un travail sur soi et une longue transformation de son être, et l'accession à la vérité n'annule pas ce travail qui toute la vie doit continuer, parce qu'il n'est pas d'unité reconquise définitivement, si ce n'est dans une perpétuelle reconquête, une vigilance de la volonté, et la volonté de temporaliser la volonté elle-même. Autrement dit, le

sujet connaît les limites de son pouvoir, et doit se reconnaître aussi comme objet, réceptivité, *matière*, épaisseur qui fait résistance : un être dans le monde, et un être dans le temps.

Ainsi le sujet, s'il sort du monde à la faveur du cogito, ne le peut qu'en travaillant sur sa matière qui elle, appartient bien au monde : la mémoire intellectuelle se désolidarise d'une mémoire de sédimentation, mais pour que la mémoire intellectuelle devienne aussi effective que la mémoire du corps, elle doit à son tour, non pas se sédimenter et se transformer en connaissances déposées et accumulées, mais, toujours dans cette activité qui est la sienne, et cette nouveauté sans cesse recommencée, dépasser l'épaisseur du monde et atteindre à une certaine transparence – laquelle exige un entraînement perpétuel : Descartes explique de cette façon, dans les Réponses aux sixièmes objections, cette différence entre jugements des sens et jugements de l'intelligence : « (...) il y a seulement en cela de la différence, que nous attribuons à l'entendement les jugements nouveaux et non accoutumés que nous faisons touchant toutes les choses qui se présentent, et que nous attribuons aux sens ceux que nous avons été accoutumés de faire dès notre enfance touchant les choses sensibles, à l'occasion des impressions qu'elles font dans les organes de nos sens. »<sup>779</sup>

Ce qui nous incline à croire nos sens : « (...) la raison est que la coutume nous fait raisonner et juger si promptement de ces choses-là (ou plutôt nous fait ressouvenir des jugements que nous en avons faits autrefois), que nous ne distinguons point cette façon de juger d'avec la simple appréhension ou perception de nos sens. D'où il est manifeste que, lorsque nous disons que la certitude de l'entendement est plus grande que celle des sens, nos paroles ne signifient autre chose, sinon que les jugements que nous faisons dans un âge plus avancé, à cause de quelques nouvelles observations, sont plus certains que ceux que nous avons formés dès notre enfance, sans y avoir fait de réflexion. »<sup>780</sup> Autrement dit, l'enfance ne trompe pas, sinon dans sa prétention à dire le vrai, la réflexion suffit à rendre à l'enfance son crédit, en démêlant ce qui vient des sens et ce qui vient de l'entendement, ce qui vient du corps, tout en étant perçu par l'esprit, et ce qui vient de l'esprit seulement. Si elle trompe, c'est dans la fausse évidence qui accompagne ses jugements, et qui entraîne cette croyance si spontanée. C'est bien le problème de l'erreur que de ne pouvoir être identifiée comme telle, d'où la nécessité de douter radicalement : « comme si ce n'était pas un fondement suffisant pour douter d'une chose que d'y avoir une fois reconnu l'erreur, et comme s'il se pouvait faire que toutes les fois que nous nous trompons nous puissions nous en apercevoir ; vu qu'au contraire l'erreur ne consiste

---

<sup>779</sup> Réponses aux sixièmes Objections, A.T., IX, p. 237

<sup>780</sup> *Ibid.* p. 237

qu'en ce qu'elle ne paraît pas comme telle. »<sup>781</sup>. Descartes reprend dans les *Principes de la philosophie*, la formule déjà utilisée dans le *Discours* : « Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude »<sup>782</sup>

La nécessité du doute vient du fait que nous baignons encore dans l'enfance (comme rapport au monde) tant que nous n'avons pas tout remis en cause.

### **C.2.1 Analyse et habitus : l'analyse comme mise au jour (et donc délivrance) des associations contingentes. Vers un nouveau commencement.**

*Nous allons voir comment l'analyse des associations contingentes sédimentées en structures, réintroduit de la temporalité dans la structure. La structure de l'enfance par exemple est une négation du temps en tant qu'elle se réitère dans un présent renouvelé, et incite à la répétition. Or par l'analyse, s'ouvre un accès à une temporalité authentique.*

Le sujet cartésien a donc ces deux dimensions que sont l'enfance en lui et l'entendement, qui ne peuvent se synthétiser dans une unité parfaite : le sujet cartésien est fait d'équilibre, et c'est cet équilibre qui est l'objet de sa conquête, aussi bien scientifique que morale. On pourrait avancer qu'il existe bien un inconscient et une conscience du sujet, partageant les mêmes territoires que la mémoire du corps pour le premier et que la connaissance réflexive pour la seconde, qui a atteint par l'analyse les idées claires et distinctes. Le moi cartésien n'est pas maître absolu dans sa maison temporelle. Sa limite est sa finitude essentielle. La connaissance de soi est la connaissance de cette finitude, qui se traduit en une attention particulièrement fine aux différentes dimensions du temps. Le temps n'est pas extérieur, sinon pour le mathématicien et le physicien, qui d'ailleurs ne le prennent pas en compte, sinon aussi pour la volonté qui décide des maximes de la morale provisoire sans considérer les aléas du temps et

---

<sup>781</sup> Cinquièmes réponses, A.T, VII, p. 354 « tanquam si non sufficiat ad dubitandum, quod errorem aliquando deprehenderimus ; et tanquam si fieri posset ut semper, quoties fallimur, adverteremus nos falli, cum e contra in hoc ipso error consistat, quod a nobis sub specie erroris non advertatur. », traduction pléiade, p. 480

<sup>782</sup> *Principes de la philosophie*, article I, A.T, IX, p. 25

de la vie, et qui duplique le geste d'une mise entre parenthèse du monde puisque celui-ci n'interfère pas dans les règles que je me donne à moi-même ; mais pour le reste, le temps est le lieu même de l'écriture du *Discours* et des *Méditations* : une autobiographie d'un esprit d'un côté, une méditation sur six jours de l'autres. Deux textes, l'un à vocation scientifique et fondatrice, l'autre purement métaphysique, qui s'inscrivent dans cette temporalité mise en avant formellement, montrent en quoi philosopher, c'est philosopher dans la vie, c'est habiter le temps, c'est transformer le temps en savoir, puis en être, c'est être soi-même temps.

Et le temps est si présent qu'il devient même catégorie épistémologique : l'erreur vient de l'enfance. Le temps peut la corriger<sup>783</sup>. L'enfance demeure<sup>784</sup>. Car l'enfance est le paradigme de la problématique du rapport du jugement et de la perception sensible<sup>785</sup>. L'enfance est

---

<sup>783</sup> *Ibid.* article 33, A.T, IX, p. 39 : « *Que nous ne nous trompons que lorsque nous jugeons de quelque chose qui ne nous est pas assez connue.*

« Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes pas en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon ; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir ; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent, encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons. »

<sup>784</sup> *Ibid.* Article 72, p. 59-60 : « (...) **nous ne pouvons oublier ces préjugés.**

« (...), lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre âme, n'étant plus si sujette au corps, tâche à bien juger des choses, (...), bien que nous remarquions que les jugements que nous avons faits lorsque nous étions enfants sont pleins d'erreurs, nous avons assez de peine à nous en délivrer entièrement, (...). Cela est tellement vrai qu'à cause que dès notre enfance, nous avons imaginé, par exemple les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont très grandes tant a de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue ! »

<sup>785</sup> *Réponses aux sixièmes Objections* A.T. IX, p. 237-238 : « Quand donc on dit *qu'un bâton paraît rompu dans l'eau, à cause de la réfraction*, c'est de même que si l'on disait qu'il nous paraît d'une telle façon qu'un enfant jugerait de là qu'il est rompu, et qui fait aussi que, selon les préjugés auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, nous jugeons la même chose. Mais je ne puis demeurer d'accord de ce que l'on ajoute ensuite, à savoir *que cette erreur n'est point corrigée par l'entendement, mais par le sens de l'attouchement* ; car bien que ce sens nous fasse juger qu'un bâton est droit, et cela par cette façon de juger à laquelle nous sommes accoutumés dès notre enfance, et qui par conséquent peut être appelée *sentiment*, néanmoins cela ne suffit pas pour corriger l'erreur de la vue, mais outre cela il est besoin que nous ayons quelque raison, qui nous enseigne que nous devons en cette rencontre nous fier plutôt au jugement que nous faisons en suite de l'attouchement, qu'à celui où semble porter le sens de la vue ; laquelle raison n'ayant point été en nous dès notre enfance, ne peut être attribuée au sens, mais au seul entendement ; et partant, dans cet exemple même, c'est l'entendement seul qui corrige l'erreur du sens, et il est impossible d'en apporter jamais aucun, dans lequel l'erreur vienne pour s'être plus fié à l'opération de l'esprit qu'à la perception des sens. »

utile<sup>786</sup>. Il faut donc constamment jumeler l'analyse à l'habitude pour la tenir à distance si l'on veut porter des jugements vrais : « [en] comparant *ce que nous venons d'apprendre en examinant ces choses par ordre*, avec ce que nous en pensions avant *que de les avoir ainsi examinées*, nous nous accoutumerons à former des conceptions claires et distinctes sur tout ce que nous sommes capables de connaître. »<sup>787</sup>

Si ceci est vrai, nous l'avons montré, pour la connaissance du monde, c'est tout aussi vrai pour la connaissance de soi : et ici, il ne s'agit pas seulement de l'*ego*, mais du soi incarné dans cette union entre le corps et l'esprit. Cette conception de l'enfance permet à Descartes de décrire un processus qui sera largement repris par la psychanalyse, à savoir celui de la répétition. Et le remède ressemble fort à celui que Freud découvrira, à savoir, encore une fois : l'analyse. Deux textes sont à cet égard exemplaires. L'un que nous avons déjà cité, l'article 136 des *Passions de l'âme*<sup>788</sup>, l'autre, fameux s'il en est, extrait de la lettre à Chanut du 6 juin 1647, et qui mérite d'être rappelé : « (...) Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche ; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut ; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému. Ainsi, lorsque nous sommes portés à aimer quelqu'un, sans que nous en sachions la cause, nous pouvons croire que cela vient de ce qu'il y a quelque chose en lui de semblable à ce qui a été dans un autre objet que nous avons aimé auparavant, encore que nous

---

<sup>786</sup> *Principes de la philosophie*, A.T, IX, 2<sup>ème</sup> partie, article 3, p. 64-65 : « Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles. »

<sup>787</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, 1<sup>ère</sup> partie, article 75, A.T. IX, p. 61-62.

<sup>788</sup> *Les passions de l'âme*, article 136, A.T., XI, p. 429 : « (...) pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie, ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse ; car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant lorsqu'il était encore au berceau, ou bien un chat le peut avoir fort épouventé, sans que personne y ait pris garde ni qu'il en ait eu après aucune mémoire, bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses ou pour ce chat demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie. »

ne sachions pas ce que c'est. »<sup>789</sup> Ainsi, la raison de la répétition est la fixation, qui elle-même s'explique par l'association de deux objets, ici l'amour et le fait de loucher. Le sentiment amoureux s'est fixé sur ce détail, et de ce fait est devenu métonymique. Le regard louche contient tout entier l'amour porté à la jeune fille. L'objet d'amour peut changer, pas l'association de l'amour et du regard louche tant qu'elle n'a pas été analysée. On a ici un exemple issu de la vie même du philosophe, un exemple donc vécu, d'une association ou d'une confusion entre deux idées qui se sont jointes de façon contingente, et qui pourtant se sont instituées conjointement comme un motif à répétition. Il y a une « institution » de la nature, nous l'avons déjà évoquée, qui rétablit le lien rompu entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle de la chose : or cette institution se consolide dans l'enfance, la lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647 en fait état : « Et ce n'est pas merveille que certains mouvements du cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions du corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée ; et réciproquement, lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. »<sup>790</sup> Nous avons ici très classiquement la définition d'une institution dont la modèle est celui du langage : la force de l'habitude fait correspondre deux choses qui n'ont pas de rapport entre elles : « Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées ; en sorte que, lorsqu'on ouït après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses ; et quand on conçoit les mêmes choses, on se ressouvient des mêmes mots. »<sup>791</sup> Or cette institution de rapports voire de ressemblance entre des choses qui n'en ont pas a été rendue possible par l'enfance : « Mais les premières dispositions du corps qui ont ainsi accompagné nos pensées, lorsque nous sommes entrés au monde, ont dû sans doute se joindre plus étroitement avec elles, que celles qui les accompagnent par après. »<sup>792</sup>

Et Descartes d'approfondir l'explication : « parce que l'âme était tellement attachée à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions ; et bien que, quelques années après, elle ait commencé à avoir d'autres joies et

---

<sup>789</sup> Lettre à Chanut du 6 juin 1647, A.T. V, p. 57

<sup>790</sup> Lettre à Chanut 1<sup>er</sup> février 1647, A.T. IV, p. 603-604

<sup>791</sup> *Ibid.* A.T., IV, p. 604

<sup>792</sup> *ibid.* A.T., IV, p. 604

d'autres amours, que celles qui ne dépendent que de la bonne constitution et convenable nourriture du corps, toutefois, ce qu'il y a eu d'intellectuel en ses joies ou amours, a toujours été accompagné des premiers sentiments qu'elle en avait eus, et même aussi les mouvements ou fonctions naturelles qui étaient alors dans le corps »<sup>793</sup>

### **C.2.2. Analyse et habitus : la distinction de différentes formes de mémoire**

Descartes, parce qu'il a réfléchi sur l'enfance, comprend parfaitement ce processus de fixation, qui tant qu'il n'est pas interrogé demeure efficient par la répétition qu'il engendre. Ainsi, l'homme est-il toujours prisonnier de son enfance, en tant qu'il est gouverné non seulement par des passions, mais par des passions qui s'attachent à des objets singuliers, parce qu'à leur naissance, elles les ont rencontrés. Ainsi met-il le doigt sur une forme de pathologie ou d'aliénation qui concerne la vie même, et renvoie en creux au problème de la liberté, non pas métaphysique, mais du point de vue pratique : peut-on aimer librement ? Peut-on échapper à son histoire ? Peut-on, par là aussi, accéder à soi-même, un soi autonome, qui n'est plus dirigé par les associations contingentes ou par les ondes sismiques d'un trauma ? La méthode qui permet d'accéder à la connaissance vraie en dépassant la perception sensible sera la même qui permet d'accéder non pas à la connaissance de soi-même, puisque le soi n'est pas réductible à une connaissance intellectuelle, mais à la connaissance d'un certain mécanisme, qu'il suffirait de mettre en évidence pour l'enrayer<sup>794</sup>. L'idée de l'auto-analyse est trouvée. Pourquoi alors avoir opposé si farouchement Descartes et Freud, l'un prétendument promoteur d'une transparence à soi, l'autre de son contraire ? Si Descartes affirme que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps, c'est uniquement en tant qu'il pense et qu'en pensant il est immédiatement présent à lui-même : pour autant, l'origine de nos idées demeure mystérieuse : certaines viennent de Dieu (les idées innées ou notions communes), d'autres des choses tout en étant produites par l'esprit (ce qui donnera lieu à l'occasionalisme de Malebranche et pourquoi pas à une interprétation de ce type s'agissant de la philosophie cartésienne) : autrement dit, la causalité des idées n'est pas claires, et peut-être même

---

<sup>793</sup> *ibid.* A.T., IV, p. 605

<sup>794</sup> Cf. à ce propos, les développements de G. Rodis-Lewis, in *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, *op. cit.*, sur la mise en rapport de l'habitude, de l'innéité et de la morale : je peux progresser dans le temps, par l'habitude...pp. 84-103



indécidable. On peut affirmer que ça pense en moi, même si c'est toujours l'esprit qui pense. L'esprit produit l'idée (en tant qu'elle en est un mode, ou en tant qu'elle en tire sa réalité matérielle) mais n'en est pas toujours le sujet ou l'auteur. C'est une autre expression de sa limite et de sa finitude. Descartes l'exprime très clairement lorsqu'il définit la pensée dans l'article 9 des *Principes de la philosophie* : « Par le mot de penser, j'entends *tout ce qui se fait en nous*<sup>795</sup> de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. »<sup>796</sup> Penser est une aperception, ainsi qu'une immédiateté. Ce pourquoi Descartes distingue la pensée directe de la pensée réflexive : la pensée est immédiate en ce qu'elle perçoit, elle exige un minimum de temporalité dès lors qu'elle se pense en tant que pensée, qu'elle se perçoit elle-même. J.M. Beyssade le démontre dans son ouvrage sur la philosophie première de Descartes : « *penser et penser que l'on pense font deux*. Entre conscience et réflexion, la différence est, pour parler comme Descartes, une différence modale. J'ai toujours conscience de ma pensée, dans le moment où j'ai cette pensée. Point de pensée instantanée : toute pensée, comme consciente, dure au moins un moment. Je n'y réfléchis pas pour autant. La réflexion est un acte supplémentaire, d'entendement pur, qui peut ou non s'ajouter à la conscience. Cette seconde pensée n'est pas donnée avec la première, et elle implique toujours quelque détachement. Elle engage, par un effort nouveau, dans une entreprise temporelle qui rencontre bientôt sa borne. (...) La réflexion tend à rejeter dans le passé la pensée sur laquelle elle s'exerce. Certes, puisque toute pensée dure, il est possible de réfléchir sur une pensée présente en la laissant présente. (...) Mais la difficulté naît de ce que la conscience ne trie pas : de toute pensée consciente, claire ou obscure, vraie ou fausse, j'ai également et identiquement conscience comme d'une chose présente. Au contraire la réflexion trie, elle a une fonction sélective (...) Quand je m'aperçois que je me trompe, je m'aperçois seulement que je me trompais, car je ne me trompe plus. »<sup>797</sup> Surgit ici une nouvelle dimension temporelle : non plus celle de la vie, non plus celle essentielle à la pensée qui se déploie, lors des *Méditations*, dans sa temporalité propre. Mais celle de la pensée en tant qu'elle est conscience. Beyssade écrit qu'il n'y a point de pensée instantanée, et il faut l'entendre au sens où elle se déploie dans une durée, aussi minimale soit-elle. Pour autant, elle est immédiate, sans médiation entre « nous-mêmes » et notre pensée. Et si Descartes précise ici qu'il n'y a

---

<sup>795</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>796</sup> *Principes de la philosophie*, article 9, A.T. IX, p. 28

<sup>797</sup> JM Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion 1979, avant-propos X-IX

pas de médiation (« nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes »), c'est bien qu'entre nous-mêmes et notre pensée, il y a certes un lien d'affiliation, mais non un lien de production. Le choix même du verbe « apercevoir » implique une certaine passivité de « nous-mêmes » vis-à-vis de « notre pensée ». Nous l'apercevons parce qu'elle est en nous, d'une manière très singulière produite par nous, mais nous ne sommes le sujet que de notre conscience, pas du flux de notre conscience. Si nous revenons au nourrisson qui pense, parce qu'il éprouve de la douleur ou de la faim, nous pouvons conclure comme nous l'avons suggéré, qu'il pense, mais qu'il ne s'est pas encore constitué en tant que je. Et c'est sans doute ce qui manque aux animaux, non pas l'affectivité, ce que précise Descartes, mais la possibilité de la rapporter à un je, autrement dit la possibilité de la ressaisir dans une conscience réflexive. Se dessine ainsi le lien complexe entre la pensée et le je, le nécessaire rattachement de la pensée au je pour accéder à l'idée d'une conscience, et la possibilité d'une réflexion pour ensuite faire le tri entre mes différentes pensées, également aperçues. La réflexion de l'entendement pur, c'est la raison. Mais la raison n'exerce pas seule. Elle exige entre elle et la pensée qui est son matériau, une continuité : ici intervient d'une manière ou d'une autre ce qu'on pourrait appeler la mémoire, et nous avons vu que Descartes en donnait deux définitions – mémoire passive ou réceptacle, mémoire intellectuelle qui *reconnaît*. Or ici elles semblent toutes deux caduques. La mémoire serait la forme temporelle du flux de conscience sur lequel l'entendement pourrait exercer son tri en même temps qu'il se déroule. Et si la mémoire n'était pas aussi active dans sa présence même, le philosophe ne pourrait exercer ce tri sur l'association illégitime et contingente entre l'amour et le fait de loucher. Une couche supplémentaire de mémoire semble émerger : à la mémoire du corps devenue principe actif de la répétition, à la mémoire intellectuelle qui reconnaît le neuf, en tant qu'il n'est pas confondu avec une autre idée, s'ajoute la mémoire qui est la forme subjective du temps, lequel est la forme de l'esprit : sans mémoire, pas de conscience possible. S'il faut combattre les effets pervers de la mémoire corporelle, c'est néanmoins grâce à la mémoire, comme forme de l'union de l'esprit et du corps, que peuvent s'installer aussi bien la conscience que la réflexion qui mène à l'analyse.

Mais c'est aussi parce que ces mémoires sont liées qu'il est d'autant plus difficile de faire ce tri, entre idées issues de l'union de l'âme et du corps et idées de l'intellect pur : en effet, dans la mesure où toutes les perceptions se rapportent à l'âme seule<sup>798</sup>, autrement dit où toutes les

---

<sup>798</sup> *Principes de la philosophie*, 1<sup>ère</sup> partie, article 9, A.T., IX, p. 28 : « je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit. »

perceptions sont en réalité des pensées qui se rapportent à un je, comment dès lors les distinguer – si ce n'est par leur origine ? Or leur origine est invariablement la pensée. Certes, *d'une certaine façon*. Il faut néanmoins constater qu'outre la production de pensées par l'esprit, celles-ci sont diversement suscitées. Ce qui prouve que le sujet est un lieu de passage d'idées qui se rapportent à lui, mais dont il n'est pas le sujet. Son statut est dès lors indécis. Il le sera d'autant plus lorsqu'il faudra interroger le statut du je qui écrit, ressaisissant une histoire, racontant un récit, qu'il est et qu'il n'est pas puisque l'histoire est la condition de son émergence, condition qui dès lors ne peut être ressaisie que partiellement ; pour autant, et si Descartes échappe au récit de l'origine par le cogito, fondement qui supplée à l'origine, il faut accepter que ce cogito n'est pas à même de ressaisir l'ensemble du récit, du simple fait que celui-ci s'origine aussi dans un corps.

Si le statut du sujet, au sens d'auteur reste indécis, ce n'est pas le cas de celui de la conscience, qui renvoie toutes les perceptions à l'esprit. C'est le seul lieu véritable du sujet. Il en va de même pour les notions communes : « Mais lorsque la pensée, qui se connaît soi-même en cette façon, nonobstant qu'elle persiste encore à douter des autres choses, use de circonspection pour tâcher d'étendre sa connaissance plus avant, elle trouve en soi premièrement les idées de plusieurs choses ; et pendant qu'elle [la pensée] les contemple simplement [les idées des choses], et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre. »<sup>799</sup> Ce texte qui explique l'erreur des jugements d'existence tant que l'existence de Dieu n'a pas été prouvée, use de verbes qui appartiennent à ce même champ lexical : « elle trouve en soi », « elle les contemple ». Le je est bien passif devant les idées qui se trouvent en son esprit. Dieu est l'envers de cette passivité. Et le sujet est aussi souvent son objet qu'un je volontaire et conquérant.

S'agissant de l'union de l'esprit et du corps, Descartes est l'un des premiers à avoir envisagé le somatisme<sup>800</sup>. Les *Passions de l'âme* en sont l'expression théorique. Si donc l'esprit ne peut statuer sur l'origine de ses idées intellectuelles, il peut en revanche faire le tri entre les

---

<sup>799</sup> *Principes de la philosophie*, p. 576

<sup>800</sup> Lettre à Elisabeth, novembre 1646, A.T., IV, p. 529 : « comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi, réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables. »

idées qui viennent d'une association première avec le corps, et celles qui s'en libèrent. Mais pour cela, il doit revenir sur lui-même, interroger ses passions, et remonter à l'enfance pour y découvrir le lieu de leur formation. C'est bien le temps qui a déposé ces associations devenues seconde nature. Ici, l'esprit a quelque pouvoir sur le temps, en remontant à l'origine première et contingente. Un travail de détricotage est possible qui ouvre la voie d'une désaliénation. L'analyse, issue des mathématiques comme méthode, se double d'un enjeu pratique, dès lors qu'elle prend en compte la dimension du temps.

On a soulevé le problème du lien entre le cogito qui fonde et les pensées directes du nourrisson qui ne laissent aucune trace, autrement dit dont on ne peut avoir la mémoire : problème identitaire, au sens de l'identité du sujet que ne peut attester une mémoire consciente. Or si le travail de « détricotage » est possible, c'est parce que l'on a à disposition les pensées non encore fondées. Mais comment peut-on les avoir à disposition si l'on n'en a pas la mémoire ? On a pour cela émis l'hypothèse d'un « inconscient corporel », non pas en tant qu'il est simplement physiologique – en cela le dualisme cartésien émet un interdit, mais en tant qu'il est bien affectivité et tendances inscrites dans la petite enfance, dont les élans à l'âge adulte sont les témoins : si l'on peut prendre conscience à travers l'analyse de pensées oubliées, ou qui n'ont pas été « remarquées », c'est bien qu'elles ont été pensées, non pas conscientisées, mais néanmoins éprouvées (or l'esprit sent), bien qu'en quelques sortes sédimentées dans les habitus du corps : car comment prendre conscience de quelque chose qui n'est point pensée, même si cette pensée relève de l'union indémêlable de l'âme et du corps ? C'est bien dans la tendance passionnelle spontanée, et la réaction affective de l'âme que se manifeste la pensée inconsciente. Descartes n'assimile pas, contrairement à ce qu'en pourrait dire une lecture superficielle, le déroulement de la pensée à une suite transparente des états de la conscience claire. Au contraire, il relève des degrés de conscience, et affirme même à Elisabeth qu'« il pourrait arriver qu'elle (la pensée) fût si continuellement divertie ailleurs, que jamais elle ne s'en aperçût. »<sup>801</sup> Et « ceux qui sont le plus agitées par leurs passions ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux »<sup>802</sup>, car les connaître suppose de s'en distancier, afin d'approfondir l'analyse, et de procéder à une sorte de dissociation, qui exhume ce qu'on pourrait appeler des « sentiments intellectuels », comme Descartes le démontre à travers le deuil : « Par exemple, lorsqu'un mari pleure sa femme morte, laquelle (ainsi qu'il arrive quelquefois), il serait fâché de voir ressuscitée : il se peut faire que son cœur est serré par la

---

<sup>801</sup> A Elisabeth, 6 octobre 1645, A.T., IV, 305-306

<sup>802</sup> *Passions*, § 28

tristesse que l'appareil des funérailles et l'absence d'une personne à la conversation de laquelle il était accoutumé excitent en lui ; et il se peut faire que quelques restes d'amour ou de pitié, qui se présentent à son imagination, tirent de véritables larmes de ses yeux, nonobstant qu'il sente cependant une joie secrète dans le plus intérieur de son âme. »<sup>803</sup> Ainsi, « Lorsque ces inclinations secrètes ont leur cause en l'esprit, et non dans le corps, je crois qu'elles doivent toujours être suivies »<sup>804</sup> Descartes admet bien en l'âme des sympathies mystérieuses, et en notait déjà l'existence dans le *Compendium Musicae* : *Ita forte etiam amicissimi (sc : vox) gratior est quam inimici, ex sympathia et dispathia affectuum.*<sup>805</sup>, ainsi que d'une force secrète des « inclinations intérieures »<sup>806</sup>, ou même d'un démon comme celui de Socrate, puisque les choses entreprises trouvent plus de succès quand elles sont faites « avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure »<sup>807</sup>. Pressentiment et inclination intérieure qu'on retrouvera dans ses préventions contre le voyage en Suède où il trouvera en effet la mort<sup>808</sup>. C'est donc parce que ces ressentis obscurs, ou ce flot d'impressions sensibles relèvent de la conscience qu'ils peuvent être ressaisis par une conscience réflexive. C'est bien « l'âme qui sent et non le corps »<sup>809</sup>, et la pensée s'exerce sans interruption, dans la mesure où l'âme n'est jamais sans sentiment, elle éprouve en continu ce qui se passe en elle de façon plus ou moins claire, et ce, indépendamment du corps en tant qu'il obéit lui-même à ses propres lois, comme le somnambule<sup>810</sup>. Mais si tout souvenir s'efface, que subsiste-t-il ? un écho inconscient ? Comment en attester ?

---

<sup>803</sup> *Passions*, § 147. Et dans le *Compendium Musicae*, Descartes montre le paradoxal plaisir des larmes dans la tragédie (A.T., X, 89). On peut trouver d'autres exemples de ce dédoublement intérieur dans les lettres à Elisabeth, 18 mai, 6 octobre et 3 novembre 1645, A.T., IV, 202-203, 309, 331, et dans les *Passions*, §§ 94, 187

<sup>804</sup> A Chanut, 6 juin 1647, A.T., V, 58

<sup>805</sup> A.T., X, 90 « c'est peut-être aussi cette sympathie ou antipathie d'humeur et d'inclination qui fait que la voix d'un ami nous semble plus agréable que celle d'un ennemi », traduction par le P. Poisson, in *Œuvres philosophiques de Descartes*, vol. 3, Appendice, p. 401

<sup>806</sup> A Elisabeth, nov. 1646, A.T. IV, 529-530

<sup>807</sup> *ibid.*

<sup>808</sup> cf. à ce propos : L. Prenant, *Les moments du développement de la raison chez Descartes*, *Revue Europe sur René Descartes*, n° 175 du 15 juillet 1937, p. 354-357

<sup>809</sup> *Dioptrique*, A.T., VI, 109.

<sup>810</sup> Lettre à Newcastle, 23 novembre 1646, A.T., IV, 573 : « Il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons ; et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombions, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée ; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à la nage, où ils se noieraient étant éveillés. » Le dualisme est ici clairement

### C.2.3. La récupération, par l'analyse, d'une pensée inconsciente : réintroduction d'une temporalité

Pour émettre cette hypothèse, d'une récupération de la pensée oubliée, il faut que cette pensée, même inconsciente, se *manifeste*. Sans manifestation, pas de preuve, étant entendu que la preuve *a posteriori* contredit le fondement même de la pensée, à savoir qu'elle est toujours déjà là, indépendante du corps et de toute ontogenèse, absolue. Or la manifestation de la pensée inconsciente se fait précisément à la faveur de l'analyse. Et si l'analyse peut avoir lieu, c'est que le moi constitué est la mémoire de la pensée directe. Autrement dit il ne l'a pas, il en est l'incarnation. Le moi constitué, c'est du temps sédimenté, auquel le récit se déployant réinsufflé de la temporalité. Mais c'est bien sur une structure que l'analyse peut travailler, du temps en tant qu'il est devenu structure – structure re-temporalisée par la « fable » ou l' « histoire ».

L'habitude est la naturalisation et l'institutionnalisation des pensées directes. Pour autant, il faut bien distinguer les habitudes acquises par une forme de dressage, et qui sont purement

---

affirmé, par l'une de ses conséquences, à savoir la dissociation entre le sentiment comme fait de conscience, et le mécanisme purement corporel. En ce sens le somnambulisme ne relève d'aucune pensée inconsciente, mais bien du mécanisme corporel. Il y a une vie autonome du corps qui n'est pas redoublée par la pensée. Dans ces cas limites, « cette étroite liaison de l'esprit et du corps, que nous expérimentons tous les jours » (4èmes réponses, A.T., IX, 177) se trouve suspendue. Cf. aussi à Elisabeth, 28 juin 1643, A.T., III, 693-694. Il va de soi qu'il n'est nul besoin d'invoquer une âme végétative pour expliquer ces mécanismes, ni même d'une pensée inconsciente qui rendrait compte de ces actions, lesquelles relèvent de l'adaptation des réactions aux conditions ambiantes ou aux stimuli. Le *Traité de l'homme* montre « comment elle peut être incitée par les objets extérieurs qui frappent les organes des sens, à mouvoir en mille autres façons tous ses membres » (A.T., XI, 141). Ces phénomènes vitaux ne nécessitent pas une action de l'âme, ni même une conscience, hypothèse scolastique que Descartes raille avec ironie : « Car de supposer en chaque partie du corps des facultés qui choisissent et qui attirent les particules de l'aliment qui lui sont propres, c'est feindre des chimères incompréhensibles, et attribuer plus d'intelligence à ces chimères que notre âme n'en a vu, qu'elle ne connaît en aucune façon de ce qu'il faudrait qu'elles connussent. » (*Homme*, A.T., XI, 250-251) ; l'explication physiologique suffit : l'instinct naturel « est en nous en tant qu'animaux et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps » (A Mersenne, 16 octobre 1639, A.T., II 599) ; « Car je ne puis concevoir de telles inclinations que dans une chose qui ait de l'entendement, et je n'en attribue pas même aux animaux sans raison ; mais j'explique tout ce que nous appelons en eux appétits naturels ou inclinations par les seules règles des mécaniques. » (A Mersenne, 28 octobre 1640, A.T., III, 213). Ce qui n'est pas le cas de sentiments fort précoces qui se sédimentent en structure : ceux-là ont bien été « pensés » c'est-à-dire sentis, et ne renvoient pas au seul mécanisme.

corporelles, des habitus conditionnés par les rencontres contingentes, comme celles d'un sentiment amoureux et d'une petite fille louche. En effet, la complexité des réflexes conditionnés reste du même ordre que celle des automatismes naturels, comme le montre l'article 50 des *Passions*<sup>811</sup>, à travers l'exemple du dressage des chiens. Les mécanismes s'adaptent, certes. Mais si on peut en rendre compte par une explication physiologique, c'est précisément, chez les hommes, cette adaptation lorsqu'il ne s'agit pas de réflexe, qui offre un matériau à l'analyse, mais aussi une ouverture pour la morale, le sujet étant capable de progresser sans cesse en substituant des habitudes à d'autres. Non en tant que cela réintroduirait une forme de parallélisme, les modes de la conscience étant de nature radicalement différents des mécanismes corporels, pour autant, le corps précisément dans ses réflexes acquis, offre une historicité condensée en structure, de la même manière qu'une cicatrice raconte quelque chose de l'histoire d'un homme. Il est des dispositions purement spirituelles et indépendantes du mécanisme cérébral : « Et il faut remarquer que ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées, en sorte qu'elles sont différentes de ces pensées, mais qu'elles les peuvent produire, et réciproquement être produites par elles. Il faut remarquer aussi que ces pensées peuvent être produites par l'âme seule, mais qu'il arrive souvent que quelque mouvement des esprits les fortifie, et que pour lors elles sont des actions de vertu et ensemble des passions de l'âme. »<sup>812</sup> Ces dispositions ne s'identifient pas aux « pensées », c'est-à-dire aux actes psychologiques conscients : « la satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme, qui se nomme tranquillité et repos de conscience. »<sup>813</sup> Des dispositions acquises aussi bien que naturelles, interviennent donc dans l'exercice des fonctions intellectuelles et dans la vie affective.

Le je fondé, qui procède à l'analyse, prend comme matériau ce moi constitué des représentations sédimentées par le temps, qui dès lors *apparaissent* comme représentation. A travers l'analyse, le sujet peut restituer la dimension de l'enfance. On comprend alors pourquoi Descartes a fait de cette catégorie temporelle qu'est l'enfance, une catégorie épistémologique. Le cadre épistémologique succède et survit à la dimension temporelle et circonscrite de l'enfance. Ce qui s'est forgé là, dans ce temps de l'enfance, c'est un rapport au monde devenu la matière même des *Méditations métaphysiques* et plus précisément de la première Méditation. Doubtant que je suis assis près du feu, je remets en cause la catégorie

---

<sup>811</sup> A.T. XI, 368-370

<sup>812</sup> *Passions*, § 161, A.T., XI, p. 453

<sup>813</sup> *Passions*, § 190, A.T., XI, p. 471

épistémologique de l'enfance, et par là même je sous-entends que l'enfance est demeurée en moi en tant que cadre et que structure de pensée. C'est bien parce que l'enfance est une catégorie épistémologique que j'ai accès à elle, en tant que structure d'un rapport au réel et à sa croyance. Dès lors, on comprend que la mémoire des pensées directes s'est lovée toute entière dans cette structure : on n'en a plus les contenus, on en a le principe. La mémoire est inconsciente d'elle-même parce qu'elle s'est faite structure.

Or cette structure, le travail de la première Méditation a pour objet de la déconstruire, de la réduire à ses éléments les plus simples. Certes, le doute va s'appuyer sur la mémoire et le temps naturel. Or le doute métaphysique, en dépassant le doute naturel, va mettre en cause non seulement ce dont on peut douter, mais la raison pour laquelle on peut en douter : certes, le temps naturel nous permet de douter puisque nous faisons des expériences contradictoires et successives qui appellent la comparaison, mais lorsque la comparaison n'est plus possible, alors doit prendre place un autre type de doute, qui non seulement va s'étendre sur l'intégralité du réel, sur les essences, mais par conséquent, sur le temps lui-même, en tant qu'il est constitutif du sujet : et c'est pour cela qu'à l'issue du doute métaphysique, ne restera que le cogito, acte sans épaisseur temporelle.

Si le temps naturel rend possible la comparaison, il est un motif qui l'empêche, et c'est précisément la figure de la folie : je ne peux pas être comme ces fous, je ne peux être fou pour penser, car si je peux me comparer à ces autres, qui sont fous, je ne peux comparer en moi deux états, dont l'un serait celui de la folie, et l'autre de la raison : la folie semble ici faire rupture. Si la figure de l'enfant peut être ressaisie par la conscience, rendant compte d'une possible identité à soi dans le temps, en est-il de même pour la figure du fou ?

#### ***D. « Les enfants et les fous » : la folie, l'autre paradigme de la mise en cause de l'identité à soi-même.***

*La question de la folie va nous permettre d'interroger en d'autres termes, et par une autre voie, la question initiale de savoir comment fonder le temps dès lors que la pensée s'y déploie, et que son essence est d'être temporelle.*



## D.1. Folie et identité à soi

### D.1.1. La folie comme altération.

Revenons aux textes : Foucault, dans *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, inaugure son deuxième chapitre en citant le passage désormais fameux de la première Méditation, et en le faisant coïncider avec le Grand Renfermement et l'institution de l'hôpital général : « La Folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l'âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force. Dans le cheminement du doute, Descartes rencontre la folie à côté du rêve et de toutes les formes d'erreur. Cette possibilité d'être fou, ne risque-t-elle pas de le déposséder de son propre corps, comme le monde du dehors peut s'esquiver dans l'erreur, ou la conscience s'endormir dans le rêve ? » et de citer le passage de la *Première Méditation* : « Comment pourrais-je nier que ces mains et ce corps sont à moi, si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus, ou qu'ils s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre ? ». Puis Foucault analyse le doute quant aux perceptions sensibles de choses d'abord éloignées puis proches, l'argument du rêve ainsi que l'imagination des peintres qui ne peuvent représenter qu'à l'aide des choses « les plus simples et les plus universelles » que sont « la nature corporelle en général et son étendue ». Comme si ni le peintre ni le rêve ne parvenaient à compromettre ces « inévitables marques d'une vérité »<sup>814</sup>. Ce qui n'est pas le cas de la folie : elle serait exclue d'emblée parce que moi qui pense je ne peux être fou. « Quand je crois avoir un corps, suis-je assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s' imagine avoir un corps de verre »<sup>815</sup> demande Foucault. Descartes répond, sous la plume de Foucault : Assurément, car « ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leur exemple. » Et de développer l'exclusion brutale opérée par Descartes : « Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettrait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité

---

<sup>814</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 57

<sup>815</sup> *ibid.* p. 57

d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. (...) On ne peut (...) supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : « Je ne serais pas moins extravagant ». »<sup>816</sup>

Foucault en conclut qu'une certaine décision a été prise : celle d'exclure la folie de la pensée. « songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute. » Arrêtons nous à cela. A ces deux textes. Celui de Foucault, et celui de Descartes. Retenons dans un premier temps ce que nous nous donnerons pour objet de prouver, l'idée de la « permanence » comme garantie contre la folie, autrement dit de l'identité à soi-même dans le temps. Permanence sur laquelle se construit le doute naturel. Or précisément, la folie va attaquer l'hypothèse sous-jacente ou le préjugé fondateur de la pensée, à savoir sa permanence en acte dans les Méditations dans la mesure même où elle se déploie dans le temps. Foucault met légitimement en regard l'hypothèse de la folie et la déconstruction du temps ou de l'identité à soi. D'autre part, il nous faut souligner l'expression de « la structure même de la vérité », à l'intérieur de laquelle songes et illusions vont être surmontées. Mais précisément, la folie va mettre en doute la structure même de la vérité, et c'est en cela qu'elle sera nécessaire à Descartes, et bien plus présente que ne le laisse entendre Foucault. Autrement dit, la folie traverse de part en part la première Méditation (et pas seulement), et atteint son paroxysme avec la fiction du malin génie. Si nous annonçons ici une interprétation plus derridienne que foucauldienne, il nous faut la resituer à la place qu'elle occupe dans notre problématique sur le temps subjectif entendu comme mémoire, l'identité à soi-même, et la possibilité du récit : d'autant que nous n'userons pas des mêmes arguments ni des mêmes passages pour tenter une approche différente de ce texte désormais si fameux.

Mais revenons d'abord à Descartes, par le détour de *La Recherche de la vérité* qui fait écho au « mais quoi, ce sont des fous ! » et lui apporte un tout autre éclairage, qui pourrait nous économiser le rappel de la position derridienne, dans la mesure où ce texte atteste de son interprétation. En effet, selon Derrida, ce passage sur la folie n'est qu'un argument rhétorique et pédagogique pour annoncer l'argument du rêve. L'idée d'être fou ne peut être acceptée par le lecteur, et Descartes a toujours le souci de se faire comprendre, lui qui selon sa correspondance est si susceptible quant à la mécompréhension que suscitent ses écrits et particulièrement ses écrits métaphysiques. Aussi ne faut-il jamais négliger l'importance accordée à la prudence et à la stratégie pédagogique de ses textes. Selon Derrida, c'est le rêve

---

<sup>816</sup> *ibid.* p. 57

qui sera la généralisation de la folie, car si nous ne sommes pas tous fous, nous rêvons tous : or le rêve étant la déréalisation intégrale du réel, n'exclut personne. Le rêveur est la définition extensive du fou. Ainsi il introduit d'une certaine manière un philosophe novice, et de ce fait une polyphonie certes contraire à l'idée de méditation. Et néanmoins, on verra que dès lors qu'il est question de la folie, il est question des autres. De la folie comme celle des autres, à la folie comme altérité à moi-même, la folie fait toujours intervenir un autre, ou plutôt l'argument de la folie, c'est la convocation de l'autre dans la Méditation. Or si cette convocation semble illégitime au sein de l'ordre des raisons, on verra son efficience, voire son essentialité, et son retour sous une autre forme que celle du fou identifié comme celui qui croit être vêtu d'or et de pourpre alors qu'il est nu.

Le texte de la *Recherche de la vérité* accrédite l'idée d'une stratégie rhétorique et dès lors d'un amoindrissement de cet argument de la folie, du moins à la place officielle qu'il occupe : il arrive, rappelons-le, juste avant le rêve, et se voit rabaissé à un simple rôle pédagogique avant de prendre son ampleur sous une autre modalité, celle du malin génie – mais alors la folie ne sera plus nommée :

Eudoxus « je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme ; ils jureront qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent. *Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme*, que de lui dire, qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent. » C'est alors qu'il évacue cet argument irrecevable par le philosophe naïf que représente Poliandre, pour passer à celui du rêve, de la même manière qu'il le fait dans les *Méditations*, si l'on s'en tient à cette interprétation : « Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil, ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas, en dormant, penser que vous me voyez, que vous vous promenez dans ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies : *veillé-je, ou si je dors ?* Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continu, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez ? Vu principalement que vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à nous créer tel que je dis, que tel que vous pensez que vous êtes. »<sup>817</sup>

---

<sup>817</sup> A.T., X, 511-512

Suivent les réserves de Poliandre et d'Epistemon : pour l'un, la voie à prendre est trop difficile, car l'esprit n'est pas accoutumé à s'éloigner des choses sensibles ; pour l'autre elle est trop dangereuse, et le scepticisme est l'écueil assuré : il cite Socrate et les Pyrrhoniens « et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied »<sup>818</sup>.

Est donc proposée dans un premier temps l'hypothèse de la folie, pas assez crédible pour que l'interlocuteur naïf mais aussi le savant la suivent (ce qui va dans le sens de l'interprétation de Derrida : argument pédagogique), puis dans un deuxième temps vient celle du rêve, qui en serait la généralisation, et serait en outre plus acceptable pédagogiquement bien qu'elle mène à quelque chose de tout aussi fou : le doute généralisé, qui serait une autre forme de folie. En témoignent la peur, le danger, le vertige qu'il y a à s'y aventurer. Faire l'hypothèse du rêve généralisé, c'est risquer de sombrer dans la folie. En ce cas, on pourrait avancer que le rêve est en effet l'hyperbole de la folie.

De ce point de vue, et face à l'hypothèse d'une folie généralisée à travers la possibilité d'un rêve total, Descartes met en place le chemin. Le chemin qui permet de tenir la barre. Ce chemin sera la méthode. Mais on comprend la nécessité de s'assurer un pont de corde solidement ajusté : le moindre écart, le moindre faux pas nous ferait tomber du côté de la folie. C'est pourquoi la folie hante tous les textes métaphysiques de Descartes. Cet autre de la raison est comme une tentation permanente, une possibilité, et en même temps il se contraint à l'affronter, car sans l'affrontement avec le paroxysme de la folie, on ne pourra asseoir la raison. Il y a donc deux choses à retenir :

- nécessité de la méthode comme garde « fou » contre la folie mais qui en manifeste précisément la nécessaire rigueur.
- Nécessité d'aller jusqu'au bout de la folie pour que la raison en sorte victorieuse.

Nous sommes bien dans une dialectique entre folie et raison, même si c'est le je qui la dirige et qui de ce fait a déjà gagné d'une certaine manière. Pour autant, il assume cette possibilité, et s'il en fait une hypothèse, une fiction, une feinte, pour s'assurer à nouveau, cette feinte n'est jamais bien loin d'un danger bien réel, et d'un échec de toute possibilité de raison, de toute possibilité de fondement.

---

<sup>818</sup> *ibid.*

Descartes est à ce titre le héros qui passe de l'autre côté : « J'avoue, dit Eudoxe, qu'il y aurait du danger, pour ceux qui ne connaissent pas le gué, de s'y hasarder sans conduite, et que plusieurs s'y sont perdus ; mais vous ne devez pas craindre d'y passer après moi. »<sup>819</sup>

Par ailleurs, si l'on veut considérer les relations entre Montaigne et Descartes, dont fait état Foucault à la suite de son texte sur Descartes, toujours dans le deuxième chapitre de l'*Histoire de la folie* : acceptation de la folie dans une dialectique avec la raison chez Montaigne d'un côté et prétendue décision cartésienne de la rejeter hors de la raison (ce qui correspond à l'enfermement et à la création de l'hôpital général). On voit que Montaigne correspond bien au scepticisme dont Descartes veut précisément sortir. Scepticisme que décrit fort bien Foucault : « Tel fut le rôle ambigu de cette pensée sceptique, disons plutôt de cette raison si vivement consciente des formes qui la limitent et des forces qui la contredisent : elle découvre la folie comme l'une de ses propres figures – ce qui est une manière de conjurer tout ce qui peut être pouvoir extérieur, irréductible hostilité, signe de transcendance ; mais en même temps, elle place la folie au cœur de son propre travail, la désignant comme un moment essentiel de sa propre nature. »<sup>820</sup>, et de citer Montaigne à l'appui : « Qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre, et les effets d'une vertu supreme et extraordinaire ? »<sup>821</sup> ou encore Charron : « point de grand esprit, sans mélange de folie...C'est en ce sens que les sages et les plus braves poètes ont approuvé de folier et sortir des gonds quelquefois. »<sup>822</sup> La folie hante la raison, la folie est reconnue par la raison qui en cela la désactive tout en en jouant, mais cette reconnaissance permet aussi à la folie de s'exprimer. Cette dialectique désigne très exactement ce dont Descartes veut se débarrasser : l'inversion des rôles, le jeu qui empêche au discours de s'asseoir et de rester en place, de se tenir tout seul sans tomber dans son contraire. Sortir de la crise sceptique, c'est sortir de cette dialectique où la vérité ne l'est qu'au regard de l'erreur qui elle-même peut devenir vérité, où la folie livre la vérité de la raison qui elle-même verse dans la folie et par là se dévoile. Où il n'est point d'arrêt, de limite, de repère, où l'illusion est parfois plus vraie que le réel, où le trompe l'œil enseigne quelque chose de l'ordre du vrai. Descartes cherche un fondement. A cette mesure, la dialectique sceptique entre raison et folie

---

<sup>819</sup> *ibid.*

<sup>820</sup> Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 46

<sup>821</sup> Montaigne, *loc. cit à retrouver*, p. 256

<sup>822</sup> Charron, *loc cit à retrouver* p. 130

est donc dangereuse ou aporétique : on ne peut rien y assurer, de là aucune science ne peut être garantie. Mais comme pour le doute, Descartes use de l'arme même des sceptiques, pour la transformer par une manœuvre radicale, en fondement même ! Cette dialectique, il va en faire un dialogue : dialogue du je et du malin génie, dialogue qui va jusqu'à l'éclatement et la perte du réel. Dialogue qui devient combat : on l'a dit, il faut du courage pour affronter la possibilité du non sens et du néant. Dialectique menée à son terme, donc, ce qui l'annule, puisqu'il y a victoire de l'un des deux termes sur l'autre, et que le doute est dépassé.

Pourtant, il y a quelque chose qui résiste dans le « mais quoi ce sont des fous », et ce qui résiste, c'est précisément la possibilité d'un chemin qui assure, d'un chemin qui permette de traverser le vertige d'une folie totale : ce chemin est disqualifié par la folie. Ce que disqualifie la folie, c'est la temporalité du chemin, c'est la possibilité du chemin, c'est la possibilité d'une continuité qui suppose une permanence.

Reprenons le texte : « Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples. »<sup>823</sup>

Il y a dans ce texte qui fut l'objet de nombreuses interprétations, un élément qu'on relève peu, et qui pourtant fait problème : il ne s'agit pas encore du « mais quoi ce sont des fous », ou du « je ne serais pas moins extravagant », mais de l'idée de *comparaison* avec des insensés. Le problème est d'abord celui de structure. En effet, selon l'ordre des raisons, et du doute méthodique, je fais retour sur moi-même et explore tout ce qui me paraît incertain, afin de le rejeter comme faux. Descartes a, dans cette première méditation, rejeté les sens, à travers l'argument classique de l'illusion sensorielle : si les sens nous trompent quelques fois, nous ne pouvons être certains qu'ils nous trompent toujours, étant donné qu'ils ne contiennent pas

---

<sup>823</sup> Première Méditation, A.T., IX, p. 14

en eux-mêmes le principe de discrimination entre le vrai et le faux. Puis il s'intéresse non plus aux choses lointaines qui donnent l'occasion au jugement de se tromper, mais aux choses proches, à savoir le corps propre, dont il est extrêmement difficile de douter. La volonté va être ici mise à contribution, comme elle le sera tout au long du doute à des degrés divers. Elle doit éloigner l'impression d'évidence immédiate, la plus tenace, ce qu'on appelle le préjugé naturel et qui se rapporte à la position philosophique des empiristes et des sensualistes. Dans *La recherche de la vérité*, cette position est tenue par Poliandre, qui ne connaît rien à la philosophie, et qui représente l'homme ordinaire dans son rapport au monde. Poliandre répond en effet à Eudoxe (voix de Descartes) qui demande de considérer avec lui « quelles sont les plus certaines et les plus faciles à connaître, de toutes les vérités que les hommes puissent savoir ». Poliandre : « y a-t-il quelqu'un qui puisse douter que les choses sensibles, j'entends celles qui se voient et qui se touchent, ne soient beaucoup plus assurées que toutes les autres ? Pour moi, je serais fort étonné, si vous me faisiez voir aussi clairement quelque chose de ce qui se dit de Dieu ou de notre âme. »<sup>824</sup> Ce à quoi Eudoxe répond : « C'est pourtant ce que j'espère ; et je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés », ce en quoi il réitère l'argument classique de l'illusion des sens. Mais précisément cet argument ne suffit pas, et la résistance de Poliandre développe celle de la première Méditation : « Je sais bien que les sens trompent quelquefois, s'ils sont mal disposés, comme lorsque toutes les viandes semblent amères à un malade ; ou bien trop éloignés, comme quand nous regardons les étoiles, qui nous paraissent jamais si grandes qu'elles sont ; ou, généralement, lorsqu'ils n'agissent pas en liberté selon la constitution de leur nature. Mais tous leurs défauts sont fort aisés à connaître, et ils n'empêchent pas que je ne sois maintenant bien assuré, que je vous voie, que nous nous promenons en ce jardin, que le soleil nous éclaire, et bref que tout ce qui paraît communément à mes sens est véritable. »<sup>825</sup>

C'est donc bien ce qui est proche qui semble difficile à mettre en doute. C'est alors qu'arrive, dans les *Méditations* l'argument de la folie. Or qu'a-t-il de différent des autres ? On pourra se référer à toute la polémique entre Derrida et Foucault, néanmoins, il y a un point sur lequel nous voulons attirer l'attention, et que Foucault mentionne, mais en passant, dans « Mon corps, ce papier, ce feu », c'est la *comparaison* avec les fous ou les insensés. Cette

---

<sup>824</sup> *La Recherche de la vérité*, AT, X, 509-510

<sup>825</sup> AT, X, 510

comparaison en effet nous fait sortir du je. Et c'est bien la seule fois des Méditations, avec l'allusion à l'idée de Dieu, et à ces autres qui sont persuadés qu'ils ont raison, alors qu'il n'en est rien : deux décrochages dans la première Méditation, deux décrochages qui font sens. Comment se comparer à quelque chose ou à quelqu'un qu'on a mis en doute ? Du point de vue de l'ordre des raisons et du doute, il y a écart illégitime vers une extériorité pour l'instant mise entre parenthèse. Et pourtant, tout le problème est lié à cette extériorité qui n'en est peut-être pas une.

Comment comprendre la folie du point de vue du solipsisme ? Le je s'enferme en lui-même et rejette tout ce qui lui est extérieur. Or comment rejeter quelque chose qui lui serait extérieur en s'appuyant précisément sur cette extériorité ? Se comparer aux fous ne fait donc pas sens. A moins précisément que cette extériorité soit la possibilité d'une intériorité, autrement dit que la folie me traverse de part en part, d'où la violence lapidaire de la rejeter dehors « mais quoi ce sont des fous ». Qui ? Eux ? Ceux qui apparaissent comme tel ? Puis-je m'aventurer dans cette hypothèse dangereuse que tout ce que je perçois est faux, non pas parce que mes sens me tromperaient, mais parce que je n'aurais aucune possibilité de m'en dégager pour juger de leur témoignage ? Il est à noter dans le texte de la première Méditation, que ce sur quoi les fous se trompent est sur leur identité et non sur les objets : ils assurent qu'ils sont des rois, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, qu'ils sont des cruches, qu'ils ont un corps de verre. Les objets, c'est ici le corps propre qui tiendrait lieu précisément d'identité. Or dans le cheminement du doute qui effectivement va mettre en cause tout ce que nous délivrent les corps, que nous soyons vêtus d'or et de pourpre ou que nous soyons nus, ces deux énoncés sont également faux, dans la mesure même où ce qui est incertain est faux. Ce qui caractérise le fou est de croire fermement quelque chose qui est faux. Catégorie que Foucault d'ailleurs met en place lui-même dans le premier chapitre de *L'histoire de la folie* : à la page 36, il décrit ainsi la folie dont témoigne la littérature de la fin du XVI<sup>e</sup> et du début du XVII<sup>e</sup> : « Dans cette adhésion imaginaire à soi-même, l'homme fait naître sa folie comme un mirage. Le symbole de la folie sera désormais ce miroir qui, sans rien refléter de réel, réfléchirait secrètement pour celui qui s'y contemple le rêve de sa présomption. »<sup>826</sup> Ce qui correspond assez exactement à la folie dont nous parle Descartes : l'adhésion imaginaire à soi-même. Mais tel est en effet pour Descartes la possibilité qui rend tout fondement impossible, et ce jusqu'à la deuxième Méditation : après tout, les fous me donnent l'exemple d'une possible adhésion imaginaire à moi-même dont je pourrais bien être la victime puisque seul l'*autre* est

---

<sup>826</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.*, p. 36



à même d'en juger. Tant que la folie est miroir, et qu'elle exclut le tiers, le juge, celui qui peut être garant du réel (et pour garantir le réel, il faut au moins être deux, c'est l'un des enseignements de la philosophie de Descartes, même si cette dualité n'en est pas tout à fait une et prend la forme d'une transcendance immanente en l'idée de Dieu), il demeure impossible de distinguer le vrai du faux, l'adhésion imaginaire ou l'adhésion *sensée*. Le solipsisme : c'est la folie, c'est le paradigme même de la possibilité de cette adhésion imaginaire. Puis à la page 48, Foucault fait de ce type de folie l'une des catégories que l'on trouve effectivement parmi d'autres dans cette littérature pré-cartésienne. Il la nomme « folie de vaine présomption » La description qu'il en fait nous renvoie à celle de Descartes, cependant qu'il en tire modèle chez Erasme ou Cervantès : « Toute voisine de cette première, *la folie de vaine présomption*. Mais ce n'est pas à un modèle littéraire que le fou s'identifie ; c'est à lui-même, et par une adhésion imaginaire qui lui permet de se prêter toutes les qualités, toutes les vertus ou puissances dont il est dépourvu. Il hérite de la vieille *Philautia* d'Erasme. Pauvre, il est riche ; laid, il se mire ; les fers encore aux pieds, il se croit Dieu. Tel le licencié d'Osuma qui se prenait pour Neptune. (...) »<sup>827</sup> forme la moins extrême de la folie, qui est au cœur de tout homme. Descartes aurait-il usé d'un modèle canonique, issu d'Erasme et de la littérature comme d'un *topos* ? Il n'empêche, cette description est plus dangereuse à son sens que tout autre, même si elle va mener à une autre forme de folie, qui celle-là correspond à un autre modèle étudié par Foucault : la folie du monde, le tragique du monde, la déréalisation de tout. Nous sommes bien à cette époque là qui coïncide avec la découverte de l'infini. Car l'infini est une forme de folie pour la raison qui peut le concevoir sans l'imaginer ni le comprendre. La mesure de toute chose échappe désormais à l'homme, dès lors, sa raison ne peut qu'être folie eu égard à la raison divine, du moins ne peut-elle se mesurer à elle. S'il n'est plus de mesure, la raison est en effet indexée à une Folie qu'elle ne peut maîtriser, ou la Raison comme mesure du tout fait de la raison humaine une forme de folie – ce qu'exprime Pascal dans la pensée que Foucault cite en exergue de sa préface de 1961, celle-là même qui ne sera pas rééditée à partir de 1972, dans les trois éditions ultérieures : « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou »<sup>828</sup>. On peut trouver un équivalent religieux à cette découverte d'une Raison « folle », inaccessible à la raison humaine, et c'est la doctrine de Luther, puis celle de Calvin. Foucault en fait état, « En marche vers Dieu, l'homme est plus que jamais offert à la folie, et le havre de vérité vers

---

<sup>827</sup> Foucault, *Histoire de la folie*, *op. cit.* p.48

<sup>828</sup> Pascal, *Pensées*, 414-412, Article VI, « Les philosophes », texte établi par Léon Brunschvicg, GF-Flammarion, Paris, 1976

lequel finalement la grâce le pousse, qu'est-il d'autre, pour lui qu'un abîme de déraison ? La sagesse de Dieu, quand on peut en percevoir l'éclat, n'est pas une raison longtemps voilée, c'est une profondeur sans mesure »<sup>829</sup> Si Nicolas de Cues, l'un des premiers à avoir reconnu l'infini, en fait le centre de sa théologie (« Et ce qu'Erasmus savait, mais de loin, en disant sèchement que Dieu a caché même aux sages le mystère du salut, sauvant ainsi le monde par la folie elle-même, Nicolas de Cues l'avait dit longuement dans le mouvement de sa pensée, perdant sa faible raison humaine, qui n'est que folie, dans la grande folie abyssale qui est la sagesse de Dieu »), c'est encore le protestantisme qui fait de cette incommensurabilité sa colonne vertébrale : « Seigneur, c'est un abîme trop profond que ton conseil » écrit Calvin dans son *Sermon II sur l'Épître aux Ephésiens*<sup>830</sup>. Le Dieu protestant est le Dieu infini, injuste, tout puissant, cruel, face auquel seule l'auto-humiliation est acte d'obédience, même pas de salut : celui-ci chez Calvin est le fait de la prédestination, l'impuissance humaine est portée à son comble. On comprend que le motif de la folie soit réactivé par la découverte de l'infini, et chez Descartes, cet infini sera la figure même d'une possibilité de folie généralisée, parce que cette mesure n'est pas mesurable par l'homme. « Mesuré à la vérité des essences et de Dieu, tout l'ordre humain n'est que folie »<sup>831</sup> écrit Foucault, décrivant le platonisme de la Renaissance. C'est bien à cela que va se mesurer Descartes.

Avant même la fiction du Malin Génie, nous n'avons aucun moyen de distinguer le vrai du faux, dans ce que livrent les sens du corps propre. Aussi la folie n'est-elle pas moins digne que la raison, toutes deux étant à ce stade au même niveau : deux possibilités différentes également légitimes. Que je sois assuré d'être un roi alors que je suis pauvre ne tient pas, puisque je ne puis dire que je suis pauvre, ni que je suis vêtu d'or et de pourpre, dès lors que l'on va remettre en cause tout ce qui relève du corps : peut-être est-ce vrai, peut-être est-ce faux. Pourquoi alors rejeter la folie ? Argument pédagogique, nous dit Derrida. Décision nous dit Foucault. Pourtant, l'argument ne tient pas dans la mesure même où il fait intervenir une altérité dans un processus solipsiste. Je ne peux me comparer à autrui. Je ne peux que supposer que cette altérité soit en moi. Et qu'est-ce qui me permet de décider que le je est le je, ou qu'il est autre ? Rien pour le moment, contrairement à ce qu'écrit Foucault, commentant le passage de la première Méditation : « Quand je crois avoir un corps, suis-je

---

<sup>829</sup> *Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit.* p. 43

<sup>830</sup> Calvin, *Sermon II sur l'Épître aux Ephésiens*, in Calvin, *Textes choisis* par Gagnebin et K. Barth, p. 73

<sup>831</sup> Foucault, ouvrage cité, p. 42

assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s'imagine avoir un corps de verre ? » demande-t-il. Nous venons de répondre par la négative : non, puisque l'idée commune que j'ai de Dieu peut bien être une idée fautive, au même titre que ceux qui se trompent, mais n'en démordent pas. La qualité subjective de l'évidence, pour le moment, ne me garantit rien, c'est bien le sens de l'hypothèse du malin génie : et si mon évidence n'était que subjective ? et si nous étions tous fous ? Mais Foucault répond, citant Descartes : « Assurément, car 'ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leur exemple'. »<sup>832</sup> Certes, dans l'économie du texte, Descartes évacue un instant cette possibilité : je sens mon corps avec une évidence telle que je ne puis me régler sur l'exemple des fous qui croient avoir un corps de verre. Mais ce que déconstruit ici Descartes à travers le doute méthodique est précisément cette « croyance » : le fou croit qu'il a un corps de verre, ce que *visiblement* il n'a pas (ne viens-je pas de récuser les sens, tout au moins pour ce qui ne relève pas du corps propre ? dès lors pourquoi aurais-je raison plutôt que le fou ?). Toute la fiction du malin génie sera de montrer que l'évidence de la perception sensible, comme l'évidence du corps propre, sont à ce stade des croyances, dès lors qu'elles ne sont pas fondées. Il est possible que mon rapport à mon corps soit du même ordre que le rapport du fou à son corps : un rapport de croyance. De ce point de vue, on ne peut qu'accréditer l'interprétation de Derrida et rejeter l'argument qui de toute façon est décrochage au sein de l'argumentation, du côté de la rhétorique et de la pédagogie. Non, je ne suis pas assuré de tenir une vérité plus ferme que celui qui s'imagine avoir un corps de verre : pour assurer cette vérité, il faudra atteindre l'idée de Dieu. La première occurrence du fou est en réalité le motif masqué de toute cette première Méditation : je suis peut-être fou, au même titre que celui qui adhère à son imagination. J'adhère naturellement à mes perceptions sensibles, cette adhésion doit être déconstruite. Elle est pour le moment illégitime. Aussi s'arrêter à ce seul passage, c'est d'emblée refuser l'argumentation de Descartes, entièrement construite dans un dialogue avec la possible folie. Certes, Foucault a raison de dire que « si ses dangers (à la folie) ne compromettent pas la démarche ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que *telle chose*, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fautive ; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux pas être fou. »<sup>833</sup> mais il se trompe sur la démonstration.

Car ce que met profondément en cause cette hypothèse de la folie, vite balayée, c'est bien celle de l'identité du je : or de deux choses l'une, la question du temps sera abordée dans la troisième méditation, et l'identité de la conscience ne sera pas de son fait, puisqu'elle n'est

---

<sup>832</sup> Foucault, *Histoire de la folie*, ch. 2, *op. cit.* p. 57

<sup>833</sup> *Ibid.* p. 57

*semble-t-il* valide que dans son actualité. Dès lors, tant que le temps n'est pas prouvé, comment dérouler une méditation ? Et qu'est-ce qui pourra garantir que cette méditation ne soit pas l'objet d'un fou, autrement dit d'un autre que moi qui alterne avec le moi, dans une dialectique insurmontable, puisqu'il n'est pas de troisième moi qui pourrait faire la synthèse des deux. Et c'est bien le problème de la folie. Elle est certitude au même titre que la raison. Mais elle ne pourra jamais garantir le temps. Or pour que la méditation soit fondée, il faut que la raison le soit dans sa temporalité propre. Ce qu'attaque la folie, c'est la temporalité propre de la raison. La folie, c'est un saut dans l'abîme, rupture dans l'identité, impossibilité de constituer une identité dans le temps. La folie est l'impossibilité même de la pensée, non pas en ce qu'elle se trompe (comment le savoir pour le moment, nous n'avons pas de critère de distinction), mais dans la mesure où elle empêche une succession de raisons, où elle fait barrage à la méthode. La folie ne se peut déceler, si ce n'est en l'autre : dans le je, elle ne peut être localisée, si ce n'est dans le temps à condition qu'une conscience puisse la ressaisir. Mais c'est bien le problème de cette hypothèse de la folie : elle met à mal la méditation elle-même dans son déroulement et sa temporalité qui est l'essence même de l'esprit en ce qu'il garantit l'identité dans le temps du je.

### **D.1.2 Folie, temporalité, mémoire**

Parce que la méditation suppose l'identité à soi dans le temps, il faut lier folie et temporalité, folie et mémoire : je ne peux me ressaisir dans une histoire ou dans l'ordre des raisons (deux temporalités différentes) que si je ne suis pas étranger à moi-même, que s'il y a une identité du je, qu'elle soit aussi minime que le je pense auquel se rattache toutes mes représentations. Foucault, on l'a vu, déplace la problématique de la folie de l'objet au sujet<sup>834</sup>. Pourtant, dans sa lecture de Descartes, il avait substitué au je des Méditations le je des *Regulae* et du *Discours*, fondement de la vérité et des sciences, garantie de la permanence de ces deux dernières.

Il y a là chez Foucault une indécision entre un sujet garant des sciences et qui n'a pas à se transformer en son être contrairement au « sujet » de la *Réforme de l'entendement* et un je engagé dans une méditation qui le transforme. Cela étant, il s'amende lui-même à la fin de *L'Herméneutique du sujet*, et en cela nous le suivons : la permanence de la vérité ne peut rien

---

<sup>834</sup> Rappelons la citation énoncée plus haut : « impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense. »

en effet contre la folie : elle transcende l'accès subjectif qui y mène, et devient une guise d'objectivité. Il va de soi que la folie n'est pas du côté de l'objet, mais de la pensée, ou plus précisément de l'adhésion de la pensée, aidée de l'imagination, à un objet. Mais il en va de même du rêve, où l'objet peut ne pas exister, mais est représenté dans une conviction qui ne peut être soumise au doute que par l'alternance de l'état de veille et celui du sommeil. Aussi semble-t-il tautologique que de renvoyer la folie du côté de la pensée. Le problème ne relève pas tant du sujet capable de fonder le discours scientifique, que du sujet capable de méditer : la façon dont Foucault traite de l'argument cartésien de la folie, semble invalider sa conception du sujet au début de son cours de 1982 au collège de France. Certes les deux aspects du sujet sont liés puisque le sujet ne peut se découvrir premier fondement qu'au cours de la méditation. Et encore, ce fondement est insuffisant, il ne fonde que la pensée, non les objets de pensée. Et si la folie menace en effet ce sujet méditant, c'est comme nous l'avons dit, parce qu'elle menace sa continuité temporelle, sa permanence en tant que sujet. Si l'« on peut supposer qu'on rêve et s'identifier au sujet rêvant pour trouver 'quelque raison de douter' : la vérité apparaît encore, comme condition de possibilité du rêve. », c'est bien parce que le sujet est capable de ressaisir dans sa temporalité propre, le temps du rêve *et* le temps de la veille : je ne peux m'identifier au rêveur, que parce que j'ai déjà rêvé, ce n'est pas la vérité qui est condition de possibilité du rêve, c'est la permanence du je dans la conscience qu'il a de lui-même. Je suis à la fois celui qui rêve et celui qui s'éveille : nulle vérité là dedans puisque je n'ai pas la possibilité de distinguer les deux états, le critère de distinction étant précisément au-delà de cette simple alternance, n'appartenant ni à la veille ni au sommeil. En revanche, s'il n'est pas de vérité possible, il est une comparaison possible de moi à moi-même, entre deux états que je peux différencier parce que je suis le même qui pense qui voit qui sent, mais aussi qui rêve et qui s'éveille. Et c'est la raison pour laquelle « On ne peut, en revanche, supposer, même par la pensée, qu'on est fou, car la folie justement est condition d'impossibilité de la pensée : 'Je ne serais pas moins extravagant...' ». Foucault a raison : mais si la folie est condition d'impossibilité de la pensée, c'est parce qu'elle est condition d'impossibilité d'identité à soi-même, et de temporalité. Ce qu'il voit très clairement dans « mon corps, ce papier, ce feu », qui élucide ce passage de *L'histoire de la folie* : « Paragraphe de la folie : vocabulaire de la comparaison. (...) Le fou : terme extérieur auquel je me compare. Paragraphe du rêve : vocabulaire de la mémoire. (...) Le rêveur : ce que je me rappelle avoir été moi-même ; du fond de ma mémoire monte le rêveur que j'ai été moi-

même, que je serai à nouveau »<sup>835</sup>. Foucault touche là le point central de la philosophie de Descartes, qu'il manifeste par sa réflexion sur la folie, mais que l'on pourrait étendre à l'ensemble de sa philosophie : la mémoire est la condition de possibilité de la méditation cartésienne, et plus généralement de sa philosophie dont la prémisse fondatrice est le doute. Ce qui échappe à la mémoire ne peut être reçu, comme condition d'impossibilité de la pensée. Selon cette équation, la pensée égale la mémoire, ou plutôt la temporalité en tant qu'elle peut se ressaisir elle-même, l'identité à soi-même à travers le temps.

La condition de la pensée et de la réflexivité est le temps. Pas de conscience sans identité temporelle. C'est la problématique même de la méditation : ce qui fonde échappe au temps dans une expérience fulgurante d'identité à soi, de conjonction nécessaire, mais doit fonder le temps qui en est aussi la condition de possibilité : la conscience du temps, née de l'instant, permet l'incarnation de l'esprit. L'esprit a une histoire, l'esprit se déroule et se forme, se découvre et se transforme dans le temps : la méditation est un exercice essentiellement temporel. Le cogito n'est donc pas tout, ou s'il est fulgurance, c'est en échappant à la temporalité qui pourtant en est la condition de possibilité, comme elle sera la condition de possibilité d'une pensée qui se pense : le simple écart entre la pensée directe et la pensée qui la pense est gage d'une épaisseur temporelle. Et s'il n'y a pas de lien généalogique entre la pensée directe, toujours présente, toujours active et le cogito, il n'en demeure pas moins que le cogito apporte la conscience de ce qui se pense indépendamment de lui : on retrouve là l'épaisseur de la pensée telle que nous l'avons décrite en son origine même, à savoir *le fait que ça apparaisse*, et plus précisément encore, le fait que *ça m'apparaisse* : or pour que cela m'apparaissent, il faut bien que le cogito vienne redoubler ce qui se fait en dehors de lui, et lui confère dès lors le principe d'identité à soi, puisque le cogito est la prise de conscience que cette pensée que je produis sans la créer, est bien à rattacher à moi, ou est la « mienne » étant entendu que « la mienne » ne fait pas signe vers une création, mais vers une identification. C'est ce que nous révèle en creux l'hypothèse de la folie, mais Foucault n'y revient pas. Lui pour qui méditer est une transformation de l'être du sujet, que ne s'est-il appesanti sur l'épaisseur temporelle de la méditation, et de cette transformation, sur la temporalité essentielle de l'être ? Pour lui, et dans son *Histoire de la folie*, la Raison décide d'écarter la folie pour s'installer en sa toute-puissance et son totalitarisme, faisant du « vrai » la norme d'exclusion. Pourtant, dans « mon corps, ce papier, ce feu », il identifie la folie non comme ce qui est à rejeter dans une geste de pouvoir, mais comme l'impossibilité même, non d'atteindre

---

<sup>835</sup> Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits*, 1972, p. 1119

le vrai, mais de méditer ; or la méditation est aussi la possibilité de se transformer en son être, dès lors, la folie serait en effet la condition d'impossibilité de la méditation. Dans cette contradiction de Foucault, on peut voir en creux la complexité du rapport que Descartes entretient à la folie : peu lui importe le vrai, à ce stade de la méditation, ce qui lui importe, c'est la possibilité de méditer, autrement dit, c'est de sauver une certaine identité à soi de la pensée qui puisse se déployer. Et Foucault lui-même se retrouve devant cette difficulté de la folie comme impossibilité de la pensée, impossibilité au sens d'une continuité à soi et de la possibilité d'une narration. Ne prétend-il pas faire lui aussi une « histoire », comme Descartes écrit l'histoire de la raison, non pas d'un point de vue extérieur à la raison, mais en son cœur ? Une raison qui se raconte elle-même en se déployant car la mise en récit est sa forme nécessaire et non contingente du fait de sa temporalité essentielle. Or de quel point de vue Foucault mène-t-il cette histoire si n'est d'une certaine façon de la raison, qui se fonde déjà en elle-même sur son identité à soi, ne serait-ce que par la possibilité d'une mise en récit, même lorsqu'elle traque les traces de la folie dans ses silences et ses échappées ? Car la folie, et Foucault en fait état dès son introduction, ne peut *se* faire histoire en tant qu'elle-même ne peut se dire, se narrer, la folie ne peut être le sujet et l'objet à la fois d'une histoire, même s'il s'agit d'une « fable » : Foucault cherche bien à lui redonner son statut de sujet, voire d'auteur de son histoire, mais il se confronte à l'impossibilité de cette ambition, (il n'est pas fou !) et à la création d'une méthode à même de dialectiser avec les expressions de la folie pour en rendre compte, *d'une certaine manière*. Faire l'histoire des creux, demeure une mise en récit, dont on a vu que seule la pensée en tant qu'identité à soi dans le temps, est capable.

Ainsi, Foucault, pour pouvoir reprocher à Descartes ce à quoi lui-même va se confronter dans un certain échec qui fait aussi la beauté du projet *décide* d'assimiler le sujet cartésien, dans un premier temps, et *du point de vue de son histoire* de la folie, au simple garant du vrai, au simple fondement d'une vérité scientifique, sans commune mesure avec la vérité de son être. Sinon pourquoi reprocher à Descartes d'exclure la folie et tout à la fois de lui reprocher de faire advenir le sujet garant de la connaissance, qui n'a pas besoin de transformer son être pour accéder au vrai, puisqu'il lui suffit d'être ce qu'il est ? Mais d'un autre côté, il affirme que la folie empêche la méditation, que la folie empêche la transformation en profondeur de son être, puisque méditer, se transformer, exige comme condition de possibilité une temporalité où l'esprit, même s'il se transforme, demeure néanmoins identique à lui-même.

Autrement dit, si Descartes écarte la folie, c'est précisément pour pouvoir méditer, et se transformer en son être.

Sans permanence, pas de méditation, sans permanence, pas de souci de soi. Si Descartes exclut le souci de soi par la conception du sujet que Foucault lui prête, il pourrait se permettre d'envisager la folie, qui somme toute, n'interfère pas avec la vérité, dont la permanence est quant à elle, indépendante du sujet, même si lui seul peut y accéder. Ce n'est pas parce que certains sont fous que la vérité n'existe pas. A ce compte, l'argument de la folie ne le contraindrait pas outre mesure, et ne mettrait pas en danger le fondement des sciences.

En conséquence, soit le sujet cartésien est cet être garant du vrai qui n'a besoin que d'être lui-même, soit il est ce sujet méditant qui doit se transformer en son être pour atteindre au vrai, ce que la folie empêcherait. Mais ces deux définitions se contredisent.

Ce que met fondamentalement en danger la folie, c'est donc la méditation en tant que telle, la sienne, cette transformation de soi en son être : la preuve en est, que le rêve participe de la méditation authentique, parce que le sujet se laisse surprendre par cette déréalisation. Il la vit, il l'expérimente. C'est la *stupor*. « La résolution de penser au rêve n'a pas seulement pour conséquence de faire, du sommeil et de la veille, un thème de réflexion. Ce thème, dans le mouvement qui le propose et qui le fait varier, *prend effet* dans le sujet méditant sous forme de souvenirs, d'impressions vives, de gestes volontaires, de différences éprouvées, de souvenirs encore, de vision claire, d'étonnement et d'une indifférenciation qui est toute proche du sentiment de dormir. Penser au rêve n'est point penser à quelque chose d'extérieur, dont je connaîtrais les effets et les causes<sup>836</sup> ; ce n'est point évoquer seulement tout une fantasmagorie étrange, ou les mouvements du cerveau qui peuvent la provoquer ; la pensée du rêve est telle, quand on s'y applique, qu'elle a pour effet de brouiller pour le sujet méditant, et au cœur même de sa méditation, les limites perçues du sommeil et de la veille. Le rêve *trouble le sujet* qui y pense. Appliquer son esprit au songe n'est pas une tâche indifférente : c'est peut-être bien, d'abord, un thème qu'on se propose ; mais il se révèle très vite que c'est un risque auquel on s'expose. Risque pour le sujet d'être modifié ; risque de n'être plus sûr du tout d'être éveillé ; risque de *stupor*, dit le texte latin »<sup>837</sup> Ce très beau texte exprime très clairement ce qu'est une méditation : l'expérimentation de soi quitte à se perdre. Le rêve modifie le sujet méditant, mais ne l'empêche pas de méditer. Alors qu'exige-t-on du sujet ? Qu'il médite, ou qu'il envisage la folie, ce qui empêche toute méditation ? A moins qu'il

---

<sup>836</sup> On en revient à l'idée d'un solipsisme total, non étranger à l'hypothèse d'une folie totale

<sup>837</sup> « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et écrits I*, p. 1117



n'envisage la folie au cœur même de la méditation, et ce sera l'hypothèse du malin génie qui risque bien de déposséder le sujet de lui-même. Où se situe Foucault dans cette double interprétation ? Et la condition du souci de soi n'est-elle pas précisément cette temporalité inhérente au sujet, qui est la condition d'impossibilité de la folie ? Descartes est-il celui qui exclut la folie de la raison, ou celui qui réduit le sujet à la condition claire de la connaissance, en tant qu'il en est le garant, parce qu'il est tout simplement lui-même : sujet support de la connaissance, entendement dont la structure permet de savoir ce qu'est la connaissance ? Mais cette structure, la méditation la met à mal, l'interroge, la dérange. Et elle l'interroge sans avoir recours à la folie, ou en ayant recours à cette folie généralisée, la seule qui puisse être celle du sujet méditant, celui qui perd pied, entre veille et sommeil, celui qui expérimente la déréalisation des choses, la perte du sentiment de familiarité, mais qui pour l'expérimenter doit toujours se rapporter à lui-même, même si ce lui-même est flou, creux, vide, simple temporalité. A moins de condamner la philosophie. A moins de condamner d'avance la méditation. Mais n'est-elle pas justement celle qui mène au souci de soi ? A moins de condamner toute possibilité *d'histoire*, que ce soit celle de la raison ou celle de la folie, histoire dont l'ambition est que le sujet de l'histoire en soit aussi l'objet.

L'ambivalente interprétation de Foucault ressemble à un refus de Descartes, comme Descartes aurait refusé la folie. Mais Descartes refuse la folie en tant qu'elle exclut la temporalité, l'identité à soi-même, l'identité sans soi-même, la permanence d'un fil, d'un je, dépourvu de qualité, la condition de possibilité du discours, et de la réflexion sur six jours, juste six jours, qui révolutionneront la philosophie. La folie, en tant qu'interruption de cette identité, rend impossible l'idée même de six jours, mais ces six jours essentialisent la temporalité de l'esprit comme son être même. Le sujet comme garant de la connaissance mathématique est mis en doute, ce sujet dont nous parle Foucault dans *l'Herméneutique du sujet*, mais pour atteindre ce degré du doute et donc de folie, et pour l'atteindre vraiment, au cœur de l'expérience de soi-même, il ne faut pas être fou, ce qui signifie qu'il faut se déployer dans le temps. Si la folie est l'impossibilité de la temporalité, alors oui, elle rend impossible la philosophie cartésienne, mais elle rend aussi impossible le souci de soi.

### **D.1.3 La folie comme l'impossibilité de l'écart à soi : identité totale ou disjonction totale.**

Si la folie est l'impossibilité de méditer, c'est qu'elle est déjà impossibilité de douter. Douter c'est mettre à distance, c'est introduire à l'intérieur de soi un écart, une dualité. Si la folie est écart, écart absolu, elle ne permet pas d'introduire à l'intérieur d'elle-même un écart. Elle colle à sa représentation, elle est croyance, fanatisme, qui prend pour le réel le fantasme ou l'imaginaire. La vérité est ma représentation, le réel est ma représentation, nulle faille ne peut s'immiscer entre ces deux termes chez le fou, raison pour laquelle il ne peut douter : la réflexivité, le redoublement qui fait la nature de la conscience, rejette par essence la folie. Certes, celle-ci peut s'accompagner d'une logique à toute épreuve (le paranoïaque a toujours raison...), mais cette logique qui demeure un signe de pensée, est précisément l'empêchement à une méditation et à un retour sur soi. Coller ainsi à sa raison, voilà la folie. C'est pour cela que si l'homme n'était qu'un être intellectuel, il serait fou. C'est aussi pour cela que si Dieu n'intervenait pas à la troisième Méditation, nous serions tous fous. Notre connaissance qu'elle soit rationnelle ou sensible, s'accompagne d'une évidence qui ne se distingue pas en degré et en qualité subjective chez le fou ou le « bien-portant ». C'est lorsque l'évidence peut être ébranlée qu'il y a de la pensée, et de la pensée « saine ». Autrement dit, Descartes dans sa recherche du fondement, doit nécessairement écarter la folie comme un obstacle non pas à la science (il pourrait très bien y avoir une science du fou, ou un scientifique fou), mais au fondement lui-même : car la folie attaque le sujet. Raison pour laquelle elle en est exclue et attribuée à l'autre : ce sont des fous. Ceux-là qui collent à leur représentation sont des fous. Mais qu'est-ce que coller à ses représentations sinon la croyance enfantine en un monde familier ? N'avons-nous pas tous commencé par être fous ? La folie n'est-elle pas constitutive de notre premier rapport au monde ? Le fou me renvoie une possibilité de moi-même, voire un moi-même enfermé dans la bulle de l'enfance : je peux dire que le fou est nu même s'il est habillé. Mais comment puis-je être certain que moi-même je le suis ? La folie ne peut se constater que *chez autrui* : comment en effet avoir la conscience de sa propre folie, si ce n'est par des retours de lucidité qui impliquent une continuité à moi-même dans le temps, même si elle est intermittente. Cette intermittence ressemblerait à celle entre la veille et le sommeil : je reviens à moi-même, et c'est de ce point de vue que je ressaisis un moi-même intermittent. Mais je peux aussi ne jamais revenir à moi-même et prendre pour la vérité les objets de mon imagination. Ainsi suis-je dans les choses, mais des choses inexistantes qui ne relèvent elles aussi que de moi-même, d'un moi-même incapable de faire retour sur lui-même précisément parce qu'il est pris dans les choses.

Le fou, c'est l'hypothèse solipsiste hyperbolique : le fou est le solipsiste accompli, et la radicalité du solipsisme cartésien avant d'accéder à une transcendance qui nous en délivre,

c'est la définition de la folie, d'une certaine folie : le solipsiste est un fou qui croit en ses représentations. Si Dieu n'existait pas, encore une fois, nous serions tous fous.

La comparaison à autrui, nous l'annoncions, se fait à deux endroits du texte de la première Méditation : le décrochement cité et qui n'a pas lieu lors de l'exclamation paradigmatique pour Foucault « Mais quoi ? Ce sont des fous », mais bien dans l'idée même de comparaison qui précède : « si ce n'est que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. » Le fou est bien renvoyé du côté de l'autre, puisque je me compare à eux, ce qui est inédit dans l'ordre des raisons. En effet, je n'ai fait pour l'instant que me comparer à moi-même, ou plutôt comparer des états : c'est bien là dessus que se fonde le doute naturel, j'ai fait l'expérience de l'erreur des sens, j'ai fait l'expérience du rêve et du réveil. Deux expériences naturelles, qui n'ont valeur d'expérience que dans une temporalité qui me permet de comparer la succession de ces états, de les mettre en regard, et d'en conclure que je n'ai pas le moyen de les discriminer – ou pas encore. Du moins la discrimination s'est-elle faite dans le temps et naturellement, du fait d'une ressaisie de la succession de deux états différents, dont aucun ne recèle en lui-même son propre critère de vérité. Le doute naturel s'appuie donc sur une temporalité naturelle, c'est ce que Foucault appelait « la permanence », puis « le vocabulaire de la mémoire » : dans l'instant de ma perception, je ne peux douter, dans l'instant du rêve, je ne peux douter, dans l'instant de la veille je ne peux douter, à moins de me remémorer une autre perception, un autre état. La condition de possibilité du doute naturel est donc l'identité à soi-même dans le temps qui permet de repérer des changements d'état : mais je suis bien le même qui vois la tour carrée puis qui la vois ronde, je suis bien le même qui rêve, puis qui s'éveille. Mais je ne suis pas entièrement celui qui rêve ni entièrement celui qui s'éveille : pouvoir comparer implique que je ne me réduis à aucun de mes états. Sans quoi je ne pourrais faire l'expérience de la différence, et y loger le doute. Seule ma temporalité naturelle et la mémoire qui en est la perception, permet au doute de se déployer. Je compare des expériences, et cette comparaison se fait sur fond de temporalité verticale. Revenons à ce texte de Foucault pour en approfondir la lecture, qui cite Descartes et en mettant dos à dos le vocabulaire de la folie et celui du rêve, répondant à Derrida en 1972, dans une ultime save<sup>838</sup> : « Il faut comparer pas à pas les deux paragraphes de Descartes, et suivre en détail le système de leur opposition. 1) la *nature* de

---

<sup>838</sup> in *Dits et écrits* I, p. 1119

l'exercice méditatif. Elle apparaît clairement dans le *vocabulaire* employé. (...). Si je veux nier que « ces mains et ce corps soient à moi », il faut que « je me compare à certains insensés » (*comparare*); mais je serais bien extravagant « si je me réglais sur leurs exemples » (*si quod ab iis exemplum ad me transferrem* : si j'appliquais à moi-même quelque exemple venant d'eux). (...). Paragraphe du rêve. « J'ai coutume de me représenter en mes songes »; « combien de fois m'est-il arrivé »; « en y pensant soigneusement, je me ressouviens ». Le rêveur : ce que je me rappelle avoir été moi-même ; du fond de ma mémoire monte le rêveur que j'ai été moi-même, que je serai à nouveau ». » Parallèle dont Foucault tire la conclusion suivante, et qui ne tient lieu que de constat : « Toute l'analyse discursive le montre : la constatation de non-folie (et le rejet de l'épreuve) n'est pas en continuité avec l'épreuve du sommeil (et la constatation que peut-être on dort). »<sup>839</sup>

D'où le décrochage avec la première occurrence de la folie (et la seule à proprement parler, qui soit du moins « nommée »).<sup>840</sup> : il ne s'agit plus de comparer deux états reliés à moi-même, à travers la continuité temporelle, mais de comparer ce moi-même et un autre, sur un plan cette fois horizontal. Dès lors, l'exclusion est présente dans la structure même de la comparaison. Est-ce là un oubli de Descartes ? Un décrochage innocent, ou pédagogique comme le dirait Derrida ? Ou est-ce l'impossibilité de faire état d'une expérience de la folie, qui serait rattachée à l'ensemble de mon expérience, autrement dit qui se serait faite sur fond d'identité à moi-même ? La folie ne met-elle pas en question précisément cette identité à soi dans le temps, introduisant non seulement une altérité à soi-même, mais une discontinuité indépassable entre deux états de pensée ? Si la folie est croyance, si la folie empêche le doute dans sa façon de coller au fantasme ou à la fantasmagorie, rapport psychotique au monde qui rend impossible la perception d'une réalité autre que celle de mes idées, de mes images, etc., comment puis-je être tantôt fou, tantôt non fou, ou surtout comment ce je peut-il être le même, dès lors que les réalités auxquelles il croit n'ont aucune relation, ni temporelle, ni logique ? Autrement dit, ce qui est altéré dans la folie, ce n'est pas seulement la perception ou la croyance en la perception, mais la temporalité interne. Or il est entendu que pour mener une méditation, la condition nécessaire est bien cette identité à soi-même dans le temps qui rend possible l'enchaînement des raisons (et non pas les conditions que Foucault met en avant,

---

<sup>839</sup> *ibid*, p. 1121

<sup>840</sup> Dans sa discussion avec Derrida, Foucault pointe en effet cette difficulté, in « Mon corps, ce papier, ce feu », p. 1133 : « Pour tenir une pareille interprétation, il a fallu d'abord à Derrida nier que la folie fût en question là où elle était nommée (...) ; il faut maintenant démontrer qu'elle est en question là où elle n'est pas nommée. Cette démonstration, Derrida l'opère par deux séries de dérivations sémantiques ».

dans une critique directe de Descartes, identifiant la recherche de la vérité au processus de connaissance, autrement dit identifiant la méthode à la méditation dans son cours de 1982, lors duquel, on le rappelle, il va lui-même évoluer au sujet de la « méditation » cartésienne : « ...l'accès du sujet à la vérité ne transforme ni n'altère le sujet. La connaissance exige certes quelques conditions, dont aucune ne relève de la spiritualité. Des conditions internes : conditions formelles et objectives, comme le sont les règles formelles de la méthode. Des conditions externes, notamment « il ne faut pas être fou pour connaître la vérité », conditions culturelles, il faut avoir fait des études, avoir une formation, conditions morales (« il ne faut pas tromper son monde ») »<sup>841</sup>. La condition de la méditation ne relève d'aucune des conditions citées, mais bien de la temporalité essentielle à l'esprit, lequel fonde la certitude de son existence (temporelle donc) sur l'instant du cogito, bien qu'elle le rende possible – cercle évité comme le montre JM Beyssade, par les deux registres de la preuve.

## **D.2. Folie et rêve**

### **D.2.1. La fonction méthodologique du rêve comme variation sur la folie**

Le rêve réintègre donc l'argument de la folie (croyance en des perceptions fausses), au cœur de la temporalité du sujet : c'est en cela qu'il est praticable, comme argument naturel du doute. Ce n'est pas tant parce que je rêve que je peux douter du tout du réel, que parce que je m'éveille. La vraie folie serait un rêve permanent. Et c'est bien cela que va avancer la fiction du malin génie : il est possible que je ne fasse que rêver. Il ne s'agira plus là de chercher un critère discriminant entre la veille et le rêve, mais un critère qui m'assure que je ne suis pas sans cesse en train de rêver, sans réveil possible, et que la vie, comme le propose le titre de Calderon, ne soit en effet qu'un songe. Or ce critère, je ne peux le trouver dans l'évidence, puisque c'est elle qui est interrogée à travers l'hypothèse du Dieu trompeur. Ce qui me restait, l'évidence la plus pure que procurent les idées claires et distinctes, absolument simples, cette évidence pourrait bien n'être qu'une illusion subjective. Et c'est là qu'interviennent à nouveau « les autres ». Car l'argument de la folie attaque le sujet en son cœur. Ce dont a attesté Foucault : la disqualification du je par l'argument de la folie est exacte. Mais en quelle manière est-il disqualifié si ce n'est au cœur de sa temporalité ? Foucault ne semble pas le

---

<sup>841</sup> Texte déjà cité, issu du cours du 6 janvier 1982, in *L'herméneutique du sujet*

préciser, si ce n'est dans ce paragraphe de « Mon corps, ce papier, ce feu », sans pour autant en tirer toutes les conséquences.

Dans sa préface à l'*Histoire de la folie*, de 1961, il met en place la seule méthode possible pour une « histoire de la folie », c'est-à-dire une histoire de la non-histoire, des confins de l'histoire, mais aussi des conditions de l'histoire qui ne se bâtit que dans l'exclusion de son autre : « Alors se trouvent confrontées, dans une tension toujours en voie de se dénouer, la continuité temporelle d'une analyse dialectique et la mise au jour, aux portes du temps, d'une structure tragique »<sup>842</sup> : continuité temporelle d'une dialectique entre folie et raison – dialectique qui, on l'a dit, était littéralisée en dialogue entre je et le Malin Génie – structure tragique, qui est ce que veut éradiquer la tentative de fondation qui est celle de Descartes. Et pourtant, cette déréalisation radicale est bien la possibilité toujours là du tragique. Certes, la suite des Méditations est là pour rejeter cette possibilité, et y asseoir des fondations nouvelles. Pour autant, comment nier cette structure mise en évidence, qui demeure le fonds sur lequel se conquiert la raison ? Autrement dit, c'est bien dans cette structure que se déroule la première méditation, en la dialectisant. Mais le passage de la dialectique au dialogue intérieur – qui est le propre de la pensée depuis Socrate, et qui montre bien que le je accueille plusieurs autres, et que je n'est pas identique à soi-même sinon dans le temps, cédant tantôt la place à ce qui n'est pas lui et qui pourrait l'écraser – manifeste une structure d'extériorité, où la raison est à égalité avec la folie. Certes, le je en se déployant ou en déployant la pensée en manifeste la condition de possibilité, et c'est bien là le sens du passage de l'expérience tragique de la folie à l'expérience dialectique : Sébastien Buckinx, dans son ouvrage *Descartes entre Foucault et Derrida* le dit bien : « Dès lors qu'il devient une expérience dans le champ du langage, le foisonnement est ordonné – *esquivé* – derrière le fragment de sens qui s'est laissé saisir et dire par l'homme de raison. Or, de la totalité du foisonnement et de l'excès que contemple le fou, l'homme de raison, qui est l'acteur principal de l'expérience dialectique, ne perçoit que des fragments, qu'il ordonne à un discours, à *une temporalité et à une durée*<sup>843</sup> »<sup>844</sup>. Ce n'est pas un hasard si le support de l'expérience tragique de la folie est la peinture, ou chez Nietzsche la musique, l'image et le son débordant par excès toute réduction langagière. La peinture est à cet égard peut-être encore plus exemplaire, hors de toute temporalité, ouverte et infinie. Dialectiser la folie, c'est déjà la désamorcer, dans la

---

<sup>842</sup> M. Foucault, *Dits et Ecrits*, tome 1, Quarto Gallimard, p. 189

<sup>843</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>844</sup> Sébastien Buckinx, *Descartes entre Foucault et Derrida, La folie dans la Première Méditation*, L'Harmattan, 2008 p. 42

mesure même où c'est la faire entrer dans une temporalité. La méditation par essence est la dialectisation de la folie par la raison, elle est tenue par un Je, et s'expérimente dans le temps. Toute temporalisation est une mise en échec de la folie. Toute temporalisation est la conquête de la raison sur la folie. D'où, on l'a dit, la difficulté de faire une « histoire » de la folie. C'est ce que confirme Foucault dans la préface de 61 : « La nécessité de la folie tout au long de l'histoire de l'Occident est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps ; bref, elle est liée à la possibilité de l'histoire ». Ainsi, même s'il ne revient pas sur le temps comme condition de possibilité de la pensée et d'impossibilité de la folie dans les premières pages du deuxième chapitre de *l'Histoire de la folie*, il en est question dans cette préface qui ne sera pas rééditée : la dialectisation de la raison et de la folie inscrit celle-ci dans le temps qui la rend pourtant impossible, ou qui la désamorce : penser dans le temps, quitte à se confronter à la folie, c'est déjà la désactiver, l'histoire est possible à cette condition, l'histoire, mais aussi la méditation. Or il est remarquable que les deux grands ouvrages de Descartes soient en quelque sorte des histoires : il y a une temporalisation de l'esprit, une historisation de l'esprit, qui peut être entendue comme le combat incessant contre la folie, comme la ressaisie obsessionnelle d'un je historicisé, comme l'équation latente entre le temps et la pensée, le temps et l'identité, le temps et le je. Le plus grand obstacle à la folie pourtant côtoyée est cette temporalisation comme marque philosophique et révolutionnaire de l'écriture philosophique de Descartes. Ce qui fonde le je c'est le temps, ce qui fonde le temps c'est le je, et investir le temps en son essence même est la seule issue pour échapper au tout de la folie – sachant que ce tout de la folie est toujours du côté de l'espace : la peinture, l'infini. L'aevum remplace le cosmos, ainsi en est-il de la subjectivation de la pensée. Mais aussi de sa possibilité. S'inscrire dans le temps, c'est échapper à la folie de l'espace, l'horizontalité temporelle se substitue à l'horizontalité spatiale, traversée qu'elle sera par une verticalité fondamentale et fondatrice, l'altérité véritable : Dieu.

### **D.2.2. Folie, rêve et tragique**

Pour autant, méditer n'empêche pas de faire surgir la possibilité du tragique hors du temps, de même que l'ordre des raisons se laisse transcender par des raisons qui le débordent et en retour le fondent. Ainsi la chaîne des raisons aurait très bien pu butter contre la folie totale qui

délégitimerait l'ordre qui en constituait pourtant l'accès. Le tragique n'est jamais loin du dialectique, tout au moins dans sa menace.

Face à la folie totale, seule la totalité de la Raison garantie par Dieu mettra fin au dialogue, lequel se cantonnera au domaine de l'éthique et de la générosité. Le tragique de l'homme, comme le tragique de l'histoire, se fonde sur une anthropologie de l'indétermination : l'homme cartésien ne cesse de se déterminer, précisément pour échapper à cette indétermination première. Il suffit de relire les maximes de la morale provisoire pour voir que la détermination (en tant qu'auto-détermination) tient lieu de morale. Il n'y aurait point à se déterminer, si l'indétermination n'était le fonds tragique de l'homme. Descartes manifeste, par le recours à la preuve de l'existence de Dieu, le tragique de l'existence : la représentation ne garantira jamais l'existence des choses extérieures, elle s'accompagne nécessairement de croyance, au même titre que le pauvre hère se croit roi. La croyance<sup>845</sup> est le rapport au monde de tout homme, de l'enfant à l'adulte en passant par le fou. Cette croyance, c'est la possibilité de la folie. « Je » ne peut garantir l'existence du monde. « Je » a besoin d'une extériorité radicale qui soit cependant immanente, et qui met à mal la mesure de sa raison subjective pour néanmoins la garantir. « Je » est perdu, seul, isolé, « Je » est fou. La solitude, c'est sa folie. Telle est la structure du je. Descartes rend raison à Foucault. Néanmoins, c'est précisément par la possibilité de la folie et au cœur de sa solitude que la grandeur du je se manifeste. On retrouve là le point commun entre l'univers de Corneille et celui de Descartes quant à la structure tragique : le héros cornélien s'élève contre sa destinée et le fatum mythique, et en assumant son sort, il rétablit la force fondamentale de son Je. Dans une dialectique propre à l'héroïsme encore aristocratique d'un Corneille, l'ultime victoire du je surgit du déclin de l'homme : même au cœur des forces ténébreuses, même au seuil de la mort, le je affirme sa puissance et sa liberté. C'est l'éveil d'un pathos spécifiquement moderne, celui de la subjectivité pure<sup>846</sup>. Par le doute, Descartes dérobe à la certitude de la connaissance, chaque point d'appui qu'elle croyait posséder. Mais l'on sait qu'une fois mises en doute la certitude de la perception, la certitude du réel, la certitude des mathématiques elles-mêmes, lorsque plus aucun savoir strict et objectif ne semble plus pouvoir exister, le Je trouve en lui-même ce nouveau point d'Archimède : et que je sois trompé, que plus rien n'existe autour de moi, que je sorte vaincu de toutes ces croyances, c'est encore là la preuve

---

<sup>845</sup> Nous reviendrons à cet élément constitutif de la croyance

<sup>846</sup> cf. Paul Bénichou, *Morales du grand siècle*, folio essais, p. 31-33 ; cf. Ernst Cassirer, *Descartes*, édition Cerf, 2008 « Descartes et Corneille », p. 49-77.



de ma puissance, et de cette liberté qui mesure ma puissance<sup>847</sup>. C'est dans le creux, dans le négatif, dans la perte que le Je apparaît dans sa gloire. La spéculation religieuse du XVII<sup>e</sup> révélera cette influence. Fénelon défendra une religion de la pure intériorité : mettre l'homme en présence de lui-même, l'enfermer dans la solitude de son Je, c'est la condition pour lui de découvrir le chemin qui le délivrera de cette solitude et le mènera à Dieu : « Etant ainsi comme repoussé par tout ce que j'imagine connaître au dehors de moi, je rentre au dedans et je suis encore étonné dans cette solitude de moi-même »<sup>848</sup>. Mais il en est de même de l'héroïsme tragique de Corneille : c'est lorsque l'on a tout perdu, que tout menace de s'effondrer, que le Je acquiert une nouvelle certitude qu'il ne peut plus perdre. « Lorsque l'homme en est réduit à s'aider soi-même et à se faire aider par le divin, il saisit enfin pleinement son être intérieur le plus profond, ainsi que son essence immuable et indestructible »<sup>849</sup> :

*Je sais ce que je suis, et le serai toujours,*

*N'eussé-je que le ciel et moi pour mon secours*<sup>850</sup>

---

<sup>847</sup> Il est intéressant de lire l'interprétation de Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière, « Les rêves de Descartes », in *Histoire et trauma, La folie des guerres*, Stock, 2006 p. 163. Ils y montrent que les révolutions scientifiques, au sens où Kuhn l'entend, touchent aussi aux ressources de l'inconscient – renvoyant aux rêves que le jeune Descartes de 25 ans fait au cours de la nuit du 10 au 11 novembre 1619. C'est à partir de ces rêves, les premiers angoissants, le dernier libérateur, qu'il entame véritablement sa vocation de chercheur. Ainsi peuvent-ils écrire que le « 'Malin Génie' n'est [...] pas une abstraction à l'usage des dissertations. » p. 167. Mais le plus intéressant est l'interprétation psychanalytique du doute, comme celui qui interroge la fiabilité de la parole. Fiabilité détruite dans la folie. « C'est que les enjeux de la fondation cartésienne recouvrent exactement ceux du travail de la folie. Le raisonnement de Descartes est poussé jusqu'à l'idée d'un corps qui n'est plus fiable – au point de pouvoir récuser son existence même. Mais l'enjeu véritable réside en réalité dans la fondation d'une fiabilité irrécusable. A partir de là, et de ce point fixe seulement, la fiabilité des sensations peut justement être remise à l'épreuve. L'erreur de Damasio consiste à interpréter le texte cartésien comme une méthodologie programmatique à destination des futurs neurologues et psychologues. Il se trompe de « discours » au sens où Lacan en élabore plusieurs formes comme autant de liens sociaux [J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII. L'Envers de la psychanalyse*]. Mais surtout, *il ne voit pas que le philosophe établit les éléments d'une méthode qui cherche à poser les garanties de la parole [c'est nous qui soulignons]. Cette fiabilité est celle qui permet aussi aux sensations de s'exprimer.* » p. 155-156. Descartes fonderait donc la garantie du Symbolique. Ce qui ouvre la voie d'une recherche relative au statut de l'Autre chez Descartes. Par ailleurs, cet ouvrage décrit la folie comme une sortie hors de la temporalité et met en lien structurellement la déficience de l'Autre, l'incapacité à rentrer dans le temps, et la psychose. Lien qui peut se tisser à partir de la lecture de Descartes.

<sup>848</sup> Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, 2<sup>nd</sup>e partie, chap. II

<sup>849</sup> Cassirer, *op. cit.*, p. 61

<sup>850</sup> Corneille, Viriate dans *Sertorius* V, 3

Pouvons-nous lire sous la plume de Corneille. Cette communauté d'une structure tragique dont le pendant est un certain type d'héroïsme, chez Corneille et chez Descartes, cette même prise de position vis-à-vis de l'existence, se retrouve dans la conception d'une morale fondée sur la liberté et la puissance de la volonté, y compris lorsqu'elle ne s'accompagne pas d'une connaissance de l'entendement, qui la guiderait indubitablement<sup>851</sup>. Ainsi Descartes distinguera-t-il une morale absolue, le climax de l'éthique qui consiste pour la volonté à donner son assentiment au plus haut discernement - d'une morale relative, l'engagement total de la volonté à défaut d'une certitude de l'entendement quant au but à atteindre.

Le Dieu trompeur de Descartes est bien l'incarnation de cet idéal d'héroïsme où le Je découvre sa puissance du fait même de son humiliation.

L'hypothèse d'un Dieu trompeur est introduite de la façon suivante : « Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'ai les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela. »<sup>852</sup> Analysons ce texte : Descartes introduit un préjugé ou une ancienne opinion, ce qui revient au même, le préjugé étant entre autre ce qui relève de mes idées avant qu'elles aient été fondées. Il réintroduit ici le temps naturel « il y a longtemps que j'ai dans mon esprit » : de ce point de

---

<sup>851</sup> Lettre à Elisabeth : « Il n'est pas nécessaire que notre raison ne se trompe point ; il suffit que notre conscience nous témoigne que nous n'aurons jamais manqué de résolution et de vertu, pour exécuter toutes les choses que nous aurons jugées être les meilleures ». A.T., IV, p. 266. Si la volonté se fixe un but illusoire, même si elle manque son but, du moment qu'elle est en elle-même forte et persévérante, elle sera toujours préférable à l'indécision due à sa faiblesse. Si le manque de discernement empêche la volonté d'atteindre le souverain bien, il ne lui enlève rien de sa valeur propre. Il en est de même chez Corneille, c'est bien l'intensité de la volonté qui possède une valeur autonome, ce qui le mène plus loin encore que Descartes : la grandeur d'âme peut en effet se montrer aussi bien dans le bien que dans le mal. Ainsi, dans *Rodogune*, Cléopâtre, bien que criminelle, unit à ses crimes une telle grandeur d'âme, que tout en les condamnant, on ne peut s'empêcher d'admirer son énergie et la persévérance qu'elle y met.

<sup>852</sup> Méditation 1<sup>ère</sup>, A.T., IX, p. 16

vue, on continue d'analyser les différentes idées et opinions qu'il y a en mon esprit, c'est-à-dire que les autres ou le temps ont déposé en moi. Or cette opinion d'un Dieu demeure une opinion puisque rien ne peut m'assurer que ce Dieu ne me trompe point. Ainsi Descartes repasse-t-il en revue les différents objets du doute : le ciel, la terre, le corps, l'étendue, et enfin les notions communes. Il ressaisit tous les objets, y ajoutant les notions communes qui vont maintenant être mise en suspens à la faveur de la fiction du malin génie, et qui le sont déjà à travers cette idée d'un Dieu trompeur. C'est alors que les autres réapparaissent. Quel est leur statut ? Etant donné que nous arrivons après l'argument du rêve, lequel implique la mise en doute de l'existence des autres : si je rêve, je suis bien seul au monde, et les autres sont tout autant des fictions que les objets que je crois percevoir. A ce degré de la réduction, nous atteignons le dernier palier du solipsisme : rien n'est plus certain, tout peut être objet de doute, de l'existence aux essences, je suis seul, enfermé dans ma folie potentielle. Du point de vue de l'ordre des raisons, l'intervention des autres est donc ici illégitime. Pourquoi dès lors Descartes les convoque-t-il ? C'est précisément qu'enfermés en notre évidence relative aux notions communes, nous ne pouvons naturellement la contourner. Ce qui fondera notre connaissance est aussi notre limite : cette évidence qui nous contraint, de même que la structure de l'entendement kantien détermine la connaissance et de ce fait la limite. Comment alors interroger cette évidence alors que nous collons à elle ? Alors que le moindre écart ne peut s'instiller entre je et l'évidence mathématique ? Il va falloir pour cela sortir du solipsisme, à travers une nouvelle comparaison « comme je juge quelquefois que les autres se méprennent ». Il s'agit là du « sentiment » subjectif de l'évidence, de la qualité d'expérience de l'évidence, de son aspect vécu : comment distinguer une évidence absolument contraignante d'une évidence fautive qui manifesterait le même caractère de contrainte ? Et c'est alors qu'il nous faut songer au premier décrochage, celui qui précisément introduit les fous, c'est-à-dire les autres, c'est-à-dire ceux qui sont enfermés dans leurs évidences : or seule une tierce personne, seul un autrui peut déceler en eux l'erreur, puisqu'eux mêmes n'en sont pas capables. De la même manière que j'ai constaté chez les fous qui sont pourtant intimement persuadés d'avoir raison qu'ils étaient dans l'erreur, je peux être sujet à cette erreur que rien, à l'intérieur de moi, ne me permet de rendre manifeste. L'intervention des autres a pour but d'interroger et d'attaquer l'évidence. L'évidence, c'est le mode de la folie : le fou *sait de façon évidente* qu'il est un roi, la formule doit s'arrêter là : alors qu'il est pauvre ne peut être attesté que par les autres. Mais je sais aussi de façon évidente que deux et trois font cinq. Ce savoir sous sa forme subjective en tant que qualité d'évidence ressemble à celui du fou. Je ne peux pas faire autrement que de croire que deux et trois font cinq, mais le fou ne

peut pas faire autrement que de croire qu'il est un roi alors qu'il est pauvre. Qu'est-ce qui nous différencie ? L'autorité d'un autrui ? c'est ce que met en place Descartes dans cette opinion d'un Dieu trompeur : peut-être que je crois que deux et trois font cinq exactement de la même manière que le fou croit qu'il est un roi. Si l'évidence est tout à la fois la limite et la marque de la connaissance, alors elle peut aussi devenir celle de la folie, si rien d'extérieur à moi-même ne vient la garantir. C'est pourquoi nous aurons besoin du grand Autre, le seul à même de discriminer une évidence et une fausse évidence dans leur caractère d'objectivité. Le caractère d'évidence que le fou éprouve à l'occasion de ses perceptions fausses est donc le même que celui que j'éprouve à l'occasion des vérités mathématiques. Si « de l'intérieur », l'évidence est la même, même si ses objets sont autres, comment faire reposer sur elle la vérité ? Que l'évidence s'accompagne d'une croyance fanatique la rend doublement dangereuse : je suis constitué par l'évidence, je ne peux constituer toutes mes connaissances que sur l'évidence. Exactement comme le fou. La limite de l'esprit du fou, ou ce qui fait sa folie, c'est l'évidence. Il ne peut faire autrement que de croire qu'il est vêtu d'or et de pourpre alors qu'il ne l'est pas. Mais c'est peut-être à l'identique que je ne peux faire autrement que croire que deux et trois font cinq alors qu'il n'en est rien. Qui me le dira ? Pas moi. Pas l'autre non plus qui lui aussi est pris dans la clôture de sa conscience et de ses évidences. Ma limite est ici atteinte. L'évidence sera le critère du vrai, l'évidence sera mon accès à la connaissance, mais l'évidence est ma limite. Il n'y a qu'une altérité qui pourra la garantir, mais une altérité radicale comme immanente. Sans cette altérité, je ne peux m'en tenir qu'à l'évidence, qui est aussi la marque du fou. Ainsi, si le fou a été écarté dans le premier argument sur la folie, on le retrouve ici comme ce qui me fait douter de ma propre évidence. C'est bien le fou, c'est bien l'autre qui me permet de ne point pouvoir me garantir moi-même. Car à ce niveau là, rien ne m'en distingue : moi comme le fou, ou moi comme fou, je ne peux que croire en l'évidence du nombre des côtés d'un carré. Ainsi, le fou, c'est bien l'autre comme cela pourrait être moi-même, il n'y a pas de critère de comparaison possible. L'entendement du mathématicien comme l'entendement du fou sont bien confrontés à ce même indubitable. Si l'on ne sort pas de la conscience, rien ne pourra discriminer la raison de la folie. Et c'est pour cela que j'ai besoin de l'autre, en tant que fou, ou de l'autre en tant que nous ne sommes pas d'accord : qu'est-ce qui en décidera ? Descartes en affirmant que ce n'est pas moi, donne à la folie son crédit et son extension. Et ce, non en réitérant littéralement l'argument de la folie, mais en répétant l'intrusion des « autres ». Or comme les autres, ce sont des fous, je m'aperçois à ce stade et en attaquant l'évidence, que rien ne me garantit si c'est moi ou eux qui sont fous. L'altérité est ici essentielle pour donner à la folie sa place. Mais c'est l'altérité, la vraie, la

seule, celle de Dieu, qui m'en garantira réellement. Autrement dit, la folie est identifiée ici à l'évidence de l'autre, qu'elle soit relative aux perceptions sensibles ou aux notions intelligibles, ce qui nous intéresse n'est pas tant son objet que sa qualité d'évidence. La folie est bien l'autre possibilité de la raison. La folie, ce ne peut qu'être les autres puisque je ne peux pas moi-même me dire fou. La folie c'est de ne pas pouvoir dire à propos de soi-même je suis fou, alors que je peux dire que j'ai rêvé ou que j'ai été victime d'une illusion des sens. Encore une fois, la folie c'est le solipsisme absolu. Nous rejoignons ici l'interprétation de Derrida, mais par le détour « des autres », et de ces deux décrochages dans l'ordre des raisons, décrochages étonnants et signifiants, peu ou pas mis en valeur, qui par leur occurrence unique, même si elles sont deux et précisément parce qu'elles sont deux se répondent, contraignent à prendre en compte la possibilité de la folie et à lui donner une place centrale dans la *Première Méditation*.

Ainsi, le cartésianisme ne peut être réduit à un intellectualisme (comme le fait Foucault dans l'*Herméneutique du sujet*) dès lors que penser, c'est avant tout douter. La pensée s'incarnera ensuite en procédure de connaissance, mais la pensée authentique, initiale, celle qui met en œuvre la liberté, ou plutôt l'exprime, est bien cette capacité de négation, de mise à distance, de première rupture entre soi et le monde. La pensée authentique de Descartes, et chez Descartes, c'est bien le doute, et s'il n'est qu'une prémisse pour atteindre la connaissance certaine, il exprime en réalité quelque chose de bien plus profond : la préséance de la liberté sur la connaissance, la liberté comme condition de possibilité d'une connaissance authentique c'est-à-dire fondée – et qui dit fondée, dit mise à distance de l'évidence naturelle des mathématiques, d'échappée hors de l'entendement et de sa structure qui le limite dirait Kant, ou des notions communes qui le constituent si l'on préfère le vocabulaire cartésien – . Ce que nous montre la *Première Méditation*, c'est que les mathématiques elles-mêmes relèvent de la nature en tant qu'elles relèvent de la nature de l'esprit. Mais à ce compte, la folie elle aussi en relève. Il faudra bien procéder à un anti-naturalisme radical pour accéder à l'être, à l'être qui précisément n'est pas nature, même s'il la fonde. Et pour déconstruire la nature, pour la mettre à distance, il faut une liberté supranaturelle qui jamais ne s'y réduit. Raison pour laquelle toute approche naturaliste est marquée par une contradiction interne, une aporie que rend manifeste Descartes : il n'y a pas de pensée (au sens métaphysique du terme et non mathématique ou scientifique, laquelle science n'a pas de validité propre sans fondement) s'il n'y a pas une liberté qui en est au fondement. Quelle que soit la re-naturalisation postérieure de l'esprit (que suis-je moi qui pense), le qui s'origine dans une liberté fondamentale,

accessible par la seule expérience, et par une analyse qui s'élève au dessus du seul plan horizontal des vérités éternelles. Le doute, en tant qu'il est volonté, recèle toute la quintessence de la pensée cartésienne. Et c'est pour cela qu'il ne peut d'emblée être fou. Puisque le fou est précisément celui qui ne peut pas douter, et qui en ce sens, s'il accède à la logique, ne peut accéder au réel. Le mathématicien lui non plus ne peut pas douter, l'évidence des notions communes le contraint. Ils en sont au même stade. La possibilité de la folie permet alors à Descartes de mettre à distance cette évidence contraignante. Ce que ne peut le mathématicien, le métaphysicien en est capable. Descartes affronte la folie avec une arme inaccessible au fou, impraticable par le fou. C'est dans le doute qu'est déjà exclue la folie. La folie, c'est la croyance. Et tout être qui croit au réel est en quelque sorte frappé de folie. Seule la possible discrimination entre le vrai et le faux, le réel et l'inexistant, qui ne pourra avoir lieu qu'après la troisième Méditation, pourra distinguer le fou de l'autre, l'autre du fou. Mais celui qui médite n'est pas fou, puisqu'au lieu d'être pris dans le monde, il fait retour sur soi, et plutôt qu'être pris par soi, il fait le détour d'abord par l'autre à titre de comparaison, ensuite avec l'Autre, qui en même temps qu'il exhibe sa limite le fonde : ce retour est la marque de la pensée comme de l'identité. Pourtant, Descartes fait l'hypothèse de la folie totale, et lorsqu'il fait hypothèse, il la vit, telle est le sens de la méditation : il s'agit bien d'un exercice spirituel et non pas intellectuel. Quand on médite sur la mort, on vit la mort, quand on médite sur la possibilité d'une folie généralisée, on vit cette folie. C'est en cela qu'il va au plus près de l'expérience de la folie.

Le doute métaphysique nous fait sortir du temps naturel sur fond duquel se formait le doute naturel. Seul le doute métaphysique peut fonder, parce qu'il échappe au temps, et ce qu'il fonde, c'est le temps lui-même. Si je suis fou, le temps n'existe peut-être pas, et toutes les raisons que j'ai enchaînées pour mener le doute à son terme n'ont pas d'enchaînement réel. Le cogito lui-même ne me délivrera pas de l'hypothèse de la folie, ni du doute quant à la temporalité elle-même puisqu'il n'est efficient que dans son énoncé. Seul Dieu me garantira contre la folie, et du même coup, garantira ma permanence à moi-même, autrement dit mon identité, autrement dit mon être temporel : c'est bien cela qu'il faut arriver à fonder, si je veux pouvoir déployer une méditation, à savoir que je suis identique à moi-même dans le temps. Or Dieu ne garantit pas ma temporalité uniquement parce qu'il crée en continu, mais parce qu'il est cette altérité véritable qui déchire le solipsisme, dont on a vu qu'il pouvait s'identifier à la folie, en tant que seul, j'adhère à l'évidence sans pouvoir la garantir. C'est cette structure d'altérité qui me permet d'échapper à la folie, et non seulement l'idée d'une création continue qui garantit certes ma permanence dans l'objectivité d'une substance, mais non la permanence

de ma conscience réflexive qui assure mon identité à moi-même. Le décrochage par les « autres » a permis de mettre en doute la véracité de mon évidence, mais c'est la rencontre avec le véritable autre qui la garantira : l'altérité joue ici à plein régime, à la fois d'un point de vue méthodologique et métaphysique.

Certes, le cogito peut bien être vrai, mais il ne suffit pas à garantir une démonstration, puisque de lui ne se déduit pas le temps. Le doute a posé la question de l'identité : qui est ce moi dans le temps, quel est le moi qui a raison, à quel moment, dans la veille ou dans le sommeil, dans la perception immédiate ou dans une autre ? Mais le doute a aussi impliqué le temps comme sa condition, tant qu'il était naturel. Le doute métaphysique met donc en cause et le temps naturel (je suis peut-être toujours fou), et le temps mathématique (rien ne me garantit que deux et trois fassent cinq, opération simple, mais opération tout de même) ; s'il n'y a plus d'essence, ni d'existence, il n'y a plus de temps, s'il n'y a qu'un cogito, il ne peut garantir à lui-même sa propre identité dans le temps. Et pourtant, toute cette méditation se fait sur une journée, selon des étapes temporelles, dans un temps si concentré, si essentialisé puisqu'il est celui de l'esprit même, qu'il va me falloir me reposer et retomber dans le temps naturel, celui des habitudes, celui où l'attention peut se relâcher, celui de mes anciennes croyances. Certes, le cogito ne garantit pas mon identité à moi-même, et pourtant, il en a conscience, puisque cette conscience se temporalise en six journées. Que la conscience de mon identité à moi ne soit pas garantie d'un point de vue objectif, et transformée en permanence essentielle, cela importe-t-il tant que ça ? Pour fonder la science, certes, mais la méditation se déroule vaille que vaille, et indépendamment de sa garantie : de même que le cogito en tant que fait fonde le droit, on pourrait s'aventurer à dire que la méditation est d'abord un fait avant que de se fonder de droit. Mais le fait, en tant qu'il est en acte se performe d'une certaine façon, et de même que le cogito s'auto-atteste, la méditation s'auto-atteste en tant qu'elle se fait, dans une temporalisation du cogito. Dieu peut garantir l'identité à soi du fou qui n'est pas à même de ressaisir sa pensée dans une continuité à soi, mais a-t-il réellement besoin de garantir celle d'une pensée en acte qui de fait se déploie temporellement ?

## **Conclusion – Folie et enfance : temporalité et altération de soi**

## 1. La possibilité du récit

Ainsi la question du temps est-elle posée de façon cruciale même si c'est par la bande, et jamais explicitée comme telle. Le temps comme cadre, condition du doute naturel, le temps comme condition du doute en train de se faire et de son avancée vers l'irréductible, la mise en cause du temps pour aboutir à l'instant qui ne le fonde pas encore mais qui au moins échappe au problème de la temporalité puisqu'il est acte – le cogito. Il va donc très vite nous falloir revenir au temps et par conséquent à sa fondation. De même qu'on use de la méthode avant que celle-ci soit fondée, de même on use du temps avant de pouvoir le fonder : c'est que le temps est la condition même de la pensée, et n'a peut-être pas besoin d'être fondé en tant qu'il se manifeste dans sa performance. A travers la folie absolue, le temps est mis en doute, bien que je puisse dire : je suis fou et ma pensée folle se déploie néanmoins dans le temps. Certes, mais ce temps serait extérieur, car encore faudrait-il que je demeure identique à moi-même dans le sens d'une ressaisie subjective du parcours. Et c'est bien là, nous l'avons vu, que le partage se fait entre folie et raison, le fou n'étant pas à même de ressaisir subjectivement sa pensée dans le temps, autrement dit dans une identité à lui-même.

Or c'est bien le temps ou « l'historicité » que nous retrouvons dans la réponse de Derrida à Foucault. Que nous dit Derrida ? « Invulnérable à toute contradiction déterminée entre raison et déraison, il est le point à partir duquel l'histoire des formes déterminées de cette contradiction, de ce dialogue entamé ou rompu [celui de la raison et de la folie] peut apparaître comme tel et être dit. Il est le point de certitude inentamable où s'enracine la possibilité du récit foucauldien, comme le récit aussi bien de la totalité<sup>853</sup>, ou plutôt de toutes les formes déterminées des échanges entre raison et folie. »<sup>854</sup> Pour Derrida, la pointe du cogito comme excès hors du tout est cette origine où folie et raison ne sont pas encore séparées. Ce point anhistorique et pourtant appartenant à l'histoire de la philosophie ne peut s'historiciser que par la récupération par le logos qui dès lors le dénature. Autrement dit, cette pointe en excès ne se peut dire, sa seule expression légitime étant le silence. Le logos ne s'y déploie pas encore ; le cogito de la deuxième Méditation rend possible la philosophie, mais elle en est nécessairement la trahison. Ce projet d'excéder en droit « la totalité de ce que l'on peut penser, la totalité de fait (...) vers le non-déterminé, vers le Rien ou l'Infini »<sup>855</sup> est vertigineux, hyperbolique et démonique puisqu'il se définit dans sa confrontation avec le

---

<sup>853</sup> c'est nous qui soulignons

<sup>854</sup> Derrida, *op. cit.*, p. 86

<sup>855</sup> *ibid.* p. 87



malin génie. Mais ce projet de sortir hors du tout, cette exception qui définit chez Descartes le statut du cogito avant la preuve de l'existence de Dieu, est précisément la possibilité du discours, la possibilité de l'histoire, la possibilité du récit. Car il est entendu, dans le texte de Derrida, que cette condition de possibilité pour le récit foucauldien est aussi celle du récit en général : de l'historicité en tant que telle, mais qui inclut en outre l'historicité propre de Descartes, l'autobiographie. Qu'est-ce à dire, sinon que cette échappée hors du temps va rendre possible la temporalisation de sa propre vie, et dès lors lui donner un sens au sens propre du terme, une orientation. N'est-ce pas à partir de la quatrième partie du Discours que les trois premières prennent sens ? C'est à partir du cogito que l'identité du philosophe Descartes se définit, se construit. Le cogito ne s'en tient pas à fonder les sciences, et le projet du philosophe, s'il était extérieur à sa propre existence dans la mesure où il était inféodé à une démarche métaphysique au profit de la science, de la fondation de la science, se trouve en réalité fonder la temporalité de sa propre existence, ainsi que la temporalité de l'esprit : une temporalité qui fait identité, et qui de la succession des moments fait œuvre. Ainsi en est-il des Méditations, qui transforment la succession des raisons en temporalité essentielle de l'esprit. Or cette temporalité n'est pas seulement horizontale, sans quoi elle ne ferait pas sens, elle n'est pas non plus boucle, sans quoi elle ne serait pas temporalité, elle est l'essence même de l'identité de l'esprit à soi-même. Le sens profond de cette sortie hors du temps, et de sa fondation par là même, c'est de montrer que le temps en son essence même est à la fois succession et excès, horizontalité et verticalité, flèche orientée et retour sur soi. L'excès fonde la succession, la verticalité fonde l'horizontalité, le retour sur soi fonde la flèche orientée. C'est bien là la structure même des Méditations dont on a pu dire qu'elles étaient prisonnières d'un cercle : il n'y a pas cercle dès lors qu'il y a transcendance, changement de plan, échappée hors de la rationalité et de son horizontalité : or le cogito en tant que pointe ou excès, en tant que silence, que Rien, qu'indéterminé, est bien l'expression même de la transcendance. Certes, dès lors qu'il se redéploie dans le discours, il perd son originalité et se transforme en histoire (et pour Derrida, en histoire positive, caduque, contestable : c'est à ce moment là que l'interprétation foucauldienne pourrait prendre place : la folie est rejetée à partir de la preuve de l'existence de Dieu), mais cette histoire ne serait pas possible, en tant qu'histoire, si la pointe originaire ne l'avait précédée et fondée. La vie de Descartes, qu'il raconte dans le *Discours de la méthode*, devient histoire au sens fort du terme, dès lors qu'il en sort. Et c'est parce qu'il en sort qu'il peut revenir sur lui et conférer un sens aux moments épars de sa vie. L'histoire de la philosophie, l'histoire comme discipline comme l'histoire d'une vie, ne sont possibles qu'à partir d'un point hors de l'histoire, toujours déjà historicisé

sans quoi aucun discours ne peut se tenir sur lui, mais dont la transcendance échappe à toute tentation dialectique : certes, il n'est pas de récit possible de cet excès, tout récit étant déjà partie prenante du tout : le récit ne récupère pas la pointe, ne se réapproprie pas l'excès. Aucune lecture hégélianiste ne peut réduire « l'audace hyperbolique » ou « l'audace folle ». Cet excès est la possibilité du sens, la possibilité du temps et la possibilité du récit : mais cet excès sera toujours excès, consacrant une fois encore la finitude de l'homme et l'interdit essentiel de toute tentation totalitaire, de toute forme de philosophie du tout, qu'elle soit dialectique ou spinoziste. Il faut rattacher cette découverte du cogito à la forme même de la philosophie cartésienne, qui se déploie dans une temporalité subjective. Si Spinoza fait de la philosophie à la manière des géomètres, Descartes en fait à la manière d'un philosophe du temps, c'est-à-dire d'un philosophe qui transforme sa vie en existence, et cette manière, c'est sa philosophie même. Nul écart entre le fond et la forme : il n'y a de philosophie cartésienne que dans le temps du déploiement d'un sujet, autrement dit que dans la temporalisation d'une identité ou dans une identité temporelle. Il n'y a de philosophie authentiquement cartésienne<sup>856</sup> que dans l'écriture du je. Or le je n'acquiert une identité que dans un récit. On pourrait avancer que Descartes découvre là une extraordinaire idée : la mémoire se construit dans le récit et non pas l'inverse, le je se construit dans sa temporalisation à partir d'un point aveugle qui rend possible le récit du je. Sans doute est-ce le secret de la littérature autobiographique. La question qui se pose étant qui écrit sur qui. Qu'est-ce qui peut être récupéré ? Nous avons déjà élaboré un élément de réponse, en nous arrêtant sur la mémoire du corps, une mémoire plus ou moins récupérable par l'analyse, mais qui reste insaisissable, partielle, car l'origine fait place au fondement, car le cogito excède ses conditions d'émergence.

Et la philosophie cartésienne permet en effet d'apporter une réponse : le sujet est toujours déjà objet en tant qu'il se déploie dans une histoire récupérée dans le tout ou « la totalité de l'étantité », mais c'est bien parce qu'il y a sujet en tant que pointe ou excès que cette histoire est rendue possible : non pas en ce qu'elle se déroule mais en ce qu'elle se raconte. Le récit, c'est l'histoire. Les faits, les étants, le réel, ne deviennent histoire que dans la temporalisation que rend possible la sortie du cogito hors du tout. C'est le sujet qui rend possible l'objet qu'est le sujet, même si cet objet, cette sédimentation dans l'épaisseur d'un temps naturel, est indépendant du sujet qui le pense. Il ne devient sujet qu'en étant ressaisi par le cogito précisément parce que celui-ci échappe à cette sédimentation et à l'épaisseur du temps

---

<sup>856</sup> *Les Principes* sont une recombinaison pour l'École d'une pensée qui ne peut se déployer que dans le temps de l'esprit.

naturel, pour le transformer en temps essentiel. La subjectivation de mon histoire indépendante de moi même si c'est celle qui me donne une épaisseur, une matière, la transforme en *mon* histoire : il y a réappropriation en même temps qu'identification. Le cogito rend possible la transformation d'une histoire en mon histoire, et de faits en histoire, ou de succession d'événements en récit. Le récit fait l'histoire, le récit fait mon identité, et le récit s'origine dans cet indéterminé, ce Rien, cette pointe, cet excès qui n'est pas histoire, mais qui la rend possible. Le cogito est la condition de possibilité de la fiction en tant qu'elle est déploiement d'une identité. Et ce déploiement en est en même temps la construction.

Mais cette question d'horizontalité et de verticalité en pose une autre que nous avons déjà abordée sous un autre angle, à savoir celle de l'unité. Question fondamentale chez Descartes que l'on trouve à l'origine de ses recherches et de ses espoirs dans les sciences, puis en métaphysique. Si la raison fonde l'unité des sciences en tant que la méthode est universelle au contraire des matières qu'elle explore, ce que cherche à faire Descartes dans les *Méditations* est de fonder l'unité de l'esprit en tant qu'il est temporel. Cette question de l'unité est la question de l'homme. S'il est une unité substantielle, qu'est-ce qui fait son unité cette fois, à travers le temps naturel ? Il faut investir les deux champs : celui de la métaphysique et du temps essentiel de l'esprit qui en est l'unité ; celui de l'existence et du temps de la vie : qu'est-ce qui fait l'unité d'un sujet au cours de sa vie, en tant qu'union substantielle ? Les deux questions sont différentes même si la première est la condition de la seconde, et l'on va voir qu'elles s'articulent à différents niveaux, que ce soit dans les *passions de l'âme*, ou même dans la science. Aussi allons nous interroger ce temps essentiel de l'esprit et la question du temps abordée dans la quatrième *Méditation* qui pose un sérieux problème. Et de conserve, nous pencher sur la question de la mémoire, elle aussi très problématique dans l'œuvre de Descartes et qui engage le sujet dans son épaisseur temporelle aussi bien que le cogito dans son actualité.

## **IVE PARTIE – TEMPORALITE ET RECIT DE SOI. LE TEMPS METAPHYSIQUE : LA MEMOIRE**

## **A. La mémoire : des passions à la morale**

### **A. 1 La mémoire : de la mémoire du corps dans les passions de l'âme, vers l'anticipation : l'attestation d'une temporalité au cœur de la physiologie.**

Descartes traite de la mémoire dans une lettre que nous avons déjà citée, la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648. Il nous faut tenter de présenter, après avoir distingué les différentes temporalités dans la philosophie de Descartes, les différentes formes de mémoire. C'est à travers l'analyse *des mémoires* que nous pourrions résoudre le problème de la continuité identitaire du sujet.

Or il apparaît dans cette lettre que la mémoire engage à la fois le corps et l'âme : le corps parce que des traces y sont laissées, l'âme parce qu'elle seule est à même de reconnaître qu'une chose nous affecte pour une seconde fois : ce n'est pas le corps qui contient en lui-même la conscience du temps : celle-ci est l'objet d'une intellection pure. Mais l'intellection pure peut prendre occasion de ces plis du cerveau, ou des traces laissées par de précédentes impressions pour reconnaître, et en même temps que la re-connaissance surgit la conscience d'une certaine temporalité. Pour autant, et avant même cette reconnaissance intellectuelle, il existe une autre forme de reconnaissance qu'on a appelé l'institution de la nature<sup>857</sup>, institution dans laquelle on peut déceler la présence d'un temps continu comme l'une de ses modalités. Descartes lui préférera néanmoins le terme d'enseignement. On en trouve de nombreuses occurrences dans toute l'œuvre et particulièrement dans la *Méditation sixième* : « tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité (...) il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément sinon que j'ai un corps (...) La nature m'enseigne aussi par ses sentiments de douleur, de faim, de soif, etc.... Outre cela, la nature m'enseigne que plusieurs corps existent autour du mien entre lesquels je dois poursuivre les uns et fuir les autres... »<sup>858</sup> ou encore « il se présente (...) une difficulté touchant les choses que la nature m'enseigne devoir être suivies ou évitées... »<sup>859</sup> Or à regarder de plus près cet « enseignement », on peut relativiser le monopole du mécanisme cartésien s'agissant de la physiologie et de la psychologie. Comme l'a justement noté Nicolas Grimaldi, « quoique Descartes ait récusé

---

<sup>857</sup> Cf. par exemple, Lettre à Chanut du 6 juin 1647, A.T. V, p. 57, Lettre à Chanut 1<sup>er</sup> février 1647, A.T. IV, p. 603-604. Cf. nos développements en III, C.2.1

<sup>858</sup> *Méditations métaphysiques*, AT, IX-I, 64

<sup>859</sup> *Ibid.* p. 66

l'usage de la finalité en physique, c'est toutefois sans guère de réticence qu'il lui subordonne son argumentation en de nombreuses explications physiologiques. »<sup>860</sup> Après avoir montré que la physique elle-même requérait la continuité du temps<sup>861</sup>, il s'atèle aux passions qui présupposent une temporalité continue, que l'on peut mettre en évidence en interrogeant cette fameuse « institution » ou cet enseignement de la nature, qui est le principe même de l'union de l'âme et du corps. Dans le traité de l'*Homme*, on peut en effet lire que la disposition et le mécanisme des muscles du larynx et du pharynx s'expliquent par la fonction de la déglutition<sup>862</sup>. On peut rendre compte du mouvement des muscles qui « servent à tourner les yeux et la tête pour regarder », de « ceux qui servent à avancer les mains et à plier tout le corps pour le défendre »<sup>863</sup> par la fonction générale, de prévention, d'avertissement, d'anticipation et de sauvegarde. Les mouvements du nerf optique « sont institués de la nature pour « faire éprouver à l'âme tels sentiments ou tels autres »<sup>864</sup>. On pourrait encore citer beaucoup d'autres exemples, où l'utilité semble bien être la finalité du mécanisme. La fonction ne crée pas l'organe mais l'explique – anticipant l'efficace d'une téléologie comme idée de la raison. Et ceci peut s'élargir aux passions de l'âme, puisque Descartes pose à l'article 74 de son ouvrage la question suivante : « à quoi servent toutes les passions ? »<sup>865</sup> et qu'il y répond d'une certaine manière dès l'article 52, puis à nouveau dans l'article 74 : « leur usage consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles »<sup>866</sup> et « l'utilité de toutes les passions consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement, sans cela, être effacées. »<sup>867</sup>, ou encore « L'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite »<sup>868</sup> L'usage du terme « servir » qui renvoie à l'utilité et à la fonction réintroduit une forme de finalité dans un ouvrage qui avait pour but d'expliquer les mécanismes corporels. Or il ne s'agit pas que du corps, mais bien de ce composé d'âme et de corps qu'est l'homme, et des relations entre les deux substances, réglées par cet enseignement, ou cette institution de la nature. La glande pinéale en est le vecteur

---

<sup>860</sup> Nicolas Grimaldi, *Etudes cartésiennes*, Vrin, 1996, p. 70

<sup>861</sup> *Ibid.* p. 70 : « Le mouvement étant l'unique cause de la diversité des éléments et des phénomènes qu'on peut observer dans la nature, la continuité du temps s'en trouve être la trame de toute la physique cartésienne ».

<sup>862</sup> *L'Homme*, AT, XI, 140

<sup>863</sup> *Ibid.* p. 142

<sup>864</sup> *La Dioptrique*, 6<sup>ème</sup> discours, A.T., VI, 130

<sup>865</sup> *Les Passions de l'âme*, art. 74, A.T., XI, 383.

<sup>866</sup> *Ibid.* art. 52, A.T., XI, 372.

<sup>867</sup> *Ibid.* art. 74, A.T., XI, p. 383 (c'est nous qui soulignons)

<sup>868</sup> art. 89

physiologique, mais le vrai lien, celui qui fait sens, ressemble à ce rapport qu'entretiennent les mots et les choses chez Descartes : un pur rapport d'institution. Nul rapport entre le mouvement des organes et l'utilité qu'en a l'âme, et pourtant, ils sont naturellement réglés en vue d'une action, d'une anticipation, d'une prévention, voire d'une décision. La nature nous enseigne que le feu brûle quand la physique nous prémunit contre ce présupposé naturel qui tend à attribuer au feu la qualité de la brûlure, et nous empêche de ce fait d'en connaître la vraie nature. Avec les passions de l'âme, nous découvrons cette autre dimension que l'on peut donc appeler finalité sans pour autant revenir à Aristote pour qui la fonction crée l'organe. Ici, l'utilité qui est le rapport premier au monde et que Descartes investit dans ce dernier traité, permet de comprendre comment fonctionne ce composé ou cette troisième substance qu'est l'homme. Ce qui nous intéresse ici est l'introduction subreptice d'une dimension temporelle dont il n'est pourtant pas fait état. Si les organes sont déterminés par l'utilité ou par l'enseignement que l'âme pourra en tirer, c'est notamment que le présent est déterminé par l'avenir. Que le feu brûle, rapport d'institution, prépare mon âme à savoir qu'il faut s'en écarter. Et ce non seulement sur le moment, mais encore pour l'avenir. Ces muscles qui servent à retirer le pied du feu, ont été institués précisément pour permettre à l'homme de ne pas se brûler. Ne pas se brûler est la finalité de la disposition des muscles, l'avenir temporel et possible du « se brûler » détermine le présent de la disposition des muscles. C'est bien que la continuité du temps est présupposée dans l'idée même d'une réintroduction de la finalité, et dans celle d'une institution de la nature : elle ne m'enseigne pas dans le sens où faisant l'expérience de la brûlure, je retire désormais mon pied – ceci engagerait un rapport du passé au présent, qui lui-même induit un temps continu. Mais elle m'enseigne au sens où les muscles sont ainsi disposés qu'ils me permettent de retirer mon pied du feu, ce qui engage ici un rapport du futur au présent, et induit là encore un temps continu. Le rapport sensible au monde est fait à la fois d'institution de la nature et d'expériences engrangées, et de ce fait mobilise les trois dimensions du temps que sont le futur, le présent et le passé : mémoire et institutions sont réquisitionnées pour expliquer les passions de l'âme.

Certes, si nous avons vu qu'il existait une mémoire du corps, seule l'âme peut tirer une connaissance d'une expérience. Seule l'âme peut traduire l'instinct du corps en un savoir. Si je sais que le feu brûle, c'est que je l'ai un jour su, et que je le saurai dans l'avenir. Mais ce savoir n'est que l'intellection d'un rapport premier qui n'est pas forcément né de l'expérience, mais de cette institution qu'on peut appeler dans certaines conditions l'instinct. Si la causalité mécanique concourt à une certaine utilité, ou finalité, il faut en conclure que la physiologie cartésienne présuppose la continuité du temps. Certes, mais Descartes a comparé notre corps à

« une montre ou autre automate »<sup>869</sup>. Les articles 7, 13, 16 et 34 ne cessent de répéter que notre corps est une machine. Propos que l'on retrouve évidemment dans *L'Homme*<sup>870</sup>, mais aussi dans le *Discours*<sup>871</sup>, les *Méditations*<sup>872</sup>, les *Principes*, et notamment la lettre à Elisabeth de mai 1646. Mais comme le remarque judicieusement Grimaldi, « une montre est fabriquée pour indiquer l'heure, toute machine aussi est produite *en vue* d'un usage ou d'une fonction déterminés. »<sup>873</sup> Et d'en tirer la conclusion suivante à laquelle nous souscrivons : « C'est pourquoi, quoique dépourvue d'aucune finalité interne, toute machine a une finalité externe : le temps est constitutif de son être même ; elle a une structure ontologiquement temporelle »<sup>874</sup>. La finalité externe, l'institution de la nature s'en charge. Mais l'usage de la machine, et la liberté dans ses finalités sont le fait de l'entendement. Pour le reste, le mécanisme peut bien être autonome, il ne saurait de lui-même produire du sens. On comprend alors que le corps de l'homme, ainsi qu'une montre, sert l'âme pour reprendre le verbe de Descartes, lui indique comment agir, lui fait signe vers des choix à faire, aide l'homme à se diriger dans ce monde. Si le mécanisme n'a en soi pas de temporalité propre, dès lors qu'il est inféodé à une temporalité externe, il ne fait sens que du fait de son inscription dans une temporalité qui lui est essentielle et qui lui subordonne l'éternel cycle de la machine, la causalité mécaniste qui n'est que perpétuel recommencement, irrémédiable enchaînement. Ce composé âme corps obéit donc à d'autres règles qu'au simple mécanisme qui régit l'intégralité de la matière. « Aussi serait-ce tout confondre, prévient Grimaldi, que prétendre réduire les phénomènes psychologiques à de simples phénomènes physiologiques, et les phénomènes physiologiques à de simples mécanismes aveugles. »<sup>875</sup> et en effet, si l'on opérât cette réduction, l'idée même d'institution de la nature n'aurait plus de sens, et le composé d'âme et de corps qu'est l'homme perdrait sa spécificité. L'institution de la nature est bien cette relation de signifiant (les choses matérielles, le mécanisme des organes, etc.), à signifié (ce qu'entend l'âme, ou ce que traduit l'âme). L'union de l'âme et du corps enseigne à l'âme les sensations que sont le chaud, le froid, le brûlant, mais aussi l'horreur, la crainte et toutes les passions qui sont autant de signes pour l'âme dans le langage de la nature. C'est bien l'utilité qui conduit notre nature composée de l'esprit et du corps, plus que la connaissance de

<sup>869</sup> *Les Passions de l'âme*, art. 6, AT, XI, 331

<sup>870</sup> AT, XI, 120, 121, 131, 200, 201

<sup>871</sup> 5<sup>ème</sup> partie, AT, VI, 56

<sup>872</sup> 6<sup>ème</sup> Méditation, AT, IX-I, 67

<sup>873</sup> Nicolas Grimaldi, ouvrage cité, p. 71-72

<sup>874</sup> *Ibid.* p. 72

<sup>875</sup> *Ibid.* p. 72

la nature vraie du triangle. La sixième Méditation nous dit bien que « ces sentiments ou perceptions des sens n'[ont] été mis en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie »<sup>876</sup>. Et cette nature composée « m'apprend à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir. »<sup>877</sup> On peut donc en conclure que l'utilité des passions est d'annoncer, d'avertir, de prévenir un état à venir qui en est la signification. Ce qui va dans le sens de la lecture de Beyssade, selon laquelle le temps n'est pas discontinu<sup>878</sup>.

## A.2 Le temps n'est pas discontinu, temps et morale

Jean-Marie Beyssade pose la thèse qu'il démontrera tout au long de son ouvrage dès l'avant-propos, revenant sur l'un des *topoi* longtemps admis, d'une discontinuité du temps chez Descartes : le temps serait fait d'instantanés comme autant d'atomes irréductibles et séparés. Mais alors se pose la première question : comment passer de l'instant, ou de l'évidence qui se fonde elle-même, à la durée, condition de possibilité de toute pensée, de tout raisonnement, et par définition de toute mémoire ? L'évidence à elle seule ne peut à la fois se garantir elle-même et garantir la sortie hors d'elle-même. Or à cette thèse de la discontinuité, deux arguments majeurs : d'une part, « Descartes n'affirme jamais la discontinuité du temps »<sup>879</sup>, d'autre part « il ne dit pas que l'évidence soit instantanée, ni la pensée »<sup>880</sup> sinon en de rares textes marginaux largement interprétés. Et de faire appel au rôle de la volonté, dont le rôle dans l'affirmation du vrai manifeste l'intériorité de la durée à la pensée. Ainsi selon Beyssade, et nous souscrivons à sa thèse, « le temps est continu au même titre que la ligne en géométrie »<sup>881</sup>. Et si la ligne géométrique est divisible indéfiniment, voire infiniment, elle n'est pas pour autant divisée. Ainsi, l'évidence peut-elle constituer un moment émergé de la ligne du temps, elle fait rupture en un sens, dans la mesure où elle transcende cette ligne du temps, tout en mettant en lumière ce qui a pu y conduire. De même que le Cogito, nous

---

<sup>876</sup> *Méditations métaphysiques*, AT, IX-I, 66

<sup>877</sup> *Ibid.* p. 65

<sup>878</sup> J.M Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, avant-propos, pp. VI, X, et pp. 9, 346, 350.

<sup>879</sup> Beyssade, p. VII

<sup>880</sup> *Ibid.*

<sup>881</sup> *Ibid.* p. X



l'avons vu, fait rupture après la longue marche du doute mené par la volonté, et une volonté féroce qui tient tête au malin génie, tout en éclairant à nouveau frais le chemin parcouru – le doute, les croyances, les errements. La première étape du chemin donne au parcours déjà accompli un sens, une direction, elle en fait partie et s'en échappe tout autant, mais elle n'excède pas la temporalité, tout au contraire elle la fonde. La conscience du chemin donne lieu au chemin. Nous l'avons vu, douter implique une temporalité qui permet la comparaison d'états successifs. Nulle erreur ne peut émerger de l'instant, qui en soit est toujours vrai. Le vrai ne peut faire sens que relativement au faux, et comparer ces deux états ne se peut faire que sur fond d'une temporalité continue. Il en va ainsi du moment présent, dont la durée implique le passé proche et le futur sur lequel il ne cesse d'empiéter : à la fois divisible en parties et après coup, il demeure indivis : la divisibilité est virtuelle et le fait d'un esprit. La durée d'un moment en son vécu est indivisible : c'est elle qui fait le moment. La morale cartésienne en est la manifestation exemplaire : se donner une maxime et s'y tenir implique une continuité du temps sans laquelle nulle morale et nulle volonté ne se peut concevoir. La détermination de l'action, bonne ou mauvaise, résolue ou irrésolue, ferme ou indécise, se jauge à l'aune de cette temporalité qui conduit de la décision à l'action et qui fait que l'action se temporalise. L'incertitude qui demeure et exige en retour une fermeté dans l'action et dans la maxime adoptée *a priori*, montre que l'épaisseur temporelle est à la fois l'obstacle à la bonne conduite, la preuve et l'épreuve d'un caractère fort et libre : la liberté elle-même ne se peut mesurer qu'à l'échelle du temps. Elle n'est pas seulement décision, elle est action, elle est décision incarnée dans la durée. Il ne suffit pas de se résoudre à user de sa liberté, encore faut-il le faire. La volonté n'a de valeur que dans son incarnation. Encore une fois, nous retrouvons le concept fondamental et non thématique de cette incarnation qui implique que l'idée se mêle au temps, qu'elle se fasse durée, et pourquoi pas habitus – nous retrouvons là l'idée aristotélicienne de la vertu, qui sous des habits neufs ressurgit à la faveur d'une prise en compte morale de la durée, celle-là même qu'aurait voulu nier la science, la réduisant à des mécanismes certes eux-mêmes temporels, mais identiques les uns aux autres. Descartes aurait souhaité faire de la morale une science, mais prenant conscience de cette épaisseur temporelle, trame de ses plus grands écrits métaphysiques, il y renonça. La volonté qui est le maître mot de la philosophie cartésienne aurait-elle encore un sens si elle n'était pas combat ? Et combat de tous les instants, face au vrai, face au bon, face à l'incertain, face au doute. Certes la volonté impose au temps un ordre autre que le temps naturel, mais cet autre temps est tout aussi continu, sinon plus que le temps dont elle sort, pour dompter l'attention si faillible, la faiblesse si prévisible, l'appel de l'habitude et du quotidien.

Beyssade répond aux objections des commentateurs comme Descartes l'avait fait sous la pression de ses objecteurs, levant l'ambiguïté entre le *nec unquam simul existant*<sup>882</sup> des parties successives de la durée et le *tota simul et non successive*<sup>883</sup> de l'intuition qui se comprend tout entière et d'un coup. Pour cela, Beyssade examine le concept cartésien de continuité et examine à sa lumière l'idée cartésienne du temps. Or selon lui, la difficulté de la continuité est à la frontière des mathématiques et de la philosophie. Descartes géomètre « résout des problèmes d'exhaustion par la méthode des limites, par sommation d'un nombre infini de parties indéfiniment décroissantes, mais il ignore ou refuse le passage à la limite, et généralement les notions ou les procédés qui conduiront la mathématique classique des indivisibles aux infinitésimales, de Cavalieri à Leibniz, par les incomparables et les homogones. »<sup>884</sup> Beyssade retrouve le concept cartésien de continuité, pour examiner à sa lumière l'idée cartésienne du temps. Toute durée, comme toute ligne, toute surface, peut être divisée en une infinité de parties : « Il n'y a point de quantité qui ne soit divisible en une infinité de parties »<sup>885</sup> La limite en revanche n'est pas une partie ; de ce point de vue l'instant est la limite de la durée. Mais l'entendement ne parvient jamais à cette limite, puisqu'il n'y a pas de division ultime, la divisibilité étant infinie.

Certes, l'entendement conçoit la divisibilité à l'infini, aidé de l'imagination qui pourtant finit par l'empêcher de concevoir clairement la limite, c'est-à-dire ce qui n'a pas de surface ni de dimension. Seul l'entendement pur est à même de comprendre la divisibilité à l'infini, de même que c'est l'entendement qui pose l'infinité de la matière, donc de l'univers, à une époque où nulle imagination n'osait s'aventurer en ces terres minées par l'Eglise. Pour autant, Descartes dit bien dans les Réponses aux Premières Objections<sup>886</sup>, que l'entendement ne peut *comprendre* une infinité de divisions dans une quantité finie. Seul un esprit tout puissant en serait capable. Il le répète clairement dans la lettre à Morus du 5 février 1649 : « Quant à la

---

<sup>882</sup> *Principes*, A.T. IX, I, 21 : « Je ne crois pas qu'on doute de la *vérité* de cette démonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de *notre vie*. Car, étant telle que les parties ne dépendent point les unes des autres et n'existent jamais ensemble (*nec unquam simul existant*), de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas *nécessairement* que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produit, ne continue à nous produire, c'est-à-dire de nous conserver. » Nous voyons ici qu'il s'agit de la durée de la vie, mise en italique par Descartes, mais de la vie vue du point de vue objectif et non de la conscience de la vie.

<sup>883</sup> *Regulae*, Règle XI, A.T., X, p. 407, l. 17

<sup>884</sup> Beyssade, p. 347 Cf. Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, chapitre V

<sup>885</sup> A Mersenne, 11 mars 1640, A.T., III, 36, l. 7-10

<sup>886</sup> AT, VII, 106-107, IX, 85

divisibilité de la matière, il n'en va pas de même ; encore que je ne puisse pas nombrer toutes les parties en lesquelles elle est divisible et que je dise en conséquence que leur nombre est indéfini, je ne peux cependant pas affirmer que cette division n'est jamais achevée par Dieu, parce que je sais que Dieu peut faire plus de choses que je n'en peux embrasser dans ma pensée ; et j'ai admis dans l'article 34 de la deuxième partie des Principes que cette division indéfinie de certaines parties de la matière puisse se faire en réalité. » et de préciser un point terminologique que nous avons déjà mentionné, et qui se justifie par la différence de nature entre l'entendement divin et l'entendement humain : « Ce n'est pas par affectation de modestie, mais par une prudence à mon avis, nécessaire que je dis de certaines choses qu'elles sont indéfinies plutôt qu'infinies. De Dieu seul, en effet, je conçois positivement qu'il est infini ; des autres choses, comme de l'étendue du monde, du nombre des parties en lesquelles la matière est divisible, etc...si elles sont simplement infinies ou non, j'avoue que je l'ignore. Je sais seulement que je ne reconnais en elles aucune limite ; en conséquence, je dis qu'à mon égard elles sont indéfinies. »<sup>887</sup> L'étendue est donc divisible indéfiniment, mais l'espace cartésien est continu. Descartes parvient donc à penser à la fois la continuité de l'espace sans maîtriser le passage à la limite. Pour autant, Descartes n'a-t-il pas d'une certaine manière effectué ce passage à la limite à travers l'évidence, et l'idée de Dieu ? L'instant qui échappe au temps tout en lui appartenant ? Ne pourrait-ce représenter le modèle type du passage à la limite, et de ce fait, la pensée du temps ne préfigurerait-elle pas une innovation fondamentale de la pensée de l'espace que Leibniz accomplira ?

C'est la mémoire, au sens de *recordatio*, et non de mémoire active comme temporalisation et ressaisie contemporaine de la pensée en déploiement, qui introduit de la discontinuité dans le temps, comme l'imagination introduit la division dans l'espace<sup>888</sup>. L'attention que l'on peut métaphoriquement appeler mouvement est quant à elle continue, qu'elle se porte sur une démonstration mathématique, une déduction, une longue chaîne des raisons : certes plus la chaîne des raisons est longue, plus elle aura à dénombrer, et à se souvenir, mais la chaîne en tant que telle, est continue même si elle est faite d'éléments distincts : de même que dans

---

<sup>887</sup> Lettre à Morus, 5 février 1649, A.T. V, p. 273-274, traduction Pléiade, p. 1316-1317

<sup>888</sup> Lettre à Morus, 5 février 1649, A.T., V., p. 274, Pléiade p. 1313 : « Par être étendu tous comprennent communément quelque chose d'imaginable (que ce soit un être de raison ou un être réel, peu importe), et dans cet être, ils peuvent distinguer par l'imagination des parties variées, de grandeur et de forme déterminées, dont l'une ne peut en aucune manière être l'autre, dont ils peuvent même transférer par l'imagination les unes à la place des autres, sans pouvoir toutefois imaginer que deux de ces parties se trouvent ensemble en un seul et même lieu. »

l'espace, un corps transporté est considéré comme *unam partem* : certes, il est composé de parties, divisibles par l'imagination, mais seulement en pensée. De même mon présent ne peut coexister avec un autre présent, sa durée est actuelle, divisible après coup par la mémoire, en tant que ressouvenir actif. La mémoire en se tournant vers le passé l'objective, et détache l'esprit de son présent, introduisant dans le temps une division entre le *nunc* (maintenant) et le *olim* (jadis). Mais il faut revenir à l'instant, que la mémoire ne saurait atteindre, précisément parce qu'il est limite, et non pas divisible : le souvenir peut atteindre des moments, mais des moments ne se composent pas d'instants, de même que l'axiome n'est pas une pensée : il le devient en se transformant en moment, dès lors qu'on lui ajoute les termes à lier, comme l'affirmation d'existence. Dans la lettre à Mersenne du 17 mai 1638, Descartes écrit : « Il y a de l'équivoque au mot d'instant ; car il semble que vous le considérez comme s'il niait toutes sortes de priorité, en sorte que la lumière du soleil pût ici être produite, sans passer premièrement par tout l'espace qui est entre lui et nous ; au lieu que le mot d'instant n'exclut que la priorité du temps et n'empêche pas que chacune des parties inférieures du rayon ne soit dépendante de toutes les supérieures, en même façon que la fin d'un mouvement successif dépend de toutes ses parties précédentes. »<sup>889</sup> Comme pour l'axiome, qui devient pensée réelle dès lors qu'il se déploie en proposition explicite<sup>890</sup>, la pensée présente enveloppe une seconde pensée ou réflexion, qui la déploie en pensée véritable et lui fait acquérir une durée propre. La pensée se redouble, simultanément : elle demeure la même, la réflexion n'est pas une pensée séparée qui viendrait après coup, mais comme la forme de l'idée qui en serait l'objet. Descartes précise bien, dans les *Réponses aux Quatrièmes Objections* qu'« il ne peut y avoir en nous aucune pensée, de laquelle, dans le même moment, *momento*, qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance. »<sup>891</sup> La mémoire, tout en divisant le passé, ne parvient pas à résoudre la pensée momentanée en éléments instantanés : il n'y a pas d'éléments instantanés dont la somme donnerait lieu au moment. L'instant est limite, dès lors qu'il s'accompagne de réflexion, il devient moment. L'échec de la mémoire à analyser le moment montre que si le temps est indéfiniment divisible, nous ne pouvons pour autant transformer cette divisibilité en division infinie. Ce qui, nous le savons, n'empêche pas Dieu de le pouvoir. Le Cogito, qui est une pensée simple, fulgurante, ne peut se décomposer en un

<sup>889</sup> *A Mersenne*, 17 mai 1638, A.T., II, p. 143

<sup>890</sup> *A Clerselier* sur les *Instances* de Gassendi, A.T., IX, p. 205

<sup>891</sup> *Réponses aux Quatrièmes Objections*, A.T., VII, p. 246, l. 10-21 ; IX, p. 190

avant et un après, il est *tota simul et non successive*<sup>892</sup>. Le temps est donc continu, divisible, mais l'esprit humain n'est pas à même de le résoudre en une division infinie.

Ce qui est à même de diviser le temps, c'est nous l'avons dit, la mémoire : elle instaure dans le présent immanent une division qui renvoie au passé des moments qu'elle découpe, elle établit une succession par séparation des moments sans que leur continuité soit mise à mal. La mémoire est l'instance objectivante du passé. L'idée même de durée en tant qu'elle contient un passé et va vers un avenir s'acquiert par l'expérience de ressouvenir, mais ce n'est pas cette expérience qui me fait accéder à la durée. Ainsi, il y aurait bien d'un côté une mémoire comme pensée en acte qui permet la continuité à soi de la pensée, en ressaisissant les moments précédents, qui n'est pas réductible à la création continue, mais qui est le mouvement même de la pensée, en tant que la pensée est précisément mouvement, et une mémoire comme acte d'objectivation du temps, et d'historisation de la pensée comme de la vie : les deux étant nécessaires notamment pour écrire une histoire ou une fable, comme se présente le *Discours de la méthode* ; mais ces deux mémoires sont aussi présentes dans les Méditations, bien que la mémoire objectivante soit seulement un appui pour sérier les méditations en six jours, mais aussi pour mener à bien l'analyse du morceau de cire, tandis que la mémoire en acte est omniprésente dans le fait même que la méditation se fait et s'écrit au présent.

Par ailleurs, il y a un passage de la troisième Méditation qui permettrait de soustraire le cogito lui-même au problème de la temporalité discontinue, ou plutôt de l'instantanéité en tant qu'elle qualifierait le seul cogito, dont on se demanderait par après comment il peut se temporaliser s'il est effectivement instant : « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis »<sup>893</sup> Comment interpréter cette équivalence (« *vel...vel forte* », « ou...ou bien ») entre l'évidence du cogito comme performatif, dont la clarté et la distinction sont aussi bien intrinsèque

---

<sup>892</sup> *Regulae*, XI, A.T., X, p. 407, 1.17

<sup>893</sup> A.T. IX, p. 28

qu'extrinsèque, et le cogito temporalisé qui accouple « j'ai été » et « je suis » ? Ce passage advient à la suite de l'énoncé de la *regula generalis*. Et l'on se demande dans quelle mesure elle peut s'appliquer, dans la mesure où elle s'énonce sous le régime du Dieu trompeur. On a mis de côté les perceptions sensibles, qui n'ont pas d'évidence intrinsèque, puis les vérités mathématiques, qui n'ont pas d'évidence extrinsèque, dès lors que la toute puissance divine est incommensurable avec ma propre raison : aussi Dieu a-t-il très bien pu faire que ma nature finie se trompe. Pour autant, il n'en reste pas moins que les évidences mathématiques sont pour moi claires et distinctes. La règle générale est tirée elle-même de l'évidence du cogito ; elle a une valeur en elle-même, même si pour le moment un obstacle épistémologique de taille empêche de l'utiliser : reconnaître avec certitude des idées claires et distinctes. Alors pourquoi Descartes met-il en parallèle l'évidence du cogito qui échappe à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, ou à la toute puissance de Dieu, et par ailleurs ce qui semble à première vue être une évidence logique (logique qui n'est point encore fondée), à savoir que je ne pourrais pas ne pas avoir été ? Or cette évidence logique semble plutôt relever d'une temporalisation du cogito. Autrement dit d'une temporalisation de l'immanence. Certes Dieu peut tout, y compris que je n'ai pas été ; mais il ne peut pas faire que je sache que je suis avec évidence, et que cette évidence disparaisse : entendons-nous, l'évidence peut disparaître au sens où mon esprit peut être distrait, où je peux le détourner sur d'autres choses, ce qui va engager la problématique de la mémoire et de la continuité à soi, mais aussi celle de l'objectivité d'un cogito comme fondement épistémologique, indépendamment de la conscience actuelle que j'en ai. Pour autant, je pense, j'existe, en tant qu'immanence pure, ne peut être soumis à une disparition ultérieure, ce qui serait contredire l'évidence absolue et indubitable du cogito. Certes Dieu peut faire qu'une logique autre que celle qui me paraît évidente, soit vraie, et ainsi qu'un jour il sera vrai que ce qui a été n'a pas été. Mais l'immanence du cogito est soustraite à cette intermittence, du fait même de son caractère d'immanence. C'est ce présent du cogito qui s'étire dans le temps, et qui est ainsi énoncé dans l'apparence d'un axiome de logique. Ainsi Descartes ajoute-t-il à l'immanence du cogito, une forme de temporalité, laquelle reste évidemment immanente. On peut tirer de l'évidence du cogito, celle de la temporalisation de son immanence. Dieu peut bien faire cesser mon existence, celle du cogito tant qu'elle existe ne peut être soumise à son bon vouloir, c'est là le seul indubitable sur lequel je puisse statuer à ce stade des Méditations<sup>894</sup>.

---

<sup>894</sup> Sur ce sujet, nous souscrivons entièrement à l'interprétation de J.L Marion dans les *Questions cartésiennes* II, p. 77-78 contre l'interprétation de Gueroult et celle de Beyssade, qui pensent que ce passage rabaisse le cogito au niveau des vérités mathématiques, qui était la

Il n'en demeure pas moins que la mémoire reste problématique chez Descartes. Beyssade le souligne, « ...Descartes confond, dans tous les cas, sous le nom de mémoire, la faculté de voir le passé comme passé et la faculté de le conserver comme présent. Il a donc souvent recours au concept de trace, de vestige, de marque, et une trace mémorielle n'est rien d'autre que la matérialisation dans l'espace, d'un segment temporel. »<sup>895</sup>

Ce double sens de la mémoire n'est pas que le fait de Descartes, et le terme français lui-même invite à l'ambiguïté, au même titre que le mot sujet : actif, passif, la mémoire comme réceptacle, la mémoire comme activité, la mémoire comme activité d'objectivation, et la mémoire comme activité de conserver au présent par une ressaisie incessante le mouvement de la pensée. Qui est donc le sujet de la mémoire ? Le je qui se souvient, et de ce fait met en acte une réminiscence, acte pur de l'entendement qui re-connaît ou qui se re-présente – seul

---

troisième équivalence faite avec l'évidence du cogito. Si le cogito est rabaissé à ce niveau, alors sa temporalisation l'est aussi. Guérout : « ...le Cogito redescend(re) alors au niveau des vérités mathématiques » (*Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, p. 157) ; Beyssade : « (La science de mon existence) est comparable aux évidences mathématiques : comme un théorème de géométrie, elle s'appuie sur des notions primitives et sur une notion commune » (*La philosophie première de Descartes*, p. 256). En revanche, Laporte va dans le sens que nous cautionnons : « Et pourquoi la défiance a-t-elle dû céder devant le Cogito ? Parce que notre effort pour douter maintenait notre attention fixée sur notre doute même, et par conséquent sur notre pensée. Mais c'est là un privilège propre au Cogito. Pour toutes les autres vérités la mobilité de notre attention a rendu possible un doute 'hyperbolique' » (*Le rationalisme de Descartes*, p. 156), ou encore Henri Gouhier : « Ce texte n'a en aucune façon mis au même niveau l'évidence du Cogito et celle des vérités mathématiques, si bien que la véracité divine requise par la seconde devrait l'être aussi par la première. On y trouverait plutôt exprimée la tentation de ne pas plus exiger la garantie de la véracité divine pour la seconde que pour la première » (*La pensée métaphysique de Descartes*). Il en va de même pour la temporalisation, elle se soustrait à la véracité divine, si tant est qu'il soit réellement question de véracité divine, ce dont certains commentateurs, dont J.L Marion, doutent. Ce que confirme le texte des *Secondes Réponses* : « Or, entre ces choses, il y en a de si claires et toute ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elle, que nous ne les croyons être vraies : par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude. Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles ; mais nous n'y pouvons jamais penser, sans croire qu'elles sont vraies, comme je viens de dire. Donc, nous n'en pouvons douter, que nous ne les croyons être vraies, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter. » (*Secondes Réponses*, VII, 145, 20-27, IX, 114, 188-189) On remarque néanmoins que les secondes Réponses changent la version de la troisième Méditation, puisqu'il n'est plus question de moi, qui suis et qui ne pourra pas ne pas avoir été, mais bien des choses en général. La règle générale est rendue ici opérationnelle, tandis que le texte des Méditations nous dit quelque chose d'unique sur la temporalisation du cogito en tant que tel.

<sup>895</sup> *Ibid.* p. XI

lui ayant la faculté de savoir qu'il s'agit bien de la deuxième fois, d'accoler à la même perception la qualité de seconde, ou énième, bref de saisir la répétition, et par là le temps ? Mais il y a aussi le sujet de la mémoire, celui qui lui est assujéti, le je temporalisé, sédimenté, le moi devenu objet, trace, ou ses états de conscience et représentations qui sont autant de ses modalités se sont cristallisés quelque part, dans un pli du cerveau, disponible dès lors qu'une nouvelle représentation lui donne l'occasion de se revivifier. La confusion chez Descartes – et rares sont les textes consacrés à la mémoire, de même que mémoriser n'est pas au nombre des actes de l'esprit, recensés dans la deuxième Méditation – est une confusion plus profonde inhérente à la mémoire elle-même. Certes, on pourrait simplifier et réduire, en attribuant les plis du cerveau à la matière, la reconnaissance à l'esprit, et leur lien à cette institution de la nature dont on a parlé. Pourtant on l'a vu, la mémoire du corps joue sa partition et solitairement, quand la répétition des passions se met en marche, et que l'amour se fixe indéfectiblement sur les femmes qui louchent. Pour autant, il ne faut pas nier la difficulté que cette confusion implique : comment passer de la trace à la reconnaissance, si l'on considère comme Beyssade que la trace figure le segment séparé du reste de l'espace. Où se situe le temps ? Dans le pli ou dans la capacité de reconnaître le déjà vu ? Comment reconnaître quelque chose qui est passé s'il n'appartient plus au temps ? Comment réintroduire dans une continuité ce qui y échappe, ce qui s'en est détaché ? Cela nous reconduit au problème de l'identité du moi. Et qui dit qu'un fragment demeuré sous forme de trace, puisse être réinscrit aussi facilement dans une continuité temporelle ? Est-ce vraiment de cela qu'il s'agit ? Quand l'entendement pur reconnaît la nouveauté ou au contraire la répétition, est-ce parce que la notion du temps est innée chez lui, ou parce que l'identité du moi, c'est sa temporalité : et ici, lorsqu'on parle d'identité du moi, c'est bien du moi incarné dont il s'agit, et non d'un entendement pur qui en tant que tel ne recueille aucune sédimentation, aucun dépôt de matière ni de souvenir : il est l'instance qui reconnaît, non pas l'instance qui garde. Or il arrive que nous sachions avec certitude avoir vécu ou vu ou perçu une chose pour la seconde fois sans être capable de savoir où, ni quand : la seule chose qui nous sachions, c'est que *nous* l'avons vécu, vu ou perçu. Ce qui ne rend pas à la temporalité sa chronologie, mais son épaisseur. Le principe d'identité en est le fondement. Et dans cette identité, l'enfance demeure avec cette même épaisseur ou magma dont elle est le synonyme. Nous l'avons vu, le temps est supposé par l'idée même de volonté, mais le temps s'impose aussi dans l'ambivalence de la mémoire, et sous une modalité plus complexe que sa seule continuité. Le temps se répète, s'accélère, commence d'une certaine façon quand il s'agit de décider de douter, ou d'avoir quarante-cinq ans pour entreprendre des Méditations qui ont pour vocation d'être définitives, sans pour



autant qu'elles arrêtent le temps, bien au contraire elles l'essencient en le rendant manifeste en sa nécessité même : les Méditations sont la conjonction entre le temps et la pensée, comme le cogito est la conjonction entre la pensée et l'être.

Le temps n'est pas discontinu, et les passions ont un « statut originellement temporel »<sup>896</sup>, pour reprendre l'expression de Grimaldi. Le souvenir dépend des « vestiges qui demeurent dans le cerveau après que quelque image y a été imprimée », ou « de quelques autres vestiges qui demeurent en la pensée même »<sup>897</sup>. Demeurer en la pensée même ; demeurer dans le cerveau, le seul choix de ces verbes montre une continuité dans le temps. Les vestiges, ou traces, sont les témoins, mais des témoins muets qui attendent d'être interrogés ou reconnus comme tels. C'est là qu'intervient l'entendement, et son acte de reconnaissance, la reconnaissance suppose la conscience du temps, d'un laps de temps entre la perception première et la seconde. Comment pourrait-il reconnaître quelque chose si le temps était discontinu ? Première question à laquelle il semble logique de répondre que la condition du souvenir est la continuité du temps et l'identité à soi-même. Mais une autre question se pose : et c'est le fait que le souvenir même « inconscient », continue de travailler, au sens où une perception forte, accompagnée d'un affect, a pu s'inscrire dans le corps. On pourrait penser qu'il y demeure à l'état purement physiologique, comme une entaille faite dans la pierre y reste sans pour cela avoir besoin du temps pour le comprendre. Mais le fait est que cet affect se perpétue dans le temps, se répète, dès que les circonstances sont similaires : la répétition pourrait valider la thèse de la discontinuité du temps : à chaque circonstances similaires, le même affect – ce serait là une question de structure physique, de la même manière qu'une pierre tombe à chaque fois qu'on la laisse tomber. Et pourtant, la première occurrence de l'affect n'était pas nécessaire. Ainsi n'était-il pas nécessaire que le jeune Descartes tombe amoureux d'une fille louche. Cette occurrence a donc produit une série : si le temps était discontinu, il ne serait point possible d'échapper à la récurrence. Mais si Descartes parle de la fille louche, c'est précisément pour comprendre ce phénomène de répétition et s'y soustraire. Sans conscience, le temps devient cyclique, répétition du même : le corps par ses mécanismes nécessaires mais aussi fortuits prend le dessus sur l'âme qui ne fait que subir. Dès lors que l'entendement analyse, et distingue en éléments sans rapport un affect et l'objet de sa fixation, il est à même

---

<sup>896</sup> Grimaldi, op cité, p. 73

<sup>897</sup> Lettre à Mesland du 2 mai, 1644, AT, IV, 114. Cf aussi à Hyperaspistes, août 1641, §2 et §12, AT, III, 425 (1.2-6), et enfin, évidemment, la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, §2, AT, V, 219-220.

de redonner au temps sa linéarité en lieu et place de sa répétition. Ainsi la continuité du temps est-elle nécessaire pour tout travail d'analyse, lequel découvre deux choses surprenantes : le temps se répète, le temps se fait matière, le temps n'existe pas dès lors que ce sont les affects qui gouvernent ; l'enfance coexiste avec l'âge adulte, l'inconscient est atemporel, le mécanisme se substitue à la pensée. Mais à côté de ça, c'est par une re-temporalisation, une substitution du mécanisme par le temps conscient, que l'entendement peut sortir victorieux et libérer le sujet de son aliénation. Comme dans un conte de fée, la princesse endormie est délivrée du sortilège qui la maintient enfermée dans le même, par l'intervention de la conscience active qui la fait renaître à la temporalité. Le temps n'est pas seulement essentiellement continu : c'est la conscience du temps qui fait l'identité du sujet. La continuité du temps n'est pas seulement condition de possibilité de la mémoire, de la pensée, de l'attention, elle est aussi la production de la conscience qui réinscrit le sujet dans une trame, et transforme la vie naturelle en une existence. Le temps est condition de possibilité pour le sujet de se penser identique à soi-même, de se souvenir, mais il est aussi ce que produit le sujet dès qu'il accède à la conscience de soi. Certes, toute analyse fait abstraction du temps puisqu'il s'agit de séparer les moments, les affects, les événements, comme le ferait un géomètre, et pourtant, si nous sommes capables d'analyse, de division du temps objectivé et de ce fait abstrait de la linéarité du temps, c'est bien parce que nous sommes des êtres temporels, en quête de ce temps essentiel qui ne dépend de rien d'autre que de soi, d'un soi libéré du temps mort dont il assume le poids tant qu'il n'est pas ébloui par le cogito. La pensée est temporelle, le sujet est temporel, mais cette condition ne suffit pas à le faire accéder à la temporalité essentielle, à partir de laquelle il peut évoluer dans un temps délesté des sédimentations qui l'empêchent de se transformer. Le temps n'est pas discontinu, mais peut être arrêté dès lors que le corps gouverne. Il faut à l'esprit conquérir son temps propre, son temps essentiel, sur fond de continuité du temps qui est la condition de cette conquête. Nous avons vu en quoi se souvenir manifestait l'identité à soi, et pourquoi le fait que le nourrisson pense permettait de penser cette identité. Nous avons vu que les vestiges qui demeurent et se déposent tout au long de la vie, en commençant par la petite enfance, permettent à l'entendement de se ressaisir comme un soi-même, précisément parce que certains vestiges, tant qu'ils n'étaient pas analysés, demeureraient une marque d'altérité en soi. Se reconquérir, c'est reconquérir son temps. C'est écrire son histoire. C'est tricher, peut-être, avec le temps naturel, mais cette tricherie est plus essentielle que le cours de la vie : elle lui donne sens. Or qu'est-ce que le temps sans conscience du temps ? Il n'est pas de temps objectif, sinon en Dieu. Ce qui équivaut à l'éternité. Mais pour l'homme, l'éternité de l'enfance, c'est la mort. Certains

hommes sont séparés du temps, qui répètent sans cesse. Celui qui ne cesse de douter, sans trouver une voie de salut dans la reconnaissance de soi comme un indubitable erre dans un temps linéaire qui ne saurait se transformer en existence. La liberté est à ce prix : prendre conscience du temps. Du temps à venir, au cours duquel il s'agit de rester maître de sa détermination, de la mener à son terme ; du temps passé qui s'il ne prend pas sens, direction, s'annule. Ce n'est pas la conscience de la brièveté de la vie qui donne la conscience du temps, mais la capacité à inventer la trame, et à se soustraire précisément à l'emprise du temps, tel qu'il se déroule dans son inexorable continuité. Il ne s'agit pas tant de changer le cours du temps que de l'habiter : ainsi est-il préférable de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde, mais changer ses désirs, c'est travailler sur ce soi temporel, investir le temps propre, non seulement de la pensée, mais encore de l'existence.

## ***B. La mémoire : de la morale à la métaphysique***

### **B.1 substance et temps.**

On ne peut parler d'identité à soi-même sans faire un détour par la conception cartésienne de la substance, même si nous l'avons pour l'instant tenue à distance, si ce n'est pour introduire notre propos. C'est dans le passage de la première à la seconde Méditation et plus essentiellement dans la seconde Méditation que nous en trouvons la première occurrence, celle qui est appelée par « Je suis, j'existe : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. »

Reprenons la lecture de cette seconde Méditation et les résultats déjà acquis pour interroger à leur aune cette notion de « substance ».

« La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. »

Arrêtons nous sur cette première phrase. Nous savons donc ce que la première Méditation contient. Hier indique un repère temporel. La nuit est passée par là, qui aurait pu remettre à zéro l'opération. Mais précisément, les doutes sont si forts, le plus radical étant le doute métaphysique – celui de la fiction du Malin Génie m'a même fait douter de ma raison – qu'ils sont demeurés. La traduction est intéressante : il n'est plus en ma puissance. Notons ici que le terme latin n'est ni *capax*, ni puissance : « *ut nequeam amplius earum oblivisci* ».

Autrement dit, *je* ne peux les oublier, mais ce *je* me dépasse, ces doutes m'habitent, ils se sont inscrits en moi, je n'ai pas de pouvoir contre eux. Ici la mémoire intervient. Cette mémoire qui est comme une condition de possibilité de la Méditation et qui pourtant n'a pas été elle-même mise en doute dans la première Méditation. Au contraire, on a vu qu'elle était condition de possibilité de la mise en doute naturelle, celle du rêve notamment, dont Foucault avait relevé le vocabulaire de la mémoire, contrairement à l'argument de la folie qui usait du vocabulaire de la comparaison. Je ne peux oublier les doutes si forts, autrement dit, le travail entrepris demeure en moi, depuis la veille, et s'il demeure c'est qu'il a totalement et en profondeur troublé mon esprit, habité par ces doutes. Sans la mémoire, c'est-à-dire une certaine continuité à soi, mémoire subjective, il n'y a pas de Méditation possible : nous n'avons pour l'instant que cela, une ressaisie de soi, que le sommeil n'a pas attaqué, n'a pas divisé. Mais ce soi a été entre temps transformé.

Or seul le doute hyperbolique peut ainsi s'enraciner en l'esprit sur la durée, parce qu'il a touché l'être de l'esprit. Il s'agit bien ici d'un temps intérieur, d'un temps essentiel, qui semble de plus en plus correspondre à la nature même de l'esprit, et nous permet d'émettre l'hypothèse que l'esprit est identité à soi à travers le temps, malgré la transformation en son être, ce qui met bien la méditation du côté de l'exercice spirituel tel que Hadot l'entend. Cette temporalité essentielle de l'esprit émerge comme réquisit : or ce réquisit n'ayant pas été mis en doute, on peut en conclure qu'il est en réalité l'esprit lui-même, non seulement en acte (mémoire active), mais en tant que « substance » (mémoire passive) et nous employons ce terme pour le moment en un sens commun, non déterminé philosophiquement. Or précisément il sera question de la substance dans cette Méditation. Qu'est-ce que l'esprit ? Qui suis-je moi qui doute ? Une chose qui pense. On a beaucoup glosé sur cette *chose* qui pense. L'analyse du morceau de cire viendra affiner ce qu'il en est de la substance. Mais en réalité nous avons là déjà une indication très claire, à savoir que le je est substance en tant qu'il est à la fois actualité constante, activité permanente, et identité à soi au cœur de cette activité, qui peut prendre différentes formes, et s'incarner en différents actes de pensée.

Par ailleurs, cette puissance qui en moi ne me permet pas d'oublier les doutes que j'ai éprouvés lors de la première Méditation s'oppose à la puissance de mes préjugés. Rappelons le passage de la Première Méditation : « Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir ; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles,

tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuse, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. » ce qui introduisait la fiction du Malin Génie : « C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires... »<sup>898</sup>

Il y a ici combat : combat entre la puissance des préjugés due précisément à la mémoire, à l'accoutumance, à l'habitude. Croire dans les choses telles que je les pense spontanément, rapport au monde premier qui s'accompagne effectivement d'une croyance, inscrit en mon esprit par l'habitude, c'est-à-dire par une temporalité naturelle. Rompre la temporalité naturelle, c'est prendre la décision de la fiction, c'est forger volontairement une fiction qui m'écarte de cette habitude, qui me décale par rapport à ma temporalité naturelle et à ce qui en résulte<sup>899</sup>.

La volonté peut-elle réellement mettre fin à cette puissance du temps naturel en tant qu'il s'est sédimenté en mon esprit, afin de retrouver un temps plus originaire ? C'est ce que parvient à faire Descartes, mais il ne le fait que parce que ce doute est si métaphysique, qu'il attaque un point névralgique, une croyance profonde et coutumière : c'est ici qu'on peut dire que le doute métaphysique est un doute essentiel et se joue dans l'être même de l'esprit. Le doute n'est plus un doute sur les choses, mais un doute qui transforme profondément l'être de l'esprit comme le décrivait Foucault dans sa définition de la Méditation : transformation de l'être de l'esprit, transformation de l'être du sujet, pour accéder à une vérité. Or ici, il y a bien transformation de l'être du sujet puisque d'une croyance séculaire et structurelle qui accompagne notre être au monde, il passe à un doute essentiel qui parvient à faire osciller cette croyance, et à interroger non seulement ce rapport au monde, mais l'esprit en son être. Le doute est authentiquement éprouvé, alors même que le Malin Génie est le résultat d'une

---

<sup>898</sup> A.T., IX, p. 17

<sup>899</sup> On a là dans ce simple passage, une indication sur la potentialité de la fiction, fiction qu'on retrouve à deux niveaux, et qui fera l'objet de notre dernière partie : la fiction comme fable, ou le *Discours* présenté comme une histoire ; on a vu que cette fable figurait l'écart nécessaire à la mise en route d'une pensée authentique. Mais la fiction est aussi cet écart hors du temps naturel, qui permet de le rompre, et dès lors de lui donner un volume différent : volume différent qui en retour permettra précisément la mise en récit, la mise en fiction, comme l'atteste l'écriture du *Discours*, qui se déploie certes dans un temps à première vue naturel, mais qui en réalité re-déploie une temporalité relative à une découverte qui permet de restaurer le temps de la pensée, incarnée dans la vie, indépendamment du temps naturel. La fiction est toujours une re-temporalisation signifiante du fait même de la nécessité du récit.

fiction de l'esprit, décidée volontairement, construite de toute pièce. On retrouve la dialectique fondamentale de Descartes entre volonté et être, liberté et être : seule la liberté permet d'atteindre l'être, et cette liberté se meut dans la création d'une fiction qui permet précisément de se dégager d'un être-au-monde premier qui masque l'être authentique de l'esprit. Or la volonté n'est pas toute puissante au sens où précisément il y a une puissance autre : celle des préjugés comme temporalisation d'un rapport au monde, et celle du doute métaphysique qui empêche d'oublier le cheminement de la première Méditation, même une nuit après. Ces deux puissances ont peu à voir avec la volonté, mais sans elle, elles ne pourraient pas s'affronter. Il y a une attention très subtile de Descartes à l'endroit d'une certaine passivité de l'esprit, d'une faiblesse ou d'une limite de l'entendement : ce n'est pas là que cela se joue. L'habitude peut être chassée dès lors que c'est l'être même de l'esprit qui est troublé, travaillé, atteint. Il y a un poids de l'esprit, de l'esprit sujet au sens de support, ou de principe de permanence dans le temps, un poids difficile à bouger, une « matière », avec laquelle la volonté est contrainte de jouer pour qu'elle se transforme d'elle-même. On comprend bien que le sujet n'a pas seulement à être ce qu'il est pour parvenir à la vérité, comme le pensait Foucault, ayant pour modèle le sujet du *Discours*. Le sujet doit bien se transformer en son être, et pour se transformer en son être, il est obligatoirement sujet – terme que Descartes n'emploie jamais – c'est-à-dire une certaine permanence. S'il peut décider d'accompagner cette transformation, la volonté s'épuise et s'arrête devant la transformation qui s'accomplit d'elle-même : « il n'est plus en ma puissance de les oublier »<sup>900</sup>. On comprend que le sujet, s'il faut employer ce terme obscur parce que polysémique et qui tend à s'opposer à l'idée d'objet, à se mettre du côté de la volonté toute puissante, de la connaissance toute puissante, de l'unité et de l'identité, n'est précisément pas ce que la vulgate cartésienne a voulu en faire, en consacrant Descartes père de la philosophie du sujet : ce sujet est lesté, il est sujet parce qu'il y a en effet de l'identité en lui, mais cette identité n'est précisément pas celle du je, elle est plutôt celle du « pense dans le temps », celle du « il n'est plus en ma puissance de les oublier », celle d'une temporalité essentielle qui prime le pôle subjectif : le sujet en tant que je n'advient qu'à la faveur d'une ressaisie consciente de cette temporalité qui le fonde, mais la ressaisie consciente n'est elle-même possible que parce que la temporalité est première et essentielle. Son indice en est cette mémoire plus puissante que toute décision. Une mémoire essentielle contre une mémoire naturelle : si le doute a atteint l'être, la mémoire ne peut s'en dégager, au contraire de la mémoire naturelle que l'esprit a réussi à surmonter et

---

<sup>900</sup> *Méditation II*, A.T., IX, p. 18

qui peut être contrecarrée par ce travail sur et de la mémoire essentielle. La mémoire naturelle, c'est cette « mémoire remplie de mensonges »<sup>901</sup> que le philosophe a dû mettre en doute dans la première Méditation, et qu'il reprend au tout début de la seconde, résumant son propos de la veille. Sauf que la veille, il n'avait pas présenté les choses sous l'angle de la mémoire : ici, cette mémoire, c'est bien toutes les représentations que j'ai pu avoir depuis ma naissance, représentations qui sont à la fois des contenus et la conséquence du rapport naïf et naturel au monde, rapport toujours accompagné de croyance. Cette mémoire, c'est celle du temps naturel, qui doit être mise à l'écart pour atteindre la mémoire essentielle.

Suivent des métaphores intéressantes, et on notera que Descartes est coutumier des métaphores, notamment autour des mêmes thèmes, que ce soit celui de l'unité dans la 2<sup>ème</sup> partie du *Discours*, ou celui de l'assurance, que l'on retrouve un peu partout dans le *Discours* et dans les *Méditations* : « Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. »<sup>902</sup>

On se souvient de « la terre ferme » du *Discours*, du « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres... » de la deuxième partie, et plus loin dans la deuxième Méditation, du point d'Archimède<sup>903</sup>. L'esprit, ou le philosophe est comme le baron de Münchausen, il ne peut se sauver de la noyade en se tirant par les cheveux : nul sol ferme sous ses pieds, plus de capacité à nager pour se maintenir à la surface de l'eau. Il est dans un entre deux, là où il n'y a pas encore de fondement, où tout peut n'être qu'un songe, y compris les idées claires et distinctes de mon esprit, autrement dit les mathématiques. Portons notre attention sur « je suis tellement surpris », qu'il faut prendre au pied de la lettre : le doute a authentiquement porté, c'est-à-dire qu'il a en effet transformé l'être du sujet, à tel point que celui-ci devient passif face au doute mené pourtant de façon active et volontariste. Je suis surpris par mon propre doute. *Turbatus* veut dire en latin troublé, agité, comme une mer agitée – on reste dans le champ lexical aqueux. L'esprit est troublé, je suis tellement troublé, surpris – la traduction introduit la surprise et l'étonnement qui est traditionnellement la première étape de la philosophie.

Néanmoins, si le trouble a envahi l'esprit, la volonté est toujours vaillante : c'est bien elle qui mène la danse, elle ou la liberté qui a présidé au doute, qui a présidé au cheminement, qui a présidé au duel avec le Malin Génie : on l'a vu, l'entendement n'est pas de taille puisque

---

<sup>901</sup> A.T., IX, p. 19

<sup>902</sup> A.T., IX, p. 18

<sup>903</sup> A.T., IX, p. 19

même lui peut être mis en doute, seule demeure la volonté capable de créer une fiction qui manifeste la limitation ontologique de l'entendement. En revanche, ce qu'elle révèle, c'est bien la liberté infinie de l'esprit, la preuve en est, dès le début de cette deuxième Méditation, qu'elle reprend le travail, malgré le trouble dans lequel se trouve l'esprit : qui agit, qui gouverne, qui est sujet au sens de souverain, si ce n'est ici précisément la volonté ? « Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux ; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain »<sup>904</sup> Le je (*tentabo*) est donc ici celui de la volonté et non celui de l'esprit troublé : plusieurs instances habitent le sujet – jamais nommé, d'autant qu'en latin le je est la plupart du temps incorporé à la seule conjugaison du verbe, seul l'ego manifeste un je au sens substantiel du terme – ce sujet n'est donc pas le je, ou pas seulement le je, il est un « je décide », malgré un « je suis troublé » : une épaisseur émerge de cette dualité, aspect passif, réceptif, aspect actif, épaisseur qui renvoie à l'autre dualité, mémoire active, mémoire passive et sédimentée. Car cette mémoire est bien là pour pouvoir suivre la même voie que la veille, pour pouvoir « continuer dans ce chemin », mémoire sédimentée du travail effectué la veille, et mémoire active qui ressaisit ce travail et le continue, le transformant de résultat en acte. Le vocabulaire de la volonté est bien là : « je m'efforcerai » « suivrai derechef la même voie » « continuerai toujours ». Les deux options qui se présentent face à la décision de la volonté sur fond de temporalisation, sont d'un côté la possibilité d'un fondement, de l'autre la victoire du scepticisme.

Ce qu'il cherche, c'est donc un fondement, un repère, un point fixe à partir duquel rebâtir l'ensemble de l'édifice. Ce point fixe ressemble à celui d'Archimède : « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. »<sup>905</sup> Descartes se compare donc à un nouvel Archimède, qui trouvera le point fixe de la philosophie dans la pensée. En réalité, il y a chez lui deux points fixes, l'esprit, et Dieu qui garantit l'esprit. Ces points fixes, c'est l'être, tout le reste n'étant que phénomène, apparaître, changement, fluctuation, évanescence. Le but est donc clairement dessiné à nouveau : « Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable »<sup>906</sup> étant entendu que le

---

<sup>904</sup> A.T. IX, p. 18-19

<sup>905</sup> A.T. IX, p. 19

<sup>906</sup> A.T., IX, p. 19



point fixe, c'est l'indubitable, ce dont on ne peut pas douter, et que par équivalence, le fondement est le certain. Fondement dont on voit le caractère subjectif, comme le sera le critère du vrai, l'évidence : ce qui est vrai est le certain, ce qui distingue le vrai du faux est la certitude, ou l'impossibilité de douter, puisque cette certitude est acquise par régression et par négation. J'enlève tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, pour atteindre ce dont je ne peux pas douter. Le tour de force a donc déjà été accompli : le critère sera subjectif, c'est-à-dire qu'il met en cause le sujet dans son être. Et en même temps le critère sera objectif, puisque pour être critère entre vrai et faux, il doit être universel et lui-même fondé par un autre que lui. C'est donc bien ici qu'on est en droit de supposer que l'être du sujet, est en amont du je qui l'incarne, voire qui l'individualise, et qui le comprend, ou qui le ressaisit en tant que conscience d'être. La place est faite, la structure du fondement déjà esquissée : il s'agit bien d'une rencontre entre le je et son être. Etre identique en tout je, mais que seul le je peut dévoiler, parce qu'il l'est.

Si donc l'ensemble du monde n'existe pas, « ne me suis-je donc pas par là même persuadé que je n'étais point ? »<sup>907</sup> La question est légitime, et pourtant, on sait déjà qu'il y a une contradiction performative à la poser : si je la pose, c'est bien que je suis quelque chose malgré ce que je nie. La conséquence est immédiate : « Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose ». L'emploi de l'imparfait est ici déterminant : il revient sur une expérience faite la veille, et se demande si au moment où il la faisait, il était quelque chose. Mais reprenant cette expérience au présent, la question se pose aussi ce deuxième jour de Méditation, autrement dit on passe de la réduction en tant que méthode, à la temporalisation de cette réduction, et à la temporalisation du résultat. J'étais quelque chose, mais je suis donc toujours quelque chose puisque je me remémore cette réduction, et de ce fait la réitère. Et si je peux la refaire à chaque instant, il n'empêche que j'étais bien le même hier qu'aujourd'hui, du moins que ce quelque chose qui doute était déjà là hier, encore là aujourd'hui, non encore mis au jour, non encore révélé, mais permanent dans une durée qui le tient et le soutient. Pourtant, ce quelque chose, c'est le fait de penser, autrement dit, c'est une action : j'étais bien en train de douter hier, je suis à nouveau en train de douter aujourd'hui. Est-ce cette action qui est une permanence, ou faut-il à chaque fois réitérer la réduction pour savoir que l'on pense ? Et qu'a fait la pensée durant la nuit ? était-elle active ? Le fait est que je suis le même en ce deuxième jour que le premier. La nuit n'a

---

<sup>907</sup> *ibid.*

pas brisé la continuité identitaire ni la Méditation, elle a simplement permis le repos de l'esprit qui insensiblement s'est réinstallé dans ses vieilles habitudes et ses préjugés naturels. Préjugés naturels qui pourraient bien être de l'ordre du rêve, pour le moment les deux étant indistincts, la nuit se confond avec le jour. Il n'en reste pas moins que celui qui doute reprend le travail, le continue, et ce jusqu'au bout du chemin a-t-il annoncé, c'est bien que le chemin est déjà là, en creux, comme l'évidence d'une continuité à soi – chemin rationnel pourrait-on dire, chemin logique, mais ce chemin logique est aussi un chemin temporel.

Et c'est alors qu'intervient à nouveau le Malin Génie, mais cette fois, le je est perçu sous le mode réceptif : c'est par sa réceptivité que le je va se découvrir en tant qu'être : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. »<sup>908</sup> Formidable retournement : non seulement au terme de la réduction le je va s'apercevoir qu'il est en train de penser, prendre conscience de son activité même si c'est une activité négative puisqu'il s'agit du doute : je suis en train de douter donc je suis. Mais il va plus avant encore dans cette négativité, puisque c'est en tant qu'être passif, en tant que réceptivité que je prends conscience de mon être, et corrélativement, même si la conséquence n'est pas élaborée, de ma finitude. Je suis pensé donc je suis, je me pense pensé, donc je suis. Mon être se révèle dans son caractère réceptif, en même temps que l'intuition fulgurante de mon existence, bien que le terme d'une réduction et d'un raisonnement, me révèle à moi-même en tant que sujet actif, qui parce qu'il est actif se sait être. La pensée est action, mais être trompé est passion. Dans ce simple paragraphe la structure et l'épaisseur du sujet se révèlent. La liberté infinie qui a présidé au doute butte contre l'épaisseur d'une réceptivité, qui se sachant être retrouve une forme d'activité. La pensée est à la fois active et passive, je pense et ça pense en moi, peu importe ce que ça pense, puisque si ça pense, je pense, à condition d'entendre qu'ici je et ça coïncident, au moins à l'instant du cogito, au moins au cours de la démonstration, au moins au cours de l'expérience fondatrice. Cette double structure se retrouvera dans la double structure de la mémoire, active et passive, réceptive et créatrice de soi.

A cet égard, la lecture de Jean-Luc Marion ne manque pas d'intérêt, dans la mesure où elle permet de sortir du solipsisme avant même la preuve de l'existence de Dieu et le retour au réel, et pose donc l'existence d'un autrui en même temps que l'existence du je, créant

---

<sup>908</sup> A.T., IX, p. 19

l'espace, par la structure dialogique de la démonstration, à une pensée d'autrui, ou plutôt à l'existence d'autrui aussi originaire que ma propre existence : seule façon de soustraire autrui à la simple existence d'un objet extérieur au même titre que les autres objets et à la réduction à son existence sensible, perceptible, qui ne me dit rien de lui sinon ce que je me représente. Certes, le langage pourra me prouver que je suis face à un homme, mais il aura d'abord fallu pour cela que l'homme soit incarné, car ce que j'expérimente, avant la pensée de l'autre c'est toujours déjà un composé de corps et d'âme : l'autre sans son corps ne peut m'apparaître. Or ici, la structure dialogique de la position de mon existence permet d'entrevoir une pensée plus originale d'autrui, reprise en phénoménologie, seule possibilité pour l'autre de ne pas être réduit à une chose du monde.

Ainsi Descartes peut-il conclure sur sa désormais célèbre formule, mais dont on va voir qu'elle est fort différente de celle du *Discours* : « 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. »<sup>909</sup>. Ce qui va nous intéresser est le « tenir pour constant » et le « toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». On a ici la manifestation de la nature temporelle de l'existence de l'esprit : elle est sans cesse en acte, la conscience que j'existe ne se peut produire qu'au moment où je pense. Ceci pose évidemment la question de la continuité de soi, de la permanence de la pensée, étant entendu que la pensée pense, c'est-à-dire qu'elle est un acte. Et l'on se retrouve devant notre problème initial : d'un côté la pensée en tant qu'acte, et de l'autre la chose pensante, autrement dit la substance, cette chose passive, qui demeure malgré et contre tout, support de la pensée, mais en tant que telle, difficilement réductible à un acte permanent. Par ailleurs, on voit d'emblée que langage et pensée s'identifient, puisque les deux propositions « toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit » sont équivalentes.

Or précisément, si l'esprit est réceptivité au même titre qu'activité, s'il se révèle, une fois mise en doute la mémoire naturelle, mémoire essentielle, on peut dépasser la dualité entre l'acte et la substance, et considérer que la mémoire en son être, est à la fois activité et substance, au sens d'une certaine matière.

---

<sup>909</sup> A.T., IX, p. 19

## B.2 Du cogito comme principe épistémologique au cogito comme expérience : de l'individuation à l'incarnation.

Selon l'ordre des raisons, on peut donc dès la 2<sup>ème</sup> Méditation, tirer à partir du moi pensant comme substance, la possibilité de reconstruire l'édifice de la science – mais ce, à condition d'entendre substance en son sens épistémologique et non ontologique ; car en attendant, je peux bien élaborer et reconstruire la science, rien ne me dit qu'elle corresponde à quoi que ce soit à l'extérieur de moi.

D'autre part, il importe de se demander si ce Cogito, en tant que nature simple dernière, la plus générale, est le cogito individuel, le moi personnel concret, ou bien celle du moi pensant en général, comme condition universelle de toute connaissance possible. Ceci est important, et fait problème : en effet, on pourrait se demander si ce n'est pas forcément dans le je personnel que se dévoile le Cogito, étant donné que sans incarnation, il semble demeurer abstrait. Pourtant, il est clair que ce je n'est pas René Descartes, sans quoi nous ne pourrions faire avec lui l'expérience de la mise en doute radicale des choses. Et si l'on veut aller plus loin encore et reprendre l'argument de la folie qui a opposé si farouchement Derrida à Foucault, ce je pense, non individualisé, peut bien être celui du fou qui se prend pour quelqu'un d'autre, il n'empêche que le « je » pense quand même. Autrement dit je peux bien être abusé sur ma propre individualité, croire que je suis une cruche, ou un roi : le Malin Génie peut aussi s'y employer. Mais pour être ainsi trompé, il faut au moins que je pense. Et l'on retrouve l'intérêt de cette première formulation passive, si je suis trompé, c'est que je suis : même le fou pense<sup>910</sup>, et pour comprendre cela il faut faire une distinction entre

---

<sup>910</sup> Descartes, lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, A.T., IV, p. 574 : « (...) Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, **sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison** » Même les fous parlent et pensent. Or les fous sont mis au même rang que les enfants : Réponses aux quatrièmes Objections, A.T. IX, p. 177 : « ...de ce que la *faculté de penser est assoupie dans les enfants, et que dans les fous elle est non pas à la vérité éteinte, mais troublée*, il ne faut pas penser qu'elle soit tellement attachée aux organes corporels, qu'elle ne puisse être sans eux. Car, de ce que nous voyons souvent qu'elle est empêchée par ces organes, il ne s'ensuit aucunement qu'elle soit produite par eux ; et il n'est pas possible d'en donner aucune raison, tant légère qu'elle puisse être. » Lettre à Morus, 5 février 1649, traduction Pléiade, p. 1314 sq « Ce langage est en effet le seul signe certain d'une pensée latente dans le corps ; tous les hommes en usent, même ceux qui sont stupides ou privés d'esprit, ceux auxquels manquent la langue et les organes de la voix, mais aucune bête ne peut en user ; c'est pourquoi il est permis de prendre le langage pour la vraie différence entre les hommes et les bêtes. »

individualité, (sur laquelle il peut y avoir tromperie, erreur), et l'identité (abstraite, mais qui est une action permanente de pensée, une action qui se continue dans le temps, quels que soient ses contenus, incohérents, troubles, cette identité ne garantit pas l'individualité, mais cette identité suffit à décrire ce que Descartes nomme pensée). Ainsi, et contrairement à ce qu'établit Foucault, à savoir que la folie serait une condition d'impossibilité de la pensée, on pourrait à rebours montrer que la pensée caractérise aussi bien le fou que l'homme sain, sans pour autant garantir le principe d'individualité – ce qu'aujourd'hui et dans un sens plus psychologisant, nous appelons identité, ce qui cause de nombreux malentendus. Il y aurait donc deux niveaux de principe d'identité si l'on joue sur la polysémie du terme, un premier niveau abstrait bien qu'éprouvé, qui est le je pense comme condition de possibilité de toutes mes représentations, et un niveau d'incarnation, ou le je pense, dès lors qu'il admet des contenus, retombe dans une forme d'individualité et d'incarnation, qui ne le soustrait pour autant pas à la véracité et à l'universalité de la science. Le je pense au sens premier ressemblerait au *Ich denke* kantien : « Le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi. »<sup>911</sup> Le je qui accompagne mes représentations, ou le je pense du cogito atteignent un niveau d'abstraction et d'universalité telle qu'ils sont fondement. Mais ce serait verser dans une interprétation intellectualisante du cogito. Or nous avons vu au seuil de cette étude que le cogito cartésien acceptait une certaine épaisseur, dans la mesure même où il était éprouvé, ce qui ne peut être le cas du je kantien, condition de l'expérience et dès lors impossible objet de l'expérimentation. Il ne faut pas oublier en effet que si le fondement est trouvé par réduction, il est éprouvé par expérience, autrement dit, l'être rencontre la pensée en sa certitude, ou inversement, l'être est pensée et la pensée est être, et la jonction se fait par la conscience, ou se révèle par la conscience. Aussi ce je est-il d'une certaine manière incarné, éprouvé et vécu, c'est l'incarnation de l'être, tout à fait différente de l'incarnation de l'ego.

Comment en effet penser une abstraction totale et une expérience, sans supposer qu'il y a une incarnation ? De la pensée peut-elle être expérimentée sans je ? Ou le je n'est-il que le synonyme de pensée dès lors qu'il n'y a de pensée qu'à travers un je ? Mais alors ce je n'est-il pas déjà principe d'individuation, même si ce qu'il découvre c'est de l'être, et non pas son

---

<sup>911</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique des concepts, 2<sup>ème</sup> édition, §16

être singulier ? A moins de penser le je comme principe d'incarnation, aussi inapproprié que puisse sembler ce terme, principe d'incarnation au sens d'une individuation non personnalisée, non concrète. La pensée chez Descartes est incarnée par un je qui la révèle, sans que ce je soit celui d'une personne en particulier, car ce je est pensée, pensée en son être, mais également liberté infinie capable de néantiser l'être, et pensée non pas individuée, mais incarnée par un principe identifiant, qui est précisément le je.

Il n'y a pas de pensée sans sujet. Le sujet désigne ici la substance, non pas une substance obscure comme peut l'être la substance scolastique, mais une substance qui a le double privilège de manifester l'être de la pensée à travers un je, mais aussi sa limitation : la substance du je n'est pas *causa sui*, la preuve en est sa passivité essentielle ; ça pense en lui. Le fait même que ça pense en lui en garantit l'idée de substance, mais ce n'est que parce que le je est à même d'évacuer tout ce qui ne se réduit pas à « *ça qui pense en lui* », qu'il peut s'attester en tant que substance. Il n'est pas cause de soi, ce qui entraîne une limitation concomitante du sujet : il n'y a pas de doute qu'il est puisqu'il est à même de ressaisir ce qui est pensé en lui, et cette simple dualité manifeste l'épaisseur du sujet comme la structure temporelle du sujet. Car si le « *ça pense en lui* » n'est pas à proprement parler temporel, la ressaisie consciente de cette pensée inscrit, elle, une temporalité, et fait de cette substance pensante (qui échappe normalement à toute temporalité puisqu'elle est censée être pérenne et atemporelle) une substance temporelle, si tant est que cette expression puisse signifier quelque chose à travers l'oxymore.

Ainsi, cette substance, c'est précisément le je et non une substance infinie comme peut l'être la Nature chez Spinoza. C'est bien cela qui distingue les deux philosophies : l'une prend comme fondement la substance pensante qui ne se révèle qu'au cœur du solipsisme et de la réduction accomplie par un je, substance qui est je, mais non produite par je qui se découvre être pensant, du fait même qu'il pense : cette découverte le manifeste à la fois dans son activité qui lui permet de s'auto-attester, acte d'autonomie qui renvoie à la substance (se tenir par soi-même), mais dans le même geste, il se découvre dans sa passivité qui limite l'auto-attestation, introduisant une altérité au je en tant que conscience, cette altérité étant la pensée dont elle a à prendre conscience : cet écart est la condition de possibilité d'une temporalisation.

Spinoza part du tout comme substance, le je n'en est qu'un mode, et dès lors ne peut s'exclure du monde pour s'assurer. Il est individuation mais non principe d'identité. Descartes part du je comme substance qui se découvre en tant que telle, mais dans l'acte même de découverte il s'atteste dans sa finitude comme dans son activité essentielle, et se sépare du monde, en tant

qu'il ne peut émerger que par la mise entre parenthèse de ce dernier. Le temps n'est pas objectif, c'est la conscience en surgissant qui le transformera en durée propre, en durée individuée, en identité individuée. Si l'on considère que le cogito est fulgurance, instant en tant qu'il fait rupture dans la chaîne du doute, si l'on considère que la substance se caractérise par la permanence suspendue à la création continue, et en cela nie toute forme de temporalité subjective, c'est dans l'écart entre la substance telle qu'elle se découvre et le cogito qui se découvre en la découvrant, écart entre une forme de passivité et une activité qui permet de la ressaisir, que peut se penser le temps : car l'activité du je sera de *revenir* sur lui-même. Or l'idée même de *revenir*, suppose un décalage, qui même s'il est contemporain (je suis conscient de ma pensée en *même temps* que je la pense) dégage néanmoins une épaisseur qui exclut l'idée d'instant, et de temps discontinu.

La position de Guérout est ici tranchée mais doit être interrogée : le Cogito est un « concret » au sens où Descartes l'entend, c'est-à-dire un « complet ». « Complet » renvoie au caractère de la substance de se suffire à soi-même et de pouvoir être pensée clairement et distinctement séparément de toute autre chose. Pour Guérout, « il n'y a pas d'autre moi concret pour Descartes que le moi substantiellement uni au corps. Or le Cogito, c'est le moi conçu sans le corps ; ce moi ne peut être qu'intelligence pure. Et l'intelligence pure est la même pour tous. »<sup>912</sup> En cela il s'oppose à Laporte, qui dans une note de son ouvrage, *le rationalisme de Descartes*<sup>913</sup>, revient sur la position de Guérout, exprimée dans *Descartes au Congrès Descartes*, in *Revue de Métaphysique* 1937<sup>914</sup>. Pour Laporte, il y a dans le Cogito un rapport d'abstrait au concret entre *cogito* et *sum*. Le *Cogito ergo sum* est selon lui un processus d'*explicitation*, qui dégage par un effort d'attention une distinction *modale* ou *mentale*, c'est-à-dire un rapport de l'abstrait au concret, entre ma pensée et mon être pensant. L'explicite et l'implicite renvoient dans le langage scolastique au clair et au confus. *Implicite* signifie *confuse*, *explicite*, *distincte*. Revenons en amont pour comprendre ce qu'abstraction signifie, et corrélativement ce qu'il en est du concret. Descartes, « pour établir la distinction réelle » demande une « connaissance complète » des choses distinguées : or cela ne signifie pas une « connaissance entièrement parfaite, de laquelle personne ne peut jamais être assuré, si Dieu même ne la lui révèle »<sup>915</sup>. Autrement dit, notre connaissance doit être « complète » dans le sens de « parfaite jusqu'à ce point » seulement que nous concevions son objet « comme une

<sup>912</sup> Guérout, Descartes, l'ordre des raisons, I, p. 55, note 9

<sup>913</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, note 4 p. 97

<sup>914</sup> *Descartes au Congrès Descartes*, *Revue de Métaphysique*, 1937, p. 116-118

<sup>915</sup> *Réponses aux 4èmes Objections*, A.T., IX, p. 171 et sq.

chose complète »<sup>916</sup> Or une chose complète est une chose qui n'a besoin que d'elle-même pour être conçue. On l'appelle aussi une chose *concrète*. La « distinction réelle » porte donc sur des « concrets », d'où il résulte que toute distinction qui n'est pas réelle – que ce soit la *distinction formelle* ou *modale*, ou encore la *distinction de raison*, porte sur des *abstrait*s, ou procède *per abstractionem intellectus*<sup>917</sup>. L'abstraction est une opération de l'âme consistant en un « détournement » de l'attention, pour reprendre l'expression de Laporte : « Ainsi, lorsque je considère une figure sans penser à la substance ni à l'extension dont elle est figure, écrit Descartes, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point tiré cette idée que j'ai de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que j'aie aussi en moi, à qui elle soit tellement jointe que, bien qu'on puisse penser à l'une sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre lorsqu'on pense à toutes les deux. »<sup>918</sup> De sorte que nous ne pouvons « manquer à reconnaître si, lorsque nous concevons une chose sans une autre, cela se fait seulement par une abstraction de notre esprit, ou bien à cause que ces choses sont véritablement diverses. »<sup>919</sup> Le mouvement même de l'attention, limitée en ce qu'elle ne peut saisir qu'une chose après l'autre, doit être garantie par une permanence de l'esprit : l'attention est un acte qui se concentre sur une pensée, sans pour autant que les autres pensées disparaissent. Là encore, nous retrouvons cette double structure de la pensée qui peut se *dédoubler* en attention, et en passivité comme ce qui est visé par l'attention, tandis que ce qui n'est pas visé demeure malgré tout. C'est ce que Descartes appelle « en puissance »<sup>920</sup> dans les *Réponses aux quatrièmes objections*, distinguant la connaissance actuelle des actes de notre esprit, et les facultés qui sont en puissance. Et ce « en puissance » doit être mis en relation avec l'attention qui rend actuelles ces facultés, dès lors qu'elles s'exercent.

Dire que deux choses ne sont pas réellement distinctes, c'est dire qu'on ne peut les concevoir indépendamment l'une de l'autre (si ce n'est « par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement »), ce qui nous donne un critère de ce qu'il en est de la liaison nécessaire : « en tout ce qui n'est séparé que par abstraction d'esprit, on y remarque

---

<sup>916</sup> *Ibid.*

<sup>917</sup> *Réponses aux Ières Objections ; et Réponses aux 4èmes Objections* : « par une abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement ».

<sup>918</sup> *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1641, A.T., t. III, p. 475

<sup>919</sup> *Lettre à l'abbé de Launay*, 22 juillet 1641, A.T., t. III, p. 420-421

<sup>920</sup> A.T., IX, p. 190



nécessairement de la conjonction et de l'union »<sup>921</sup>. Or dans le Cogito, le *ergo* du *Discours* marque une « liaison nécessaire »<sup>922</sup> Cette liaison nécessaire est une « impression ressentie par la conscience »<sup>923</sup> L'esprit « sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe »<sup>924</sup> Descartes transforme aussitôt cette formule en « Tout ce qui pense est », qui peut être *a posteriori* établie en majeure du syllogisme dont la conclusion serait « Je pense donc je suis », mais on sait que le syllogisme ne ferait qu'arranger dans un autre ordre ce qui a été expérimenté auparavant. Par conséquent, le fait que pour penser il faut être est tiré d'une liaison nécessaire première, celle du cogito, instantanée, est donc implicitement contenu dans le Cogito. Je ne peux faire autrement que penser et expérimenter ensemble penser et être, sinon en « détournant » mon attention<sup>925</sup> et en « restreignant » ma conception<sup>926</sup>, autrement dit, en procédant à l'abstraction. Le *Cogito ergo sum* est donc bien un processus d'*explicitation*, qui dégage, pour reprendre les mots de Laporte, « par un effort d'attention – *id tantum attendo* - une distinction *modale* ou *mentale*, c'est-à-dire un rapport de l'abstrait au concret, entre ma pensée et mon être pensant, dont elle est inséparable »<sup>927</sup>. On en revient à notre point de départ. Laporte remet en question l'interprétation de Guérault lors du même congrès, et qu'il cite intégralement : « le moi étant substance et la pensée accident, on doit pouvoir caractériser le rapport du moi et de la pensée de cette façon non réciproque : moi peut être sans pensée, mais pensée ne peut être sans moi, tout de même que je dis : l'étendue peut

<sup>921</sup> *Lettre à l'abbé de Launay*, 22 juillet 1641, A.T., t. III, p. 420-421 ; et *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642, A.T., t. III, p. 475 : « je vois clairement que l'idée de la figure est ainsi jointe à celle de l'extension et de la substance, vu qu'il est impossible que je conçoive une figure en niant qu'elle ait une extension, ni une extension en niant qu'elle soit l'extension d'une substance ».

<sup>922</sup> sur la liaison nécessaire, cf. *Regulae*, Règle 12, A.T., t. X, p. 421 : « La liaison de deux natures simples est nécessaire lorsque l'une est impliquée confusément dans la conception de l'autre, de telle sorte que nous ne pouvons concevoir aucune d'elles distinctement si nous les jugeons séparées l'une de l'autre. »

<sup>923</sup> Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, note 1, p. 94

<sup>924</sup> *Réponses aux 2<sup>ndes</sup> Objections*, ou encore dans la *Recherche de la vérité*, A.T., t. X, p. 524 : voilà ce qui est enseigné à chacun « par sa propre expérience, et par cette conscience ou par ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui lorsqu'il se livre à un examen quelconque. »

<sup>925</sup> *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642, A.T., t. III, p. 475 : « *per abstractionem intellectus*, c'est-à-dire en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris dans cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie »

<sup>926</sup> *Réponse aux 1<sup>ères</sup> Objections* : « Encore que je puisse concevoir un triangle en restreignant tellement ma pensée que je ne conçoive en aucune façon que ses trois angles sont égaux à deux droits, je ne puis pas néanmoins nier cela de lui par une claire et distincte opération, et en entendant nettement ce que je dis. »

<sup>927</sup> Laporte, *op. cit.* p. 97

être sans mouvement ni figure, mais le mouvement et la figure ne peuvent être sans l'étendue. Or, une telle formule n'est pas cartésienne, car elle supposerait que le moi, par où se complète la pensée, n'est pas essentiellement la pensée, pas plus que l'étendue n'est essentiellement le mouvement et la figure... Elle supposerait en outre, que la pensée en elle-même n'est pas véritablement substance, puisqu'elle est incomplète... Or, Descartes pose expressément que la pensée est *res completa* parmi les choses créées »<sup>928</sup>. Laporte oppose quelques rectifications : d'abord il n'est pas question d'opposer *pensée* et *moi* dans le Cogito cartésien, comme on opposerait une attribut *impersonnel* à un sujet personnel. Descartes a écrit *Cogito* et non *cogitatur*. Par ailleurs, dans les *Réponses aux 3èmes Objections, Réponse à l'Objection 2*, Descartes précise que le mot *pensée* signifie tantôt la chose pensante, tantôt la faculté ou l'action de cette chose : ce qui d'une part introduit la temporalité, d'autre part permet de penser la continuité de la pensée sans l'opposer à son actualité. C'est selon Laporte au premier sens qu'elle peut être qualifiée de *res completa*. Ce qui est confirmé dans les *Réponses aux 4èmes Objections* où Descartes désigne comme *res completa* non pas la pensée mais « l'esprit », c'est-à-dire la « chose pensante ». Mais là où réside l'erreur la plus grave selon lui, est de confondre sous le nom d'*accident* le *mode* avec l'*attribut principal*. Le mouvement est un mode de l'étendue, l'étendue est l'attribut principal du corps : l'étendue peut être sans mouvement, mais elle ne peut être sans corps, et inversement, le corps ne peut être sans étendue – il y a là un rapport de réciprocité : raison pour laquelle il n'y a entre eux qu'une distinction de raison, et non une distinction modale : c'est la même distinction de raison qui peut séparer mon âme de ma pensée.<sup>929</sup> La lettre à Arnauld du 4 juin 1638 vient clarifier cette distinction entre un attribut principal comme la pensée (qui est l'« essence » ou la « nature » de l'âme), et les attributs accidentels ou modes<sup>930</sup>. La pensée peut être appelée mode à condition d'entendre mode au sens très général du terme, ou manière d'être, ce qui permet d'interpréter sans contradiction la phrase de Descartes issue des *Réponses aux 3ème Objections, Objection 3* : « Je ne nie pas que moi qui pense sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode. » L'abstraction modale s'opère *per abstractionem intellectus*<sup>931</sup> : le rapport entre moi pensant et ma pensée dégagé par le *Cogito*, est bien un rapport d'*abstrait* au *concret*. Il y a un rapport d'implication qui a donc besoin de temps pour devenir explicite, de même que l'idée d'imperfection est contenue dans la conscience, mais a

<sup>928</sup> Guérout, *Descartes au Congrès Descartes*, Revue de Métaphysique, 1937, p. 116-117

<sup>929</sup> Cf. *Principes*, I, 62, 63 et 64 ; I, 56

<sup>930</sup> A.T., t. V, p. 193

<sup>931</sup> *Réponses aux 1ères Objections*

besoin que l'attention se porte sur elle pour devenir explicite. Si l'attention ressemble ici à un zoom qui fait émerger de l'invisible le visible, ou du confus le clair, elle ne peut se faire que dans un mouvement dans le temps. L'implication de la pensée dans l'être est aussi logique, même si cette implication est seconde et découle de l'implication essentielle – c'est même elle qui va fonder l'implication logique et la liaison nécessaire qui participe de l'évidence mathématique. On a là un temps subjectif, restreindre l'attention sur la pensée en train de se faire, y dégager le Moi, et un temps objectif d'implication, au sens du lien entre deux idées, que fonde le Cogito. De la même manière, même si c'est sur un autre plan, le *Sum ergo Deus est*, traduit un rapport de l'abstrait au concret. Toujours est-il que l'intelligence pure ne peut être distinguée du moi que par la raison, abstraction *per intellectu* à partir d'un concret.

Ainsi donc, si pour Guérault, le fait que le Cogito trouve dans son caractère de *nature absolument simple et dernière* la justification de la certitude que nous sommes contraints de lui accorder, prouve que la réalité qu'il enveloppe n'est pas celle de mon moi concret, mais du moi pensant en général, nous pouvons demander ce qu'est un moi pensant en général ? Le moi concret, sera pour Descartes et selon Guérault l'union de l'âme et du corps, pour autant, ce n'est pas la pensée qui se prouve dans le Cogito, mais l'être de *ma* pensée. Encore une fois, on ne peut concevoir la pensée sans *l'incarnation* de cette pensée, sans un support subjectif : il n'y a pas de pensée en général, il y a un moi qui pense. Et ce moi général demeure un moi en tant que principe d'identité, qui permettra non seulement de fonder les sciences et leur apodicticité, mais encore le retour sur soi qu'opère le je, après avoir mis entre parenthèse tout ce qui constituait précisément son moi personnel. Il n'empêche, le je une fois possédée la conscience de soi, porte un regard différent sur le parcours naturel, dont le sens change de ce fait : et c'est bien parce qu'il y a un parcours naturel que le je ou la pensée en général va pouvoir comprendre les erreurs, essentiellement liées à l'union entre l'âme et le corps et à la prérogative naturelle de l'imagination sur la connaissance. Et si la réalité singulière du Cogito, ce qu'atteste Guérault, n'est en réalité selon lui qu'un abstrait, « puisque son auto-suffisance est attestée par son aptitude à être conçu clairement et distinctement *dans son entier (totum)* à part de tout le reste, et à être posé comme dernier résidu d'un processus d'élimination »<sup>932</sup>, le concret véritable, la substance complète, à savoir l'union de l'âme et du corps, ne pourra être déduit qu'une fois l'existence de Dieu prouvée, c'est-à-dire *a posteriori* dans l'ordre des raisons – ce qui engage d'ailleurs l'immense difficulté à penser cette « union », et le terme même d'union consacre cet *a posteriori* logique. Autrement dit, si Dieu

---

<sup>932</sup> Guérault, *op. cit.* p. 55

n'existait pas, la substance pensante n'en existerait pas moins, nous serions peut-être tous fous, peut-être enfermés dans un solipsisme insurmontable, mais nous penserions. Peut-être est-ce d'ailleurs là une hypothèse très fertile. L'incarnation de l'esprit n'a pas besoin du corps, même si la terminologie prête à confusion – et pourtant, on pourrait attribuer plusieurs degrés à cette incarnation, ou plusieurs qualités : l'incarnation au sens où l'esprit est le mien, et se déploie dans une temporalité qui en garantit l'identité, l'incarnation au sens où l'esprit est le mien en tant que René Descartes qui fut élève au collège La Flèche et qui a aimé les petites filles louches. Mais si Guérout a raison d'affirmer que seule l'union de l'âme et du corps est un concret – au sens essentiel, mais aussi après retour au réalisme cautionné par la véracité divine – il n'en reste pas moins que s'il y a union et donc substance, elle se fait entre deux substances dont on ne peut affirmer aussi péremptoirement qu'elles ne sont substances qu'à titre épistémologique, sans quoi ces deux substances, et principalement la pensée, ne seraient connues qu'en tant que substance au terme d'une abstraction (terminaison de la chaîne du doute, après avoir fait abstraction de tout le reste, j'atteins ce point de certitude et de simplicité, qui est aussi ce qu'il y a de plus universel et de plus réel), sans qu'on puisse connaître la substance qu'elle est (car en ce sens, elle n'est pas un complet, puisqu'elle serait abstraite de la seule substance concrète qui est l'union de l'âme et du corps). Autrement dit, il n'y aurait qu'une substance concrète ; et cependant, je ne peux avoir accès à cette substance concrète, qu'en tant qu'elle est fondée sur la substance qui en est abstraite mais que je connais en premier, celle de la pensée. Guérout écrit, pour expliciter cette distinction, et en tirer une conséquence ou un écueil : « cet être simple et réel, abstrait et universel, je le trouve, en fait, dans un moi complexe concret (au sens usuel), individuel, etc. il est fatal que je le confonde avec celui-ci sitôt que je perds de vue l'enchaînement des raisons. »<sup>933</sup> Or cette distinction n'est pas claire. Le je pense n'est pas le moi, René Descartes, et pourtant, il y a bien un je, sauf que ce je n'est pas un je individuel, car tout le monde peut arriver à cette conclusion, je pense donc je suis, ou je suis, j'existe, indépendamment de son existence individuelle et *concrète*, ici encore au sens usuel du terme. Pour autant, ce je universel ne se découvre qu'au sein d'une singularité, on touche là l'essence même de l'art, de l'écriture : la rencontre de l'universel et du singulier. C'est cette conjonction que découvre Descartes. Je suis porteur d'universel, mais l'universel est toujours déjà incarné. C'est bien en effet « l'existence de mon moi pur, qui n'a rien de commun avec celle du moi individuel, personnel, dit « concret »,

---

<sup>933</sup> Guérout, *op. cit.* p. 58

lequel n'est saisi que de façon empirique et non par intuition purement individuelle. »<sup>934</sup>, mais que serait ce moi pur sans mémoire, sans ressaisie de tout le processus d'abstraction ou de réduction ? La fulgurance fonde peut-être la mémoire, mais la mémoire fut l'outil d'accès à la fulgurance, et au cœur même de cette fulgurance, si je peux l'inscrire dans le temps comme une vérité toujours actuelle, c'est qu'il existe aussi une mémoire pure, ou une essence temporelle du je pense, comme condition d'accès à la substance. Car un moi pur n'est substance que s'il subsiste dans le temps. Et dès lors que l'intelligence pure ne peut qu'être incarnée par un moi pur, c'est qu'elle n'échappe pas à la temporalité pure. Toujours est-il qu'on accède bien à une nature générale, comme le confirme Descartes à Silhon dans une lettre de mars 1637 : « « En s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire et, si j'ose ainsi parler, intuitive de la *nature intellectuelle en général*, l'idée de laquelle, considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et, limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine. »<sup>935</sup> Et si c'est bien ce moi commun à tous les hommes qui fonde l'humanité dans sa différence avec les animaux<sup>936</sup>, la question que nous avons posée à l'endroit des enfants et des nourrissons revient dans toute son acuité : le moi pur peut-il fonder l'humanité du fou comme de l'enfant, bien que ni l'un ni l'autre n'accède à sa conscience ? En quoi le nourrisson est-il un homme, dès lors qu'il demeure inconscient du moi pur qui le ferait appartenir à l'espèce humaine, et qui fonde la possibilité qu'il a d'accéder au vrai, même si la possibilité demeure en latence ? Et si le fou peut bien dire je suis j'existe, qu'en est-il de l'enfant qui ne parle pas encore ?

Qu'est-ce qu'un homme sans conscience qu'il est un homme ? De même qu'un mathématicien n'est pas un véritable mathématicien s'il ne croit pas en Dieu, un homme qui n'a pas conscience qu'il est homme, ou qui n'a pas accès à la réflexivité est-il un homme ? Or la conscience de soi n'advient que par epoché, c'est-à-dire au sein de la conscience du monde, toujours première. Il faut donc avoir vécu pour être homme, il faut appartenir au monde pour

---

<sup>934</sup> *Ibid.* p.58-59

<sup>935</sup> *Lettre à Silhon*, mars 1637, I, p. 353, 1, 20-25

<sup>936</sup> *Discours de la méthode*, Ière partie, VI, p. 2-3 : « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun ; même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample ou aussi présente que quelques autres. Et je ne sache point de qualités que celles-ci qui servent à la perfection de l'esprit ; car, pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce. »

s'en abstraire. Puis-je être mathématicien sans d'abord avoir vécu, sans d'abord être un homme ? Et si parce que nous avons été enfants avant que d'être hommes, nous nous fourvoyons dans les sciences, c'est parallèlement parce que nous avons été enfants avant que d'être hommes qu'au lieu d'être seulement des mathématiciens, nous sommes des hommes conscients de nous-mêmes, et dès lors conscients que notre esprit est au fondement des sciences. Le processus de fondation est un processus de vie, il atteint le moi général qui ne contient pas en lui le principe de distinction entre les « moi » individuels, mais seuls les « moi » individuels peuvent accéder au moi général.

C'est donc entre ces deux positions, celle de Guérault et celle de Laporte que nous nous situons : intelligence pure, certes, et la même pour tous, mais inévitablement portée par un sujet. Qu'est-ce sinon, qu'une intelligence sans sujet, à moins de retomber dans la philosophie spinoziste ? Or une intelligence portée par un sujet n'est pas une intelligence personnelle, mais une intelligence incarnée au sens où nous l'avons définie. C'est bien parce que *je* pense que je sais que *je* suis, ce qui ne préjuge en rien de *ce* que je suis car il est fort possible que je ne connaisse pas tout de la substance pensante, ni de *qui* je suis, ce qui engage l'union substantielle et l'incarnation dans la vie individuelle ; ce qui n'altère en rien mes idées mathématiques, mais leur vérité ne tient qu'en *mon* évidence – évidence non pas personnelle, mais qui par définition ne peut être portée et éprouvée que par un je. Il y a rencontre entre le principe d'identité, le je, et la pensée qui demeurerait abstraite si elle n'était pas vécue, éprouvée, consciente – et qui de fait est *abstraite* au sens où elle ne se peut concevoir seule que par une distinction de raison.

### **B.3. Du temps à la conscience de la durée.**

Revenons alors à l'idée de durée. Descartes note que l'idée de la durée ne nous vient pas de la considération du mouvement des choses corporelles mais de la succession de nos idées dans notre esprit.<sup>937</sup>

---

<sup>937</sup> Sur la durée, Laporte, p. 120-121, et la note 6 : cf. III<sup>e</sup> Méditation ; cf. lettre à Arnauld, juin 1648, A.T., t. V, p. 222, cf. Principes, I, 57.

Comment l'idée de durée peut-elle venir de la succession de nos idées dans notre esprit si la création continue explique cette succession ? Car il semble bien que j'éprouve cette durée avant de prouver l'existence de Dieu, de la même manière que je sais que je suis, avant de savoir qu'Il est. C'est bien que la conscience, en tant qu'elle ressaisit cette succession apporte quelque chose en plus que le simple constat d'une continuité dans laquelle elle n'aurait aucune part. Autrement dit, on pourrait faire l'hypothèse que la conscience de la durée, bien que finie, produit cette durée qui n'est pas dans la succession des instants – dont on a vu avec Beyssade qu'elle n'était de toute façon pas discontinue, bien que divisible aux yeux du mathématicien. Il n'y a pas de passage entre la succession des instants et la conscience de la durée : c'est donc bien que cette conscience de la durée est première, originaire, et même dans son implicite, elle est la condition de possibilité de la pensée, voire, elle est la pensée elle-même. Il en va de même pour le cogito qui demeure valide même face au Dieu trompeur : que la création continue valide ma conscience du temps (et en réalité elle valide l'éternité des vérités), elle ne la crée pas. La conscience de ma durée est indépendante de la création continue.

De la même manière, je ne peux passer de l'idée de fini à celle d'infini, car c'est celle de fini qui est négative, et qui par conséquent a moins de réalité que l'idée d'infini, et ne se conçoit que par une limitation de l'infini (« afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de la notion générale de l'être »), puisque l'être c'est justement l'infini.<sup>938</sup> Or c'est toujours l'idée positive qui est première : il en va de même avec la durée, si c'est une idée de la succession, elle ne peut venir de chaque « instant », ni de l'addition des instants, puisqu'il s'agit là d'une synthèse qui n'a déjà rien à voir avec chaque instant dont elle est une synthèse : or l'esprit n'est pas l'acte synthétique de Kant, par conséquent, cette synthèse est première et non acte de production. On peut donc en conclure que l'idée positive du temps, de la durée, est première par rapport aux « instants », voire aux instants/moments et à leur succession qui en est la limitation. Certes, la durée n'est pas infinie, mais elle est première, on peut retrancher d'elle des moments, mais on ne peut en les synthétisant donner lieu à de la durée : elle n'est pas un résultat (sauf à vouloir inscrire une chronologie exacte qui serait une recherche *a posteriori* d'historien, voire d'historien de soi-même). Il y a solution de continuité entre les deux, la durée ne peut qu'être première et positive, en tant qu'elle s'identifie à l'être du je, en tant qu'elle est identique à l'esprit, qui la fonde sur l'instant certes (le cogito) : mais si le cogito échappe à la chaîne des raisons pour découvrir l'être – son être –

---

<sup>938</sup> Lettre à Clerselier, 23 avril 1649, A.T., t. V., p. 356, et Entretien avec Burman, A.T., t. V, p. 153, voir encore Lettre à Silhon, mars 1637, AT, t. 1, p. 353

qui n'est donc plus de l'ordre des raisons, c'est bien parce qu'il pense en acte qu'il peut s'apercevoir qu'il pense : autrement dit ce qu'on peut appeler instant dans la mesure où il échappe à la chaîne, repose en réalité sur une dualité entre la pensée en acte et la pensée qui se pense, dualité qui nécessite l'épaisseur d'une temporalité, même si cette dualité peut être dite contemporaine. Car pour savoir que je pense, il faut que je pense, or la pensée s'installe dans une épaisseur temporelle, comme le montre toute la démarche du doute : il y a de la différence entre penser toujours et avoir toujours conscience que je pense : et néanmoins cette conscience de ma pensée ne peut aller sans une pensée qui pense toujours ; au contraire de la pensée directe qui pense sans que la conscience soit encore à même d'y revenir : alors certes, on peut dire d'une certaine manière que dès que je pense, ma pensée s'accompagne d'une claire conscience de son actualité, et néanmoins que cette conscience s'affaisse dès lors que mon attention se porte sur autre chose, ou que ma pensée est trop infusée dans le corps comme c'est le cas pour le nourrisson... Dans cette inadéquation entre le *je pense toujours* et *je n'ai pas toujours conscience de ma pensée puisqu'il peut exister une pensée directe*, vient s'inscrire l'idée de durée que ne contient pas en elle-même le *je pense toujours* : encore une fois il y a une différence entre *je pense toujours* et *j'ai conscience que je pense toujours* (sans avoir forcément conscience de *ce* que je pense), car cette conscience double ma pensée immanente et contemporaine de moi, de l'idée de durée. Or cette conscience, en se retournant sur ses pensées, manifeste leur épaisseur temporelle, mais encore, en éclairant certaines et en les réinstallant dans une trame, crée une temporalité qui lui est propre et qui ne relève pas du temps naturel.

Nous avons vu par ailleurs que cet « instant » du cogito se temporalisait dans la mesure où même Dieu ne peut faire que je n'ai pas été si je sais que je suis. Par conséquent, la possibilité même du cogito engage la temporalité de la pensée en tant qu'elle est en acte dans une forme de permanence, et que la conscience de cet acte permanent contient simultanément la conscience de la durée, puisqu'elle permet de revenir sur ce que j'ai précédemment pensé : la conscience de la durée ne se réduit pas à la durée. Penser en continu n'équivaut pas à savoir que je pense et à ressaisir mes pensées passées. Plus encore, dès que penser signifie analyser, cela nécessite un déploiement dans le temps et une permanence de la pensée à analyser. Enfin, que Dieu me crée en continu, ne rend pas compte de la conscience de ma durée : certes Dieu crée tout, mais ne peut-on conférer à la conscience un privilège, ne serait-ce que dans le fait qu'elle est à même de se détacher du plein de l'être pour instiller la fiction du malin génie et se dégager de son seul statut de création ? Et le cogito lui-même, est-il créé par Dieu ? Si Dieu créait en continu, comment rendre compte du surgissement du cogito hors de la chaîne des



raisons, comme solution de continuité, et précisément comme irruption du discontinu ? Nous savons que l'ordre des raisons ne se réduit pas à l'ordre de l'être, que ces deux ordres restent en quelques sortes irréductibles : il en va ainsi du temps et de sa conscience. Si le temps objectif peut être défini comme création continue, le temps subjectif en tant que déploiement de l'être de ma pensée, qui elle-même est capable d'atteindre du discontinu, autrement dit d'interrompre ce déploiement pour fonder le déploiement, est irréductible à toute forme de création continue. Car parler de création continue, c'est mettre de côté l'idée de durée : or la conscience de ma durée ne peut être mise de côté, ni remplacée par sa traduction ontologique (la création continue).

Lorsque j'ai conscience de ma durée en revenant sur le chemin déjà parcouru par l'esprit et en assimilant les réflexions métaphysiques faites à mesure, je n'ai pas conscience d'une création continue. Certes l'esprit ne produit pas la durée (et c'est en cela que la théorie de la création continue fait sens), mais son *expérience* de la durée produit *l'idée* de durée. Seule la conscience produit la durée en tant qu'idée puisqu'elle n'existe nulle part ailleurs, ni dans le monde, qui est soumis à la création continue, ni dans la substance pensante, en tant qu'elle est soumise à cette même continuité impulsée par Dieu, ni même en Dieu puisqu'il est éternel, soustrait à toute forme de temporalité ; mais la conscience qu'il en a comme durée est de son seul fait : l'esprit sans la produire, est cette durée qui se sait.

On peut alors dire la même chose de la durée que ce que Laporte écrit de l'infini, commentant le texte cartésien : « la notion de durée est donc une notion *primitive* ; bien mieux, elle est la plus primitive de toutes les notions, puisqu'elle 'précède', non pas 'explicitement' sans doute, mais 'implicitement', celle que nous avons d'un être fini quelconque (d'un instant), y compris le nôtre. Aussi est-ce grande illusion de croire que nous puissions arriver à l'idée de durée par recul progressif des limites du temps observé en nous »<sup>939</sup> Et de même que c'est l'idée de Dieu, non l'être divin qui me donne la conscience de ma liberté, de même ce n'est pas l'être divin qui me donne l'idée de ma durée, laquelle n'existe pas en tant que telle : en effet, la durée n'est que l'idée de moi-même, elle équivaut à la conscience de moi, implicite comme est implicite l'idée de l'infini, comme est implicite l'idée de ma liberté avant que j'en ai une pleine conscience. La liberté n'existe pas dans la réalité du monde, elle est mon esprit : la durée n'existe pas dans la réalité du monde, du moins est-elle suspendue à la création continue de Dieu, mais elle est une idée de ma conscience, autrement dit, elle est elle aussi mon esprit. Et l'idée de soi, en tant que substance qui perdure dans le temps, c'est cette idée

---

<sup>939</sup> Laporte, *op. cit.* p. 121-122

de durée, qui se confond avec la conscience de soi qui accompagne toutes mes représentations. Elle n'a d'autre réalité que cette conscience. Elle participe donc de mon être, en tant que je suis un être conscient, pensant, et non point en tant que je suis un corps, le temps essentiel de mon esprit qui se ressaisit en lui est bien l'être de l'esprit, il y a de la performativité dans cette idée de la durée qui n'est ni en Dieu ni dans le monde, mais qui se confond avec la conscience que j'ai de moi-même. Raison pour laquelle seule la Méditation peut atteindre l'être : c'est le je qui médite, et non l'entendement qui pense, et le je méditant, c'est l'esprit sujet qui se déploie en son être tout en dialectisant avec sa temporalité naturelle, et qui ne peut le faire que du fait d'une durée dont il a l'implicite conscience, et qui s'explicité essentiellement dans les six Méditations. Ce n'est pas un hasard si Descartes fait de la philosophie à la première personne, on en connaît les implications, mais celle-ci est sans doute la principale : je me déploie dans ma durée propre, j'atteins ma durée essentielle en me débarrassant d'une temporalité que je subis, j'atteins la conscience de moi en tant que je suis un être temporel, à deux titres, temporel puisque je vis, temporel puisque j'existe. La conscience naturelle de ma durée n'est pas la même que la conscience essentielle de mon être en tant que durée. Ainsi, j'ai une conscience naturelle avec laquelle je vis, et qui s'appelle la mémoire, mais une mémoire passive : c'est à l'aide de cette mémoire que je cherche la vérité, en me remémorant mon parcours pour en faire surgir un point fixe, quitte à mettre en doute ce parcours, et donc à mettre en doute le temps, mais un temps que j'ai mis en doute d'abord grâce au temps lui-même et à cette mémoire naturelle, puisqu'il m'a fallu comparer différents états successifs pour voir qu'aucun ne contenait en lui-même le critère de sa vérité, puis grâce à une fiction métaphysique, mettant en œuvre ma liberté absolue, qui me fait déréaliser non seulement le monde, mais encore les notions communes de mon esprit, j'ai pu atteindre un autre stade du doute : à ce stade là, la mémoire naturelle n'est plus d'aucun secours, ne seconde plus la méthode, mais c'est alors que je vais découvrir ce point fixe, lequel est valide dans son instantanéité. Comment passer de l'instant à la durée ? Je le fais naturellement en inspectant ce qu'il en est de mon esprit, et en découvrant en lui cette durée. Mais cette durée découverte le précédait sans quoi il n'aurait pu mener cette inspection. La durée n'est pas dans l'instant du cogito, mais elle se redéploie ou s'explicité dès lors que je passe du cogito à la chose qui pense. L'« instant »<sup>940</sup> du cogito fonde la durée, mais la durée précède l'instant. Et cette durée, n'étant pas la durée naturelle qui m'a permis de cheminer jusqu'au doute, se révèle autre en tant qu'elle est la matière même de la méditation qui se déroule sur plusieurs

---

<sup>940</sup> En tant qu'il échappe à la chaîne des raisons, dans la mesure où il n'est point une raison.

jours, au même titre que l'idée d'infini se découvre ou s'explicité une fois que j'inspecte mon esprit, au même titre que ma liberté se révèle en pleine clarté alors qu'elle était présente dès le départ. Mais une liberté consciente n'est pas une liberté qui s'ignore, de même qu'une durée consciente n'a pas la même valeur ontologique qu'une durée naturelle, laquelle peut en effet se réduire à une création continue – ce qui n'est pas le cas de la durée essentielle de mon esprit, en tant qu'elle se manifeste comme telle, qui donne sens en retour à la durée naturelle. La mémoire essentielle fonde donc la mémoire naturelle, et lui donne sens *a posteriori* : elle est condition de possibilité du récit, en ce que le temps naturel se ressaisit à l'aune d'une conscience, et de se fait peut se *scénariser*, se raconter, voire se fictionner : la liberté de l'esprit se mesure aussi à cela, dans la possibilité qu'il a de re-temporaliser le temps naturel, et de lui conférer un sens qui ne soit pas celui de la simple linéarité, à travers une certaine forme de fictionalisation dans la mesure même où le récit qui ressaisit ce temps naturel le réaménage aussi, et l'éloigne de sa réalité matérielle, concrète, engoncée dans le temps du monde, dans le temps de l'enfance, dans les aléas de la recherche du vrai. Si les *Méditations* ne peuvent s'écrire qu'au présent, mais un présent qui s'étend sur six jours et qui maintient dans une tension les méditations précédentes, le *Discours* ne peut que s'écrire au passé en tant que le récit écrit une fois le cogito découvert, travaille sur la matière même du temps naturel, mais en l'inscrivant dans une trame assujettie à une recherche qui a trouvé son objet. Aussi Descartes a-t-il raison de parler de fable, car il y a bien de la fiction dans ce récit, et ce récit est fiction dans la mesure même où c'est l'esprit conscient de lui-même, qui seul peut se raconter, et dessiner le chemin. Et peut-il y avoir récit sans fiction ?

La question est pour l'instant de voir que l'idée de durée ne peut être en Dieu : en effet dans le sens d'une durée bergsonienne, c'est-à-dire d'une durée intérieure et indécomposable, et d'une possible ressaisie de cette durée avant décomposition artificielle, il semble que la durée ne soit que création extérieure de Dieu, dont la perfection réclame l'éternité, et que la création continue est précisément la négation de la durée. La durée serait-elle la marque de l'homme ? L'éternité étant du côté de Dieu. La permanence de Dieu ne se calcule pas en durée, quand le temps propre de l'homme est durée, et quand son esprit se révèle dans sa finitude mais aussi dans son pouvoir propre, et dans sa dualité d'un je qui s'inspecte lui-même, sujet/objet, en tant que durée : seule la durée fait que l'esprit peut devenir objet pour lui-même ; la durée, c'est la « matière » de l'esprit, mais elle n'est durée que du fait de la conscience qu'il en a. Autrement dit, il n'y a pas une durée essentielle qui échapperait à l'homme et une révélation qui lui ferait découvrir sa durée, la durée est à la fois active et

passive, elle est l'essence même de l'esprit en tant qu'il se sait et qu'il est à la fois, qu'il se sait être une chose pensante, et qu'il est ou qu'il continue d'être. Il n'y a de durée que pour l'esprit. C'est bien le propre de l'homme. Mais alors ce sujet prend quelque épaisseur : tout à la fois mémoire active et mémoire passive, acte permanent et néanmoins substance, volonté, entendement, mais aussi durée. La durée n'est pas une image dégradée de l'éternité, elle est la conscience de soi, non pas la conscience de penser et d'être, mais la conscience d'être quelque chose, c'est-à-dire quelque chose qui dure dans le temps, qui se perpétue (quel que soit son moyen de perpétuation, que son moteur soit externe – ce qui est le cas, ou interne), un je, qui n'est pas seulement un je pense, mais un je qui dure, et dans cette durée, du fait de cette durée, l'esprit se pensant, l'esprit acte, est aussi l'esprit pensé ; cette passivité se retrouve dans la temporalité naturelle, l'homme agit, grandit et vit, l'homme se sédimente, garde en lui ce qu'il a vécu et qui l'a transformé, s'épaissit. Mais dans les deux cas, la durée est l'être du point de vue de l'homme, c'est-à-dire ce qui dure, ce qui demeure et se transforme tout à la fois – durer et demeurer étant pour la conscience une seule et même chose, puisqu'elle peut se ressaisir en elle-même en tant qu'être qui est, c'est-à-dire en tant qu'être qui dure.

Et si la durée telle que l'esprit la conçoit, ou telle que la conscience la conçoit, n'a rien à voir avec la durée d'un mouvement, c'est-à-dire, pour reprendre la distinction de Bergson, la spatialisation du temps ou l'introduction subreptice de l'espace dans la conception du temps, c'est qu' « il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible...Le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. Mais, c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues ; car il n'y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différent du corps... »<sup>941</sup>. Or si la durée est divisible, c'est qu'elle relève d'une conception de l'espace, mais la durée en tant qu'essentielle à l'esprit, du fait qu'il inspecte et s'inspecte lui-même au cours de la méditation, n'est pas divisible, sans quoi ce serait réintroduire du corps dans l'esprit, ce qui est opposé au cartésianisme. Dès lors, on ne peut que conclure que la durée de l'esprit, c'est l'esprit lui-même dans son indivisibilité, et que dès lors, la durée elle-même est indivisible en tant qu'elle est l'esprit, ce qui nous renvoie à la conscience de soi comme

---

<sup>941</sup> A.T., IX, VIème Méditation, p. 68

équivalent de la durée. Comment l'esprit pourrait-il durer et avoir l'idée de sa durée, s'il n'était durée indivisible ? car encore une fois, s'il était durée divisible, alors il serait corps. Car de deux choses l'une : la spatialité comme telle est aux antipodes de la spiritualité, or la durée est divisible à l'infini dès lors qu'il s'agit d'une création continue c'est-à-dire d'une succession d'instantanés qui ne contiennent pas en eux l'instant d'après, qui n'ont donc aucun rapport avec l'idée de succession qui leur est externe ; par conséquent, si telle est la durée, elle ne peut rien avoir à faire avec l'esprit qui est absolument indivisible, d'où le problème de penser ensemble durée et esprit : mais c'est que précisément, il y a deux durées, celle du mathématicien, et qui en effet est divisible, celle de la conscience qui se confond avec elle-même, puisqu'elle est conscience d'un je identique à soi-même à travers les changements. Et c'est cette conscience d'une durée indivisible qu'on appelle d'un terme scolastique et compliqué « la substance ». Si l'esprit reste identique et un lors de l'analyse du morceau de cire, c'est bien que son unité s'est déroulée sur toute la durée de l'inspection : ainsi se découvre-t-il en tant que substance, non seulement en découvrant son unité dans toutes les perceptions, mais encore sa durée indivisible qui réunit ces perceptions et les rattache à lui-même. Il n'est pas d'unité de l'esprit sans durée, son unité, c'est sa durée.

### ***C. Evidence, croyance et temporalité***

Si la création continue est introduite par Descartes dès la troisième Méditation, c'est essentiellement pour garantir la pérennité des évidences, y compris lorsque mon attention se détourne d'elles. Autrement dit, c'est essentiellement pour inscrire la vérité dans son éternité et son universalité, indépendamment de l'appréhension subjective de la vérité. Or cette appréhension subjective est faite de croyance : il y a en effet un lien intrinsèque entre le rôle de la croyance dans l'évidence (je ne peux plus ne pas croire), l'existence de Dieu, et le passage de la croyance à la vérité par la médiation du temps. Deux éléments à interroger : la croyance sous-jacente à toute évidence, comme marque de notre finitude mais aussi comme qualité subjective même de l'évidence qui n'en restera qu'au stade de croyance tant que l'existence de Dieu ne sera pas prouvée – pour autant, le stade de croyance contrainte est bien le stade ultime de l'évidence subjective. Autrement dit l'évidence ultime peut bien être une croyance, peu nous importe. Là où l'adéquation entre croyance et évidence pose problème, c'est lorsque le temps entre en jeu : en effet, dans la présence même de l'idée, l'évidence est l'absolu dans notre relatif, autrement dit nous ne pouvons pas aller plus loin, et cette croyance

obligatoire nous est suffisante pour dire la chose vraie. Mais dès lors que notre attention se détourne de l'idée claire et distincte, et que seule notre mémoire garde le résultat de notre raisonnement, à savoir l'idée claire et distincte elle-même, et non les raisons qui y ont menées, comment s'assurer que cette remémoration de la conscience de la clarté et de la distinction qui accompagne tel axiome ou telle démonstration, a en effet quelque validité ? C'est ici que l'existence de Dieu entre en jeu comme nous le dit la Vème Méditation, ce qui est censé être l'argument qui invalide la critique du cercle dont on rappelle le motif : si l'évidence est le seul critère du vrai et relève de la croyance, et si la preuve de l'existence de Dieu nous libère de la croyance, comment se fait-il que Dieu soit prouvé grâce à l'évidence, et de ce fait, ne reste-t-il pas lui-même inféodé à la croyance ? – critique d'Arnauld dans les objections. Et en effet, l'argument du cercle apparaît. Descartes en sort d'abord, on le sait, par les deux évidences que sont le cogito et l'idée d'infini, offrant le critère même de l'évidence, dans la mesure où dans leur actualité, il n'y a point de doute possible. Mais ensuite, dans la Vème Méditation Descartes introduit le problème du temps et du défaut d'attention, la question ne portant pas tant sur la temporalité propre de l'esprit que sur la pérennité des vérités une fois démontrées ou une fois perçues. Autrement dit comment sauver les vérités indépendamment de l'acte de l'esprit qui les perçoit ? Ou comment transformer l'évidence en vérité quand l'évidence n'y est plus ? Il introduit donc la mémoire, en tant qu'elle sera garantie par Dieu : car comment mener à bien une démonstration, si ma mémoire me trompe, et surtout si les axiomes que j'ai précédemment perçus comme évidents puisque j'y portais mon attention, perdent leur évidence puisque j'en détourne le regard : qu'est-ce qui dès lors me garantit qu'elles sont toujours valides indépendamment de l'attention que j'y porte ? C'est à ce moment que la véracité divine doit garantir la validité des idées claires et distinctes indépendamment de leur actualité en mon esprit. On accède là à l'objectivité déconnectée de l'évidence, à condition bien sûr que cette objectivité ait au moins une fois été perçue de façon évidente. Mais cette mémoire ne peut être garantie qu'une fois l'existence de Dieu prouvée : car elle n'a d'objectif que de garantir l'objectivité de la science même lorsque les raisons ne sont pas présentes à l'esprit. Dieu garantit la mémoire intellectuelle que la mémoire naturelle met en danger : car une fois le regard détourné de l'objet qui fut le sien dans sa clarté, l'esprit peut retomber dans l'erreur et le présumé. L'impossibilité pour l'attention de se maintenir, qu'entraîne la limitation et la finitude de l'esprit, sa retombée dans l'habitude, c'est-à-dire dans le temps naturel (qui est aussi un temps structurel, l'habitude étant l'autre mot pour dire le rapport au monde fondé sur la confusion entre le corps et l'esprit), ouvre béante la temporalité naturelle qui attaque toute possibilité de démonstration. Or si Dieu garantit

quelque chose, c'est bien la validité de la mémoire intellectuelle en tant qu'elle reconnaît une évidence, ou plutôt qu'elle s'en souvient : la véracité divine permet de passer d'un degré, de l'évidence à la mémoire de l'évidence. Mais encore une fois cette mémoire était présente dès avant la preuve de l'existence de Dieu, elle ne fait qu'être garantie au profit de la science. La mémoire était présente, mais non garantie. Cette temporalité à laquelle est inféodée l'esprit lui est nécessaire, mais autorise le doute quant aux vérités mathématiques. La cinquième Méditation ne fait qu'écarter tout doute possible. Ce qui ne règle pas le problème du cercle : cette mémoire était bien en action avant d'être garantie. Mais la Méditation se déroulant au présent dans une actualité permanente, la mémoire intellectuelle n'a besoin d'être garantie que s'agissant des sciences. Ce qui montre que la mémoire en tant qu'elle s'identifie à la pensée se déployant est essentielle à l'esprit, et n'a besoin d'être garantie qu'eu égard aux résultats des démonstrations, mais non en sa performance. La temporalité de l'esprit, il n'est point besoin que Dieu la garantisse, sinon dans l'objectivité qu'elle cherche à asseoir, mais du point de vue subjectif, elle échappe au doute en tant qu'elle le constitue dans sa continuité. Durée et conscience sont intimement liées, même si la mémoire intellectuelle n'est garantie que par l'action extérieure de Dieu. On a à nouveau nos deux dimensions, et c'est la raison pour laquelle Descartes peut parler d'une création continue – néanmoins, notre conscience et notre remémoration en tant que consciente d'elle-même, produit la perception d'une durée qui n'a rien à voir avec l'action de création continue, laquelle ne fait que sous-tendre la vérité indépendamment de la conscience que l'on en a.

### **C.1. La question du temps, de l'instant et de la preuve de l'existence de Dieu**

Tâchons de résumer la position de Laporte : il faut d'abord revenir à l'idée d'évidence, liée à celle de croyance. Dans cette croyance ultime qu'est l'évidence, se joue la structure d'une altérité précédent l'ego, et qui se trouve en premier lieu incarnée par le Malin Génie, lequel, comme le dirait Jean-Luc Marion m'interpelle, ou m'interloque : je suis trompé, donc je suis, je suis interpellé, provoqué, donc je suis. Cette structure d'altérité se retrouve dans la définition de l'évidence qui est une croyance irrésistible. Pour cela, il nous fait passer par la théorie du jugement qui éclaire le cogito et sa réceptivité première, laquelle ne peut fonder aucune vérité, si ce n'est celle d'un être qui reçoit et qui pense, puisqu'il est pensé. Ici être pensé et penser se confondent : au cœur même de mon action, de mon acte et de mon actualité

(trois termes ici équivalents), ou de mon être, qui est être pensant, se manifeste ma passivité, ma réceptivité, ma limitation. L'acte même recèle une réceptivité. Je suis pensé, je pense, les objets de ma pensée ne m'appartiennent pas, je ne suis pas le créateur de mon être. C'est bien cela que je découvre au moment même où je m'aperçois que je pense : si je m'en aperçois, c'est que je ne le produis pas. Le sujet ne se pose pas, ni pose l'être, le sujet est fini, limité, il reçoit l'évidence, l'évidence ne peut qu'être reçue et non auto-produite : marque tout à la fois de ma finitude et d'une altérité nécessaire, car si je la reçois, cette évidence, c'est bien qu'elle n'est pas de moi. L'altérité est nécessairement immanente, aussi à ce stade elle peut prendre le nom de malin génie, d'un Dieu indéterminé, ou d'un inconscient, toujours est-il que je n'est pas absolu ni tout puissant, et qu'il ne se révèle qu'au cœur d'une réceptivité, structure même de l'évidence, celle qui me tombe dessus. Et c'est précisément parce que je puis m'empêcher d'y croire, que je suis contraint à l'admettre. Cette contrainte n'est pas de mon fait, elle valide le plus haut degré d'évidence auquel je puis accéder, celui-là même qui me renvoie à ma finitude. Ainsi, si le jugement met en jeu l'entendement, comme facteur de connaissance (perception d'un objet, perception claire et distincte d'un objet, présentification d'un objet, pure présence), et la volonté (facteur d'assentiment), celle-ci qui avait manifesté sa liberté ultime dans la fiction du malin génie, se voit pourtant irrésistiblement inclinée par la clarté de l'évidence. Aussi ma liberté butte-t-elle contre une contrainte, et cette contrainte est celle d'une croyance. Il demeure quelque chose d'une irréductible foi : je n'ai affaire qu'à de la croyance tant que mes idées claires et distinctes ne sont pas validées par un autre que moi, en l'occurrence un Dieu vérac. Le corollaire de la croyance, c'est donc bien cet espace dialogique dans lequel va surgir le cogito. Le vocabulaire de la persuasion en atteste :

« Je me suis persuadé » : chez Descartes, le critère du vrai est l'évidence, mais Descartes est précisément celui qui interroge l'évidence et y décèle un degré du croire irréductible.

Or on peut se demander s'il est possible de se persuader qu'il existe un malin génie, si ce n'est dans le temps de la Méditation où l'attention demeure soutenue. Une fois retombée l'attention, et le détour par le malin génie en atteste, peut-on se persuader que deux et trois ne fassent pas cinq ? Il y a là de l'impossibilité. Pour autant, et si l'on passe de « je suis persuadé que deux et trois fassent cinq » à « deux et trois font cinq est donc vrai », il demeure que cette vérité n'est que l'expression de ma certitude. Et que le caractère subjectif de certitude ou de croyance est irréductible. Raison pour laquelle il importe peu que ce que je pense avec évidence soit faux du moment que je le pense avec évidence. Pour autant, le problème se repose : à qui appartient-il de dire si un objet est ou non présent à notre esprit ? Or il semble que ce soit notre esprit seul à qui revient le dernier mot quant à la qualité de son évidence.



Rien en dehors de notre conscience ne pourrait nous renseigner sur ce qui se passe en elle. « La conscience est juge en dernier ressort. »<sup>942</sup> Ce qui n'empêche pas que nous-mêmes ne puissions être trompés, ou nous tromper, et le reconnaître par la suite. C'est la critique que Hobbes puis Lamennais vont adresser à Descartes, sous cette jolie formule : Descartes n'a pas « mis d'enseigne à l'hôtellerie où séjourne l'évidence ». Certes, mais on a beau chercher un autre critère, il renverra toujours en dernière instance à l'évidence : Descartes va dans ce sens lorsqu'il écrit dans la *Réponse aux Instances* : « Encore que les ignorants fassent bien de suivre les jugements des plus capables, touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que ce soit leur perception qui leur enseigne qu'ils sont ignorants, et que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont peut-être pas tant ; autrement, ils feraient mal de les suivre et ils agiraient plutôt en automates et en bêtes qu'en hommes. »<sup>943</sup>

Pourtant, force est de constater qu'il peut nous arriver de prendre une fausse évidence pour une vraie. Et Descartes est le premier à le reconnaître qui précisément interroge l'évidence dans ses différents degrés, et débusque toutes les fausses évidences sous les vraies. C'est le but même du doute : rendre manifestes les fausses évidences en les déconstruisant. Qu'est-ce que douter en effet si ce n'est d'une évidence ?

Il avoue ainsi au Père Bourdin : « il s'en trouve fort peu qui sachent bien faire distinction entre ce qu'on aperçoit véritablement et ce qu'on pense seulement apercevoir. »<sup>944</sup> ; ou encore : « il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être. »<sup>945</sup> Ce qui semble réintroduire un concept aristotélicien : en dernière instance seul l'homme juste peut dire le juste. Mais nous savons que pour Descartes, tout un chacun peut accéder à l'évidence à condition de méditer authentiquement – ce qui en soit est déjà une tâche particulièrement ardue.

Déjà dans le *Discours*, il écrivait : « les choses que nous concevons fort clairement et distinctement sont toutes vraies, mais il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement. »<sup>946</sup>. Au début de la III<sup>ème</sup> Méditation : « il y avait encore une autre chose que j'assurais et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse

---

<sup>942</sup> Laporte, *op. cit.* p. 144

<sup>943</sup> *Cinquièmes Réponses*, Lettre à Clerselier, A.T., IX, p. 208

<sup>944</sup> *Réponses aux 7<sup>èmes</sup> Objections*. Remarque NN, éditions Alquié, II GF *op. cit.*

<sup>945</sup> *Ibid.* Remarque F

<sup>946</sup> *Discours de la méthode*, IV<sup>ème</sup> partie (c'est nous qui soulignons), A.T., VI, p. 33

point. »<sup>947</sup> Arrêtons nous un instant sur cette dernière citation qui recèle toute la problématique cartésienne, et qui nous renvoie à « je me suis persuadé » et à la question en général de la persuasion. Sont ici mises en regard deux croyances : celle de l'habitude, l'habitude de croire, et celle de la clarté réelle, à laquelle je suis contraint de croire, car là encore, il s'agit bien d'une croyance. Cependant l'habitude est bien une sorte de contrainte. La question sera donc celle de la contrainte *irrésistible*. C'est en tout cas dans l'ordre de la croyance que va se révéler le vrai, à la fois dans sa contrainte (une croyance contrainte ou un indubitable) et dans son caractère subjectif (je ne peux qu'y croire, je n'ai rien d'autre sous la main que ma persuasion, laquelle en ce qui concerne le vrai, me vient du vrai lui-même, du moins ne vient-elle ni de l'habitude ni de moi-même...)

C'est l'attention qui en tant qu'acte de la volonté permet d'atteindre à la clarté, comme une focale qui en cadrant la perception la rend manifeste. Ainsi nous arrive-t-il de ne pas remarquer que notre connaissance est confuse. La confusion vient alors d'un manque d'attention. Or l'attention présentifie l'objet, le rend présent à mon esprit, est pure présence : « j'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; et distincte celle qui ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut »<sup>948</sup> écrit Descartes dans les *Principes*.

Mais le problème n'est que déplacé : en effet quand pouvons-nous être sûrs de considérer l'idée « comme il faut » ?

On sait que pour Descartes la solution à cette récurrence indéfinie, ou à cette régression à l'infini de la clarté non seulement de l'objet mais encore de la conscience qu'on en a, est dans le cogito, ou dans le je pense, je suis.

Si le cogito met fin au doute hyperbolique, c'est qu'il est un fait d'expérience : le fait prime le droit, en droit, je puis encore douter du fait que je doute, en fait je ne le puis pas. Il y aurait donc une facticité du je pense, mais cette facticité peut-elle s'étendre aux autres évidences dès lors que je n'en ai comme seul critère que l'évidence éprouvée ? L'épreuve de l'évidence nous a déjà joué des tours, aussi doit-elle s'associer à une analyse minutieuse, et à une pleine clarté ou à une pleine présence de l'objet. Autrement dit l'évidence peut être valable dans l'actualité de ma pensée. Toujours est-il qu'elle reste croyance, et croyance irrésistible : le

---

<sup>947</sup> IIIème Méditation, A.T., IX, p. 28, dans laquelle il ajoute : peut-être que je m'abuse « même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande » ; dans la Vème Méditation : « même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude » ; et dans les *Réponses aux secondes objections* : « aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité... » etc.

<sup>948</sup> *Principes*, I., 45, A.T., IX, p. 44

plus fort degré de contrainte n'enlève rien à l'aspect de l'évidence qui se résout ultimement en croyance. La volonté se sent contrainte à s'incliner devant la clarté et l'évidence de mon entendement : « d'une grande clarté en mon entendement (...) a suivi une grande inclination en ma volonté », et la force de cette inclination était telle que « je ne pouvais m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie »<sup>949</sup>. Retenons la formulation toujours négative qui dit la limitation de mon esprit : je ne peux m'empêcher, je n'ai pas cette capacité (au sens de puissance), ma capacité se résout ici en terme de réceptivité, et la capacité trouve ici sa polysémie, sa double origine, son double sens : réceptivité et puissance, ma puissance est celle de reconnaître le vrai en tant que je le reçois.

Ou encore dans les *Principes*, I, 43 : « nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte. »<sup>950</sup> L'inclination est libre, rappelons-le, puisqu'elle naît de la spontanéité de ma nature, mais elle est irrésistible au point de nous donner l'impression d'une impossibilité du contraire. Comment l'entendre ? A la façon de Descartes : « Je suis d'une telle nature » que « je ne puis m'empêcher de croire »<sup>951</sup>. Autrement dit, il en va encore d'une croyance, mais d'une croyance contrainte.

Pourtant, un texte nous montre que si la croyance est irréductible, n'ayant que cela à disposition, la croyance irrésistible équivaut à la certitude, et à la vérité – peu importe que dans l'absolu, notre certitude et donc notre croyance au vrai ne corresponde à rien d'objectif, ou ne corresponde pas à la chose en soi, au noumène dirait Kant. Notre certitude suffit. Revenons au départ : dans quelle mesure l'objet qui nous semble « présent » est bien « présent » en effet ? Je peux m'illusionner sur mon sentiment d'évidence, un élément d'incertitude subsistera donc toujours. Pourtant, dans les *Réponses aux 2ndes objections*, Descartes écrit : « Aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité

---

<sup>949</sup> *IVème Méditation*, A.T., IX, p. 47

<sup>950</sup> A.T. IX, p. 43

<sup>951</sup> *Vème Méditation* : « La nature de mon esprit est telle que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies (les vérités) pendant que je les conçois clairement et distinctement. » (c'est nous qui soulignons), A.T., IX, p. 52

duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des Anges, et que partant, absolument parlant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée ; laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une vraie et parfaite certitude. »<sup>952</sup> Parfaite certitude équivaut à vraie certitude (ce qui est une étrange expression puisqu'elle fait signe vers un autre que la certitude, son pendant objectif : mais si l'on s'en tient à l'expression « vraie certitude », le vrai qualifie la certitude, et non ce dont elle est certitude. Or chez Descartes, c'est la même chose.

Autrement dit, il se peut tout à fait que j'aie une nature constituée de telle sorte que « je m'abuse même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude »<sup>953</sup>. Comment logiquement démentir la chose ? Or on voit dans la seconde *Méditation* que même si je suis trompé, je suis, et que c'est parce qu'il est possible que je sois trompé que je suis. La croyance renvoie à cette structure dialogique que nous avons mise en évidence. Elle renvoie aussi à la finitude du sujet, qui est le pendant de cette structure dialogique, et la preuve qu'on l'on sort du solipsisme y compris dans le cogito. Certes, en présence de ma « propension » à croire les idées claires et distinctes, l'hypothèse que je sois trompé ne tient pas. On pourrait presque métaphoriquement user des catégories que William James met en place dans la *Volonté de croire*<sup>954</sup> : une option est vivante si je peux l'investir, ce qu'il appelle une option est une hypothèse et dès lors qu'elle est vivante, elle est une croyance, mais une croyance efficiente. Ici, l'hypothèse que ma nature me trompe, ou qu'un malin génie me trompe, n'est pas réfutable logiquement, mais elle est morte. A ses côtés, la certitude d'une idée claire et distincte est vivante, et dès lors emporte l'assentiment. Toujours est-il que peu importe finalement de savoir si ce que nous voyons est ou non la vérité, et si nous voyons réellement ce que « nous pensons voir ». Dans la troisième *Méditation*, Descartes reprend l'argument : « me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose, ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis, ou bien que deux et trois joints ensemble fassent ni plus ni moins que cinq, et autres choses semblable »<sup>955</sup> La marque de l'évidence, c'est l'irrésistibilité même de la croyance, ce qui fait qu'une croyance *si ferme*

---

<sup>952</sup> A.T., IX-1, p. 113

<sup>953</sup> A.T., IX-1, p. 28, A.T., VII, p. 36

<sup>954</sup> William James, *La volonté de croire*, Les Empêcheurs de tourner en rond/Le Seuil, septembre 2005

<sup>955</sup> A.T. IX-I, p. 28

*qu'elle ne puisse être ôtée*, équivaut à une parfaite certitude. Encore une fois, le fait prime ici le droit : je n'ai que cette persuasion à ma disposition, et plus tard, la preuve de l'existence de Dieu, dont on devra distinguer la démonstration reposant sur des idées claires et distinctes à moins de retomber dans le cercle, et son infinité qui nous déborde, nous écrase, à tel point que nous ne pouvons pas la comprendre bien que nous puissions la connaître : autrement dit un autre type de connaissance devra se mettre en place pour fonder la connaissance reposant sur la croyance nécessitée par l'évidence.

Pourquoi ce grand détour par l'idée de croyance ? Parce qu'elle engage la preuve de l'existence de Dieu et nous contraint à interroger le temps.

## **C.2 de l'actualité de l'évidence : la temporalité naturelle de l'esprit comme marque de sa faiblesse ou de discontinuité.**

La difficulté liée à celle de la croyance est en effet celle de l'actualité de l'évidence. On l'a dit, dès lors que l'évidence n'est plus actuelle, peut s'immiscer le doute : qu'est-ce qui me garantit qu'une évidence passée, dont je me souviens sans y porter la même attention, c'est-à-dire sans la rendre à nouveau actuelle, est encore vraie ? Pour répondre plus précisément à la question qui hante notre problématique, il va nous falloir distinguer la mémoire, et le segment de durée qui caractérise *l'intuitus*, lequel peut embrasser plusieurs objets sans pour autant s'étaler dans le temps, *l'intuitus* étant la perception d'un objet ou du lien entre plusieurs objets. Or pour percevoir le lien, il faut bien percevoir au moins deux objets en même temps. Quelle est alors la qualité temporelle de *l'intuitus* ? Quelle est cette présence actuelle qui garantit la clarté et la distinction ? Il semble que cette présence soit déjà une durée, une durée indécomposable, ce qui permet la déduction et l'enchaînement logique : comment comprendre un enchaînement logique si chaque instant de la démonstration est parfaitement indépendant du premier, alors que le sens même d'une chaîne de raisons, est qu'une raison suit nécessairement de la précédente ?

Le malin génie trouve là plusieurs fonctions : il peut me tromper, autrement dit il peut faire en sorte que ma nature me trompe. Mais je n'ai que ma nature, ne puis la transcender, aussi l'évidence à laquelle je parviens doit-elle équivaloir au vrai pour moi. Mais le malin génie s'insinue à un autre endroit : une fois admis que ma certitude ou ma croyance irrésistible

équivalait au vrai, qu'en est-il de ma certitude passée ? Autrement dit, hors actualité de l'évidence, le malin génie peut bien s'immiscer à nouveau : ma seule arme contre lui est l'actualité, la présence. Que faire dès lors du passé, de la réminiscence, que faire de ce qui a été vu, avec clarté, qui demeure dévalué en souvenir, puisque le souvenir n'est pas l'actualité de la pensée : comment savoir si ce souvenir est vrai dès lors qu'il ne peut être ressaisi en un acte de pure présence ? Comment garantir mes idées vraies dans le temps et indépendamment de mon attention ? Comment capitaliser mes idées vraies ? Comment garantir que ma mémoire intellectuelle puisse accumuler ou se tabler sur les évidences passées ? Comment penser dans le temps ?

Que nous dit Descartes dans la Vème Méditation ? Nous citons le texte dans son intégralité car il ressaisit tous les motifs que nous avons mis en exergue, tout en posant l'existence de Dieu comme la solution à tous les problèmes surgis de notre analyse – laquelle existence de Dieu, en tant que démonstration, n'est pas non plus sans poser de problème : « Car encore que je sois d'une telle nature que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie ; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature que je puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie, lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et *il ne m'est pas possible de ne le point croire pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration* ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouviens de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu. Car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude ; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses. Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu que toutes choses dépendent de lui et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai, encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me

ressouviennne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute ; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. »<sup>956</sup>

Plusieurs choses se dégagent de ce texte : d'abord la question du temps. Si Dieu existe, ma certitude demeure dans le temps, y compris lorsque je ne porte plus mon attention sur elle. Raccourci étonnant, qu'il nous faut analyser.

Je suis d'une nature telle que je suis naturellement porté à croire vrai ce que j'aperçois clairement et distinctement : ma limite est aussi mon accès à la connaissance. Notons le vocabulaire choisi : porté à croire... ; mais ma nature a une autre limite que celle d'une réceptivité et d'une inclination à croire, c'est celle de ne pouvoir maintenir mon attention, et attacher mon esprit à une même chose. Autrement dit, ma nature est d'être temporel : d'une part, mon attention faiblit et se réinstalle dans une temporalité naturelle ; d'autre part, je ne peux rester attaché à une même chose, non seulement du fait de la faiblesse de mon esprit, mais aussi parce qu'il est lui-même temporel et dès lors s'attache à la chose suivante ; cela est nécessaire parce qu'il n'y a pas qu'une seule idée, mais plusieurs, que je ne peux embrasser que les unes à la suite des autres, sans compter que si mon esprit s'adonne à une démonstration, il est contraint de passer d'une idée à une autre, certes nécessairement, mais si la chaîne des raisons est très longue, comment m'assurer que l'un des chaînons était effectivement vrai dès lors qu'il n'est plus présent à mes yeux ? Comment engranger un résultat, et continuer de le tenir pour vrai sans incessamment me remémorer la chaîne entière qui y a conduit, autrement dit sans dénombrer, et repasser la chaîne en l'esprit, comme le demande le précepte de la méthode ? Ma nature est temporelle : cette temporalité est aussi marque de ma finitude, comme le fait que je ne peux dépasser l'irrésistible croyance, ni faire que je ne croie pas à la vérité de l'idée quand celle-ci est claire et distincte. Encore une fois, ma nature est peut-être finie, mais enfin c'est ma nature, je n'ai rien d'autre pour faire des sciences, je n'ai rien d'autre pour penser, ma pensée c'est ma nature, et ma pensée est doublement contrainte par la croyance irrésistible et par la temporalité. Comment dès lors que je ne suis plus contraint par l'actualité, croire au vrai inactuel mais seulement remémoré ? Et dans la remémoration, il y a toujours une part de passivité, une épaisseur, qui obscurcit la clarté de l'évidence. Comment alors attribuer à cette mémoire, un caractère d'évidence qui par définition ne peut y être ? La réponse de Descartes à cette difficile question, étant donné le critère de reconnaissance du vrai, est l'existence de Dieu. Si je ne sais qu'il y a un Dieu, je ne

---

<sup>956</sup> *Vème Méditation*, A.T., IX-I, p. 55

peux fonder aucune science : si Dieu n'est pas, ma science en reste au stade de l'opinion, elle peut bien se dérouler, avoir une logique propre, elle ne sera pas pour autant fondée. Ainsi je peux douter de la vérité que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, dès lors que je n'y porte pas actuellement mon attention, si j'ignore qu'il y a un Dieu. Se ressouvenir clairement est une clarté au second degré, je peux bien avoir une idée claire de mon souvenir, toujours est-il que le souvenir lui-même peut contenir l'erreur. Mon souvenir n'a pas la clarté d'une idée distincte et présente, précisément parce qu'il représente une ancienne présence, mais que cette re-présentation n'a pas la qualité de la présence de l'objet. L'objet de ma pensée n'est plus l'objet en tant que tel, mais le souvenir de l'objet. La mémoire n'est pas ici active mais passive, elle me présente des objets sans les voir. Elle tient lieu de présence, mais ce tenir-lieu renvoie à une absence. Elle se substitue à la présence, mais ce substitut ne peut être garanti par moi : dans cette épaisseur peut s'ouvrir la brèche de l'erreur. Mais Descartes va plus loin : je peux me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je peux aisément me tromper, même dans les choses que je vois avec évidence. C'est ce qui a été dit plus haut, pourquoi y revient-il ? Pour introduire à nouveau frais la mémoire. Et ce à double titre : la mémoire naturelle en tant qu'il m'est déjà arrivé de me tromper. Si cela a pu m'arriver, cela peut m'arriver toujours – règle de la méthode que d'identifier au quelquefois le toujours, règle du doute qui a permis de remonter jusqu'au malin génie. Mais d'autre part, si je me souviens m'être trompé, c'est précisément parce qu'était intervenue la mémoire : « je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses. » : il m'est arrivé que le temps joue contre moi, ce qui est somme toute nécessaire si mon évidence est une croyance. En effet, d'autres raisons peuvent me faire croire de façon plus contraignante encore que l'évidence que j'avais prise pour ultime. Autrement dit, il est possible que la vérité soit sans cesse différée. Une évidence attestée peut s'avérer fausse, alors qu'elle semblait bien avoir le caractère de l'évidence. Ici, deux choses sont en jeu, ce qui crée une certaine confusion : l'évidence passée et seulement remémorée, non pas activement mais comme un sédiment, une chose qui appartient à la mémoire, ce qu'on appelle un souvenir, ne porte pas en elle son caractère d'évidence, puisqu'elle n'est plus présente : il est alors légitime de la mettre en doute. D'autre part, c'est parce que d'autres raisons entrent en jeu que je peux remettre en cause une évidence passée : mais alors l'évidence passée non seulement n'a plus son caractère d'évidence parce qu'elle est passée, mais encore perd son caractère d'évidence au présent, et devient une fausse évidence, remplacée par la vraie qui s'y substitue. De quoi nous parle exactement Descartes ? De la garantie de la mémoire ? Ou du fait qu'une évidence est sans



cesse différée dès lors qu'elle entre dans le temps, et que son actualité cède la place à une autre actualité qui pourrait la concurrencer et la remettre en cause – chose rendue possible dès lors que l'évidence est une croyance ? Comment s'assurer qu'une évidence actuelle le demeure dans la mémoire, ou soit garantie indépendamment de son actualité ? Condition nécessaire pour entreprendre une longue démonstration, ou pour méditer. Condition que je n'ai pas remis en cause jusqu'à la preuve de l'existence de Dieu, puisqu'avant de fonder la véracité de cette mémoire intellectuelle, c'est bien cette mémoire qui m'a servi de support à ma démonstration. La chose n'est pas décidée. Mais il n'en reste pas moins qu'il faut arriver à garantir l'évidence dans le temps. Ce qui signifie garantir la mémoire qui prend la relève de l'actualité, et qui transforme la présence en cette présence au second degré. A cela, une seule solution : l'existence d'un Dieu vérac. J'ai reconnu qu'il y a un Dieu et qu'il n'est pas trompeur, dès lors « j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai, encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris » ; aussi peut-il conclure : « et ainsi j'en ai une vraie et certaine science »<sup>957</sup>. Mais cette solution ouvre sur de nouveaux problèmes. D'abord, elle ne résout pas la question de la croyance, et de la fausse évidence. Certes, si une idée m'apparaît claire et distincte, elle est vraie puisque Dieu n'est pas trompeur. Mais comment juger qu'elle m'apparaisse effectivement claire et distincte ? A nouveau, j'en suis le seul juge, je me retrouve dans cette solitude où l'indécision demeure irréductible. Certes, il y a bien cette croyance irrésistible qui parfois me sauve, mais il m'est arrivé de juger des choses avec évidence, et de m'apercevoir par après qu'elles ne l'étaient pas. La possibilité de l'erreur demeure, et l'existence de Dieu ne l'éradique pas : rien ne ressemble plus à une vraie évidence qu'une fausse évidence. Le malin génie a encore de beaux jours devant lui.

### **C.3. De l'actualité de l'évidence à la durée.**

Mais une fois acceptée une certaine relativité de l'évidence en ce qu'elle peut être amendée, mais aussi de ce fait ouvrir sur le progrès des sciences<sup>958</sup>, la question de la mémoire continue

---

<sup>957</sup> *ibid.*

<sup>958</sup> cf. *Les Réponses aux quatrièmes objections*, par exemple, A.T. IX-I, p. 171-172 : « Mais, quoi qu'un entendement créé ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne lui révèle particulièrement. Car, pour faire qu'il ait une connaissance pleine et entière de quelque chose,

de se poser en ces termes : comment passer de l'évidence actuelle à l'évidence remémorée ? Dans les *Réponses aux 4<sup>ème</sup> Objections*, Descartes parle de « la distinction des choses que nous concevons en effet et fort clairement, d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues »<sup>959</sup>. Et dans les *Réponses aux 7<sup>èmes</sup> Objections*, il réitère : « J'ai assez expliqué, à divers endroits, en quel sens cela se doit entendre. C'est à savoir que, tandis que nous sommes attentifs à quelque vérité que nous concevons fort clairement, nous n'en pouvons alors en aucune façon douter ; mais, lorsque nous n'y sommes pas ainsi attentifs et que nous ne songeons point aux raisons qui la prouvent, comme il arrive pour lors, encore que nous nous ressouvenions d'en avoir ainsi clairement conçu plusieurs, il n'y en a toutefois aucune de laquelle nous ne puissions douter avec raison, si nous ignorons que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. »<sup>960</sup> Ce passage entre évidence actuelle et évidence remémorée ne peut s'opérer que si la mémoire est garantie, autrement dit que si la temporalité de l'esprit est garantie. Or qu'en est-il du temps chez Descartes, et comment lie-t-il sa théorie du temps à l'existence de Dieu ?

Pour entendre l'affaiblissement de l'évidence dans l'évidence remémorée, il faut se souvenir que c'est la volonté qui donne son assentiment à ce que lui présente l'entendement, et qu'elle est d'autant plus encline à le donner que l'idée qui lui est présentée est claire et distincte. Plus celle-ci s'éloigne dans le temps, moins la volonté sera contrainte à lui accorder l'assentiment.

---

il est seulement requis que la puissance de connaître qui est en lui égale à cette chose, ce qui se peut faire aisément ; mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connaissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose que ce qu'il en connaît, il faut que, par sa puissance de connaître, il égale la puissance infinie de Dieu, ce qui est entièrement impossible. Or pour connaître la distinction réelle qui est entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière et parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle ; mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de le prouver ; donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entière et parfaite.(...) Ainsi quand j'ai dit qu'il fallait concevoir *pleinement* une chose, ce n'était point mon intention de dire que notre conception devait être entière et parfaite, mais seulement, qu'elle devait être assez distincte, pour savoir que cette chose était *complète*. » Ainsi il y a bien une relativité de la connaissance humaine, mais qui butte sur le clair et distinct garanti par Dieu ; ce qui ne signifie pas que la connaissance soit complète, mais qu'au contraire, elle peut encore progresser. Il faut donc distinguer le clair et le distinct d'une connaissance parfaite. Si nous n'avons pas la puissance de Dieu, nous avons en revanche la puissance de voir avec évidence : certes, mais on voit là que cette évidence, parce qu'elle n'égale pas la chose pensée, n'est qu'un critère de connaissance et non la connaissance en tant que telle.

<sup>959</sup> A.T. IX-I, p. 190, et plus loin, toujours p. 190 : « Car, premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, pour ce que nous prêtons notre attention aux raisons qui nous prouvent son existence ; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assuré qu'elle est vraie : ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur. »

<sup>960</sup> *Réponses aux 7<sup>èmes</sup> Objections*, lettre D, éditions Alquié, GF

Certes, les vérités premières ne peuvent être niées, même chez les sceptiques, qui ne peuvent que consentir à la contrainte qu'exerce sur eux l'évidence, au moment même où ils perçoivent clairement et distinctement ces vérités premières. Mais dès qu'ils en détournent l'attention, la volonté reprend ses droits, aucune croyance n'est plus irrésistible. Ceci peut d'ailleurs se traduire directement dans le champ éthique : si le vrai et le bien étaient toujours actuels, nous ne commettrions ni erreur ni faute ni péché. C'est néanmoins parce que nous pouvons douter des choses mêmes qui nous paraissent évidentes que nous avons pu mener le doute jusqu'à son point ultime : nous avons bien su suspendre le jugement quant aux idées mathématiques, preuve de la liberté infinie de la volonté, preuve aussi que l'on peut détourner son attention, y compris de ce qui semble nous contraindre, et la porter à d'autres motifs capables de nous faire douter même des choses qui nous semblaient auparavant les plus évidentes. Tant que j'ai les yeux sur les vérités mathématiques, je n'en puis douter. C'est bien que dès que je détourne mon regard, le doute peut s'immiscer. Raison pour laquelle la première Méditation est l'exercice de l'attention qui se tourne et se détourne des objets qui sont accoutumés à l'accaparer. Mais l'attention cède devant le cogito, car en doutant, l'attention se porte sur le doute lui-même. Pour autant, si je peux jouer de mon attention au point de me faire douter des mathématiques, c'est bien qu'il me faudra fonder les mathématiques en dehors de mon attention – et en l'occurrence dans ma mémoire. Et pour toutes les autres vérités que le cogito, je peux jouer de mon attention, et laisser ouverte la porte au doute hyperbolique, ou au doute naturel, puisqu'il m'est arrivé de me tromper y compris dans les raisonnements, argument du *Discours* que dépassent les *Méditations*, mais qui déjà recelait en creux la problématique de la mémoire et du passage de l'évidence actuelle à l'évidence remémorée. Ainsi, comment empêcher le malin génie de s'immiscer dès lors que la présence s'évanouit, que mon attention se détourne ou se lasse, et que l'évidence devient inactuelle, sédiment demeuré en une mémoire qui n'est qu'un garde-vérité, mais non un support de vérité. Je me trouve donc entre ces deux positions : « toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles », que je ne peux faire autrement que de leur donner mon assentiment ; d'autre part ayant l'idée d'un certain Dieu, mauvais génie, « je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. »<sup>961</sup> Aussi n'ai-je à faire qu'à de vagues et inconstantes opinions », si un principe extérieur à moi bien qu'immanent ne

---

<sup>961</sup> *IIIème Méditation*

vient garantir ma mémoire intellectuelle et inscrire dans la durée les vérités dont je ne puis être certain qu'actuellement.

On l'a compris, seule l'existence d'un Dieu véracé peut élever l'évidence passé au rang de l'évidence actuelle. Autrement dit, Dieu ne garantit pas tant l'évidence (au fond je n'ai pas besoin de lui pour m'en tenir à une évidence actuelle, et je continue à n'avoir d'autre critère du vrai – car l'existence de Dieu ne m'en fournit pas un nouveau, je demeure seul juge de mon évidence) que l'inscription de l'évidence dans le temps, autrement dit que la validité de ma mémoire du moment que je me ressouviens qu'il s'agit bien d'une évidence. L'existence de Dieu a à voir avec le temps. En premier lieu avec le temps. Car la garantie de la science, ce n'est pas la garantie de l'évidence, mais la garantie d'une temporalisation de l'évidence. Or qu'est-ce que la science sinon une temporalisation de l'évidence ? Mais temporaliser l'évidence a à voir avec deux dimensions : celle du monde existant en dehors de mon évidence, autrement dit Dieu est une garantie de réel, d'existence ; celle de ma mémoire et de mon esprit, dont la temporalité est ainsi garantie en tant qu'elle peut soutenir la science, la construire. Enfin, si la temporalité est ainsi garantie comme support du vrai, elle renvoie à la mémoire en tant que durée interne et ressaisie dans et par la conscience ; certes j'ai une mémoire, mais je suis aussi mémoire, autrement dit il faut aussi s'intéresser à la subjectivation d'une mémoire objective garantie par Dieu : j'ai en moi la conscience de ma durée, ma durée est garantie par Dieu. Et si ma durée est décomposable, si les instants sont indépendants les uns des autres, ma conscience de la mémoire est elle une, et insécable. Ainsi se fonde la durée subjective, ou la conscience de soi en tant qu'être incarné. Car qu'est-ce qu'une conscience qui ne serait pas conscience du temps, qu'est-ce qu'une conscience qui n'est point temporalisée, au sens où ce dont elle a conscience, c'est bien du temps, d'un être qui évolue dans le temps, d'un je incarné et donc temporel, d'une pensée qui ne peut s'élaborer que dans la discursivité, autant de facettes du temps, dont la ressaisie garantit à moi-même mon identité. C'est pour cela que la science va jaillir de ma vie, advenir à un certain moment de ma vie, pour se fonder dans le doute de tout ce que j'ai vécu.

Mais revenons au problème de la preuve de l'existence de Dieu, précisément parce qu'elle demande du temps pour s'élaborer, le spectre du cercle surgit aussitôt. Or le cercle renvoie lui aussi au problème du temps, condition de possibilité de la méditation et néanmoins infondé avant la troisième.

C'est que l'existence de Dieu doit aussi reposer sur une évidence actuelle, ce qui ouvre un champ de difficulté, et de critique de la part des contempteurs : n'y aurait-il pas cercle ? En

effet, une démonstration est une succession de raisons, dès lors elle implique la véracité de la mémoire intellectuelle<sup>962</sup>. En effet, dès lors que je porte mon attention sur l'une des raisons, je la détourne des précédentes, le doute peut alors s'immiscer et la conclusion s'en trouverait douteuse. C'est en tout cas l'objection de Burman : « In IIIa Meditatione probat auctor Deum esse per axiomata, cum sibi necdum constet se in iis non falli. »<sup>963</sup> Ce à quoi Descartes répond : « Probat, et scit se in iis non falli quoniam ad ea attendit ; quamdiu auatem hoc facit, certus est se non falli, et cogitur illis assentiri. »<sup>964</sup> Mais Burman insiste : « Sed mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere. Demonstratio autem illa longior est, et constat ex pluribus axiomatis. Tum omnis cogitatio fit in instanti, et menti in illa demonstratione multae suboriuntur cogitationes. Et si ad illa axiomata attendere non poterit, cum una cogitatio impediatur aliam. »<sup>965</sup>

C'est que Burman ne semble pas avoir compris la notion cartésienne, centrale en l'affaire, du temps.

Si le temps se découpait en instants indivisibles et indépendants les uns des autres, alors en effet, nulle démonstration ne serait possible, chaque instant s'évanouissant pour donner lieu au suivant. Si l'instant est un atome, comment comprendre l'idée même de la déduction ? Certains historiens de la philosophie, comme Vigier ou Wahl ont accrédité cette thèse<sup>967</sup>. Pourtant, la troisième Méditation n'affirme-t-elle pas que « Tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties.... ». Certes, « Je vois que les parties du temps peuvent être séparées les unes d'avec les autres, et qu'ainsi de ce que je suis maintenant, il ne s'ensuit pas que je doive être encore après »<sup>968</sup>. Que veut dire Descartes lorsqu'il parle de séparabilité ? Sans doute pas de réduction du temps à des atomes insécables qui le composeraient, mais

<sup>962</sup> *Réponses aux 4èmes Objections* ; cf. *Entretien avec Burman*. A.T., t. V, p. 178 ; cf. *Regulae*. Reg. 3, A.T., t. X, p. 370 et Reg. 11, p. 408

<sup>963</sup> « ...dans la 3<sup>ème</sup> Méditation, l'auteur prouve l'existence de Dieu avec des axiomes, bien qu'il ne soit pas encore sûr de ne pas se tromper avec eux. », traduction de Ch. Adam, in *Entretien avec Burman*, manuscrits de Göttingen, Vrin, 1975, p. 9

<sup>964</sup> « Il prouve cette existence, sachant qu'il ne se trompe pas avec eux, parce que son attention est fixée sur eux ; et tout le temps que cela dure, il est certain de ne pas se tromper, et il est contraint de donner son assentiment. », *ibid.* p. 9

<sup>965</sup> « Mais notre esprit ne peut concevoir qu'une seule chose en même temps. Or cette démonstration est assez longue et s'appuie sur plusieurs axiomes. De plus, toute pensée se fait en un instant, et il nous vient à l'esprit beaucoup de pensées dans cette démonstration. Ainsi, il ne pourra fixer son attention sur ces axiomes, puisqu'une pensée en empêche une autre. » *ibid.* p. 11

<sup>966</sup> *Entretien avec Burman*, A.T., t. V, p. 148

<sup>967</sup> Vigier, *Les idées de temps, de durée et d'éternité chez Descartes* (Revue Philosophique, 1920) ; Jean Wahl, *L'idée de l'Instant dans la philosophie de Descartes*.

<sup>968</sup> *Réponses aux 1ères Objections*

d'une indépendance entre chaque partie, autre nom de la contingence de la durée : « Le temps présent ne dépend point de celui qui l'a immédiatement précédé »<sup>969</sup>, ou encore « Chacune [des parties de ma durée] ne dépend en aucune façon des autres ; et ainsi de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être »<sup>970</sup> Pour autant, il faut distinguer deux temps, le temps idéal, ou abstrait, conçu comme un tout, et dont les parties sont « indissolublement liées »<sup>971</sup> : en effet, Descartes affirme dans les *Réponses aux 5èmes Objections (contre la IIIème Méditation, n° IX)*, « l'indépendance des parties du temps, ce que vous tâchez en vain d'étudier en proposant la nécessité de la suite qui est entre les parties du temps considéré dans l'abstrait, de laquelle il n'est pas ici question », et oppose ce temps abstrait, au « temps ou (...) la durée de la chose même, de qui vous ne pouvez pas nier que tous les moments ne puissent être séparés de ceux qui les suivent immédiatement, c'est-à-dire qu'elle ne puisse cesser d'être dans chaque moment de sa durée ». Chaque partie de la durée concrète ne dépend point de la précédente mais de la volonté de Dieu et de cette « création continuée » qui en marque la contingence.

Arrêtons nous sur cette notion de temps, sur laquelle les commentateurs s'opposent, et notamment Jean Laporte et J.M Beyssade.

Dans un premier temps, définissons l'instant : il ne s'agit pas d'un atome insécable, ni d'une pensée instantanée. Descartes affirme que toute pensée a lieu dans le temps, que toute pensée occupe du temps. En effet, « nous avons besoin d'être conservés, même pour persévérer au travers d'un instant »<sup>972</sup>, ce qui semble engager une certaine épaisseur de l'instant, et le renverrait du côté du laps de temps, du segment de durée, comme chez Bergson : l'instant serait le segment le plus court qui puisse être saisi *totum simul et unico intuitu*<sup>973</sup>. L'*intuitus*, ou l'acte de pensée qui correspond à la *praesens evidentia*<sup>974</sup>, enveloppe quelque durée dans son unité : « ego possum dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus. »<sup>975</sup>. N'oublions pas que dans la 2<sup>ème</sup> Méditation, la première question qui se pose après le je suis, j'existe est « mais combien de temps ? », réponse immédiate : « Autant de

---

<sup>969</sup> *Réponses aux 2ndes Objections. Axiome II*

<sup>970</sup> *IIIème Méditation*

<sup>971</sup> Gassendi

<sup>972</sup> *Réponses aux 1ères Objections.*

<sup>973</sup> *Regulae*, Reg. 3, 7 et 11

<sup>974</sup> *Regulae*. Reg. 3, A.T., t. X, p. 390

<sup>975</sup> *Correspondance*, 16 avril 1648, A.T., t. V., p. 148 « et on peut dire que je continue et persévère dans la même pensée pendant un certain temps », trad. Adam, in *Entretien avec Burman*, Vrin, 1975 p. 11

temps que je pense. » Autrement dit il y a une continuité dans la pensée présente à elle-même, et tant que mon regard est porté sur elle, je ne peux m'empêcher de dire que je suis. Ainsi, le cogito qui dans le *Discours* était de l'ordre d'un instantané, bien qu'il lie deux notions, l'être et la pensée, mais dans une contemporanéité totale, malgré le *donc*, s'épaissit dans les *Méditations* aussitôt après qu'il a été formulé. La question du temps est donc déjà présente dans ce qu'on aurait pu prendre pour un instant, et qui se révèle durée. Mais déjà dans les *Regulae*, l'intuitus saisissait soit un objet soit la liaison entre deux objets. Traduire *intuitus* par intuition prête à confusion. En effet, Descartes lui-même a prévenu qu'il prenait le mot *intuitus* en son sens étymologique : *intueri*, voir. Et lorsque lui-même l'a traduit, il a préféré l'expression de « lumière naturelle » : dans la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639, l'équivalence est manifeste : « la lumière naturelle ou *intuitus mentis* »<sup>976</sup> Et s'agissant de la chaîne des raisons, Descartes substitue à la mémoire un *intuitus* qui se continue : cet *intuitus* qui se continue est ce qu'il appelle *inférence* (ou *illatio*)<sup>977</sup>. L'inférence n'est faite en ses divers moments que de la vue claire (*intuitus*) de l'esprit, qui porte à la fois sur un terme et sur sa relation avec le suivant (*singula intuentis simul ad alia transeuntis*)<sup>978</sup>. L'inférence est donc une même vue claire qui se continue<sup>979</sup>. Il en va alors de la longueur de la chaîne des raisons, et il est vrai que lorsque celle-ci est trop longue, la mémoire doit venir en aide à l'*intuitus*. Néanmoins cette dernière peut embrasser un certain nombre d'objets, ramassés en une unité. Sans compter que la pensée, à force de parcourir les raisons à énumérer, va si vite qu'elle finit par embrasser le tout d'un coup d'œil unique : « Donec a prima ad ultimam (...) rem totam simul videar intueri. »<sup>980</sup> On en revient donc toujours à la vue directe, qui comme l'écrit en une formule synthétique Laporte, est « propagée soit par ramification, soit d'une seule coulée. »<sup>981</sup>. Il est alors manifeste que l'*intuitus* peut porter sur plusieurs notions à la fois, voire sur une succession, à condition que celle-ci fût courte. Si tel est le cas, l'esprit sera capable de l'embrasser *unico intuitu*. C'est d'ailleurs la condition même pour percevoir une suite en tant que suite. Ou pour exporter cette question issue des mathématiques au champ de

<sup>976</sup> *Lettre à Mersenne* du 16 octobre 1639, A.T., t. II, p. 599

<sup>977</sup> *Regulae*. Reg. 2. A.T., t. X, p. 365 : « deductionem vero sive illationem puram unius ab altero » « la déduction, au contraire, ou l'opération par laquelle on infère une chose d'une autre »

<sup>978</sup> *Regulae*. Reg. 3, A.T., t. X, p. 369 ; Reg. 7, A.T., t. X, p. 388 ; Reg. 11. A.T., t. X, p. 408

<sup>979</sup> *Regulae*. Reg. 3 et 7 ; cf. Reg. 11, p. 407 : « Simplicem vero deductionem unius rei ex altera... diximus fieri per intuitum. »

<sup>980</sup> *Regulae*. Reg. 7, A.T., t. X, p. 388 (jusqu'à ce que je puisse aller de la première à la dernière (...) d'un coup d'œil, ou en ressaisissant l'ensemble d'un seul coup d'œil)

<sup>981</sup> Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, p. 7

la musique, comment percevoir une mélodie, si le temps est en effet discontinu ? Comment la percevoir en tant que tout ?<sup>982</sup> Il en va de même pour l'inférence, elle saisit un mouvement et donc une succession, mais dans un tout. Si *l'intuitus* de l'inférence est divisible du point de vue de sa durée, en tant qu'acte, elle est indivisible. Car parler du temps de la pensée, c'est envisager deux points de vue : la pensée en tant qu'acte, or l'acte se fait nécessairement dans une durée qui lui est propre et qui comme telle est indivisible (et la pensée est toujours acte), et la pensée en tant qu'elle s'épaissit et se sédimente dans une durée qui n'est pas la sienne propre, mais qui a à voir avec la durée naturelle de l'union de l'âme et du corps, laquelle, elle, est divisible et ne se continue que du fait de la création continue. Raison pour laquelle il faudra distinguer la durée de la conscience de la durée : si la durée est divisible, la conscience de la durée, elle, ne l'est pas. Car la conscience est toujours un acte, et en tant que tel, absolument insécable.

Ainsi, si l'intuitus est capable d'embrasser plusieurs objets, y compris lorsque la chaîne des raisons s'étend mais que l'esprit s'emploie à la re-parcourir incessamment, avec une telle rapidité que ce parcours s'identifie à un seul voir, alors elle peut vraisemblablement se passer de la mémoire. L'intuitus unique englobe toutes les déductions qui ne sont pas trop compliquées (*involutae*), ni trop longues, dans lesquelles la conclusion n'est pas trop éloignée des prémisses : alors la mémoire ne joue en effet plus aucun rôle. Certes, étant donné que toute conscience présente enveloppe un peu de durée, elle est « en quelque sorte gonflée de mémoire »<sup>983</sup>. C'est donc en recourant à la définition que les *Regulae* donnent de l'intuitus qu'on peut comprendre la démonstration qui établit l'existence de Dieu ainsi que sa véracité. Telle est tout au moins la solution envisagée par Laporte, que certains textes de Descartes attestent : en effet, pour un esprit exercé à la méditation, l'existence de Dieu finit par apparaître presque « sans aucun raisonnement »<sup>984</sup>. Au même moment, Descartes clarifie sa

---

<sup>982</sup> Cf. le *Compendium Musicae*. A.T., t. X, p. 92 et 94

<sup>983</sup> Laporte, p. 160, note 6

<sup>984</sup> *Réponses aux 2<sup>des</sup> Objections. Demande V* : « Qu'ils s'arrêtent longtemps à contempler la nature de l'Être souverainement parfait, et entre autres choses, qu'ils considèrent que dans les idées de toutes les autres natures, l'existence possible se trouve bien contenue, mais que dans l'idée de Dieu ce n'est pas seulement une existence possible qui se trouve contenue, mais une existence absolument nécessaire. Car de cela seul, et sans aucun raisonnement, ils connaîtront que Dieu existe ; et il ne leur sera pas moins clair et évident, sans autre preuve, qu'il est manifeste que deux est un nombre pair, et que trois est un nombre impair, et choses semblables. Car il y a des choses qui sont ainsi connues sans preuves par quelques-unes, que d'autres n'entendent que par un long discours et raisonnement. » (C'est nous qui soulignons) Pour autant, ce « sans raisonnement » renvoie plutôt à une déduction condensée qu'à une connaissance intuitive immédiate, ce que Descartes nie expressément : « toutes les



position dans une lettre à Mersenne de juillet 1641 : « Il est vrai que la simple considération d'un tel Être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence que c'est *presque* la même chose de concevoir Dieu et de concevoir qu'il existe ; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu ou d'un Être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition *Dieu existe*, et que l'une puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre. »<sup>985</sup> Le presque implique ce laps de temps saisi néanmoins en un regard, une succession inhérente à la démonstration, mais saisie dans la « coulée » de *l'intuitus*.

Pour autant, *l'intuitus* est la présence à la pensée de l'objet mathématique, actualité pure qui peut se continuer, mais non se détourner : dès lors, on y revient, c'est bien parce que l'esprit peut s'en détourner que les vérités mathématiques peuvent être mises en doute. Ce doute porte sur leur statut extrinsèque (Dieu peut avoir fait ma nature telle que je me trompe), et non pas intrinsèque puisque ces vérités m'apparaissent nécessairement claires et distinctes et contraignent mon assentiment.

Revenons alors à la troisième Méditation, et à la question de la règle générale qui doit pouvoir convertir toute évidence en vérité, alors même que l'existence de Dieu n'est pas prouvée. Descartes se demande à plusieurs reprises si l'on peut passer de l'évidence de l'ego et de son statut paradigmatique, puisqu'avec lui la *regula generalis* fonctionne - il en est même pour un temps le seul exemple - à la mise en œuvre de cette même règle générale pour les vérités mathématiques. Or ces vérités mathématiques n'ont pas encore de clarté extrinsèque, étant donné que l'hypothèse du Dieu tout-puissant est encore valide. Descartes va donc dans un premier temps disqualifier les vérités mathématiques, dans leur application de la règle générale<sup>986</sup>. Mais il y revient, puisqu'il réintroduit, dans l'actualité de sa vision, c'est-à-dire dans *l'intuitus*, ces vérités mathématiques au même titre que le je pense : « Et au contraire

---

connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendant du raisonnement et du progrès de notre discours. » (*Lettre à Newcastle*, mars ou avril 1648. A.T., t. V, p. 136-137).

<sup>985</sup> *Lettre à Mersenne*, de juillet 1641, A.T., t. III, p. 396 (c'est nous qui soulignons)

<sup>986</sup> Méditation III, p. 97-99 : « Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies ? Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. »

toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même, je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien (ou peut-être même : vel forte etiam) que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois. »<sup>987</sup>

En effet, on se souvient que dès 1627, Descartes dans les *Regulae*, a défini la *praesens evidentia* comme une *intuitus*, et que les notions communes ou vérités mathématiques sont perçues clairement et distinctement, et emportent une adhésion nécessairement contraignante. Dès lors, on comprend que pour mettre en branle le doute hyperbolique, il a fallu se détourner de ces vérités : dans l'actualité de leur pensée, on ne peut en douter. D'où le recours à l'imagination et à la fiction, essentiel pour transcender l'entendement : non pas seulement s'en détourner en demeurant dans une parfaite immanence et en relâchant son attention, mais le transcender. Or se détourner de cette actualité volontairement et non par relâchement, c'est aussi supposer que l'esprit ouvre une dimension de transcendance, au sein d'une certaine temporalité : autrement dit, sans temporalité et identité à soi, l'esprit ne pourrait se détourner d'une évidence actuelle pour pouvoir la mettre en doute. Se détourner de, et faire de l'objet de l'évidence un objet mis à distance, c'est ouvrir une dimension temporelle qui accueille la transcendance. La mise à distance n'est pas spatiale, même si la métaphore est pratique, elle est bien temporelle.

La seule évidence est l'évidence actuelle : *praesens evidentia*. C'est quand nous lui « prêtons attention », que nous sommes contraints par l'évidence, ou que notre croyance devient inéluctable. *Principes*, I, 13 : *l'intuitus* est « la conception d'un esprit pur et attentif (...) Tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité : mais comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention... »

Ce décrochage des vérités mathématiques qui permet de mettre en doute l'entendement à travers la fiction du malin génie, est la preuve que l'esprit est temps, et que le temps est transcendance : si le temps n'était point transcendance, comme le dira Lévinas, l'esprit ne pourrait mettre en doute ce qui le contraint aussi fortement, dès lors qu'il y applique son attention. Se détourner de, transcender, dépasser, ne peuvent se faire qu'à la condition du

---

<sup>987</sup> Méditation III, p. 99 de la traduction Michèle Beyssade, GF

temps inhérent à l'esprit comme ouverture sur une transcendance : autrement dit, la fiction du malin génie prouve que l'esprit n'est pas réduit à sa pure immanence, attention, relâchement, assoupissement, ou plus précisément à l'immanence de l'entendement, et permet de le transcender, accédant ici à une liberté frisant la folie, mais prouvant de ce fait qu'il est temporalité, et que cette temporalité n'est pas continuum, mais bien ouverture.

Ainsi c'est bien avant la preuve de l'existence de Dieu que l'esprit se manifeste dans une certaine transcendance à lui-même, ouverture, ou temps – mais un temps qui n'est pas simplement continuum, durée, un temps qui permet de se dépasser, au sens propre comme au sens vulgaire. La preuve de l'existence de Dieu peut bien s'accompagner d'une définition d'un temps discontinu, au sens spatial du terme, c'est la discontinuité essentielle au sens cette fois bergsonnien, créatif, libre, qui permet de prouver l'existence de Dieu, et qui ne peut donc pas être réduite à celle-ci.

En outre, s'agissant de l'ego, sa temporalité est affirmée dans la troisième Méditation, lorsque sous le régime du doute hyperbolique, Descartes affirme que je ne pourrai pas ne pas être si j'ai été : contradiction qui ne tient pas de la logique, mais bien d'une durée de l'immanence, d'une identité à soi, déjà manifeste dans l'analyse du morceau de cire qui nous révélait non pas tant la nature de la cire que l'identité à soi de l'esprit dans le temps. Ainsi immanence – identité à soi - et transcendance appartiennent à l'ego du seul fait de sa temporalité, avant même sa rencontre avec Dieu.

## **B. 4 Conclusion. L'ordre du dévoilement**

Et nous en avons la confirmation dans la troisième Méditation, où la transcendance se révèle être première. Autrement dit, au cœur de l'immanence comme méthodologie radicale jusqu'à la preuve de l'existence de Dieu, elle-même découverte parmi mes idées, je m'aperçois que cette idée de Dieu était en réalité en moi dès le début : « Et je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que *j'ai en quelque façon premièrement en moi* la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-

même. »<sup>988</sup><sup>989</sup> Paragraphe remarquable qui manifeste clairement la troisième voie ou le troisième ordre : entre l'ordre des raisons et l'ordre des essences, il y aurait bien un ordre du dévoilement, sans doute l'ordre le plus authentique des Méditations. Que signifie en effet ce « en quelque façon premièrement » ? Quelle est la nature de cette indication qu'on peut dire aussi bien temporelle qu'ontologique ? Certes, le premièrement est ontologique dans la mesure où ce qui est premier dans l'ordre de l'être est Dieu. Mais précisément, nous ne sommes pas ici dans l'ordre de l'être, puisqu'il est bien dit que « je vois manifestement ». Nous restons bien dans la champ de l'immanence en ce qui concerne la méthode, c'est bien par l'analyse des idées que je rencontre l'idée de Dieu, mais c'est aussi dans et par le cogito et sans en sortir que je m'aperçois que cette idée était en quelque sorte présente auparavant. C'est donc ce troisième jour, que je m'aperçois que j'avais depuis le premier jour une idée : qu'est-ce qu'une idée qui n'était pas perçue et pourtant déjà présente ? Qu'est-ce qu'une idée qui ne s'accompagne pas d'une conscience immédiate, sachant que l'immédiateté est censée définir la conscience, dans la mesure où la réflexion n'est pas une opération seconde, ne résulte pas d'une liaison ou d'un raisonnement<sup>990</sup> ? Or cette immédiateté, si elle n'est pas remise en cause, se trouve là différée dans le temps : qu'est-ce qu'une immédiateté différée, sinon l'expression d'une temporalisation, voire d'une temporalité propre à la l'esprit, qui en serait l'être même ? Peut-être aussi cette immédiateté différée est-elle le fait que l'idée de Dieu, contrairement à toutes les autres, ne peut être rapportée à soi de la même manière que les autres.

Descartes donne une forme de réponse dans la suite du texte : « Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, si je n'avais en moi aucune idée

<sup>988</sup> *Troisième Méditation*, traduction de Michelle Beyssade, *op. cit.*, p. 119, et A.T., IX, p. 36

<sup>989</sup> c'est nous qui soulignons

<sup>990</sup> « Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes... », ou encore dans la traduction de Clerselier, « Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant (...). Par le nom d'*idée* j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées... » (*Exposé Géométrique des Réponses aux Secondes Objections*, A.T., IX, 124)

Ou encore, dans ses Réponses aux IV<sup>e</sup> Objections (d'Arnauld), Descartes écrit : « il ne peut y avoir en nous aucune pensée, de laquelle, dans le même moment qu'elle est en nous, nous n'ayons une connaissance actuelle (*nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus.*). C'est pourquoi je ne doute point que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se ressouvienne pas après de ce qu'il a pensé, parce que les espèces de pensées ne demeurent pas empreintes en sa mémoire. » ici, il faut entendre mémoire comme le réceptacle : car ce sont les objets de pensée qui sont oubliés, non la pensée elle-même en tant qu'elle se continue comme va le prouver le texte que nous commentons.

d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »<sup>991</sup> Plusieurs interprétations peuvent être livrées de ce texte : le « comment serait-il possible » renvoie à l'idée d'une condition transcendantale : je ne peux avoir conscience de ma finitude que sur fond d'infini. L'idée d'infini serait donc la condition de possibilité de la conscience de ma finitude, que je peux désormais mettre au jour par un travail critique. Mais tel ne semble pourtant pas être la solution, dans la mesure où l'infini est d'abord une idée, et par conséquent, une pensée pleine, sans objet certes qui s'ajusterait à elle, mais éprouvée, présente à moi. Telle n'est pas le cas d'une condition transcendantale, qui est découverte par un travail critique, mais qui n'est pas éprouvée. Cette idée d'infini, je l'ai bien en moi, même si je l'ai d'une manière paradoxale. Alors quelle est cette primauté, si elle n'est ni transcendantale, ni ontologique - même si encore une fois du point de vue de l'être, elle est bien ontologique, mais qu'elle est ici aperçue dans le champ du connaître, qui ne peut s'y réduire, les deux ordres étant irréductibles ? il y a bien une primauté dans le champ de la conscience, mais une conscience qui n'est pas encore réflexive. Est-ce une nouvelle forme d'inconscient, ou de subconscient ? Avoir une idée sans la connaître ? Toujours est-il que l'idée d'infini n'est pas seulement la condition de possibilité du doute, mais accompagne le doute en tant qu'il est manque et désir tout à la fois, car Descartes associe bien le désir et le doute, ce qui nous renvoie au très beau texte de Lévinas sur le désir, et qui pourrait nous aider à trouver une réponse : « On ne se demande pas (...) si demande, recherche et désir, loin de ne porter en eux que le creux du besoin, ne sont pas l'éclatement du « plus » dans le « moins », que Descartes appelait l'idée de l'infini. N'est-ce pas de ces pensées – autres que celles qui, dans la conscience intentionnelle, « veulent », à leur mesure, le corrélatif, le repos et l'identité du positif *astronomique* – que parle Blanchot quand il dit : « Nous pressentons que le *dés-astre* est la pensée<sup>992</sup> ».

A l'égalité à soi et à l'être, à l'activité dans la conscience de soi – à l'identique, au positif que rend possible la terre ferme – on limite l'humain, sans considérer la « synthèse passive » du temps, c'est-à-dire le vieillissement qui se fait, alors que personne ne le fait et qui signifie, sans que personne le dise, adieu au monde, à la terre ferme, à la présence, à l'essence : le dés-inter-essement par le passer. Mais ce dés-inter-essement, ce congé, cet adieu, ne signifient-ils pas un à-Dieu ? La synthèse passive du temps, la patience, est attente sans terme attendu, et

---

<sup>991</sup> *Méditations métaphysiques* GF, trad Michelle Beyssade p. 119, A.T., IX, p. 36

<sup>992</sup> Maurice Blanchot, « Discours sur la patience », in *Le nouveau commerce*, p. 30-31, repris dans « Écriture et Désastre », Gallimard, 1981. C'est nous qui décomposons en dés-astre et soulignons, dans le texte cité, le mot désastre.

que trompent les attentes déterminées, comblées par ce qui vient à la mesure d'une prise et d'une *compréhension*. »<sup>993</sup>

Le désir, serait donc l'éclatement du « plus » dans le « moins ». Le moins, serait la pensée, le plus est Dieu, ce qui est inenglobable, impensable, mais qui permet au moins d'éclater vers autre chose que lui-même, de briser l'immanence, d'interrompre le cours de la pensée et son identité à elle-même, d'ouvrir vers l'altérité.

Certes, mais cette altérité semble présente dès le départ : si cette idée de Dieu est en quelque sorte premièrement en moi, c'est que l'altérité est aussi première, ce qui met en échec l'idée d'un solipsisme absolu, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse dans les deux premières Méditations. Ce qui rejoint la lecture de Marion sur l'espace dialogique primordial, attesté par l'avènement du cogito, si je suis trompé c'est que je suis. La dualité serait donc première, et condition de l'affirmation de soi. C'est du rapport à l'altérité que pourrait s'énoncer et se poser le je. Raison pour laquelle il n'y a pas de synthèse possible chez Descartes mais la recherche d'un équilibre : à partir du moment où il y a deux substances, l'une absolument authentique en tant que *causa sui*, et l'autre en tant qu'auto-attestation qui n'a besoin de rien d'autre que de soi même pour s'affirmer, ces deux substances disent l'irréductibilité entre une ontologie classique de l'ordre des essences, et l'ordre d'une connaissance tout aussi fondatrice, sur fond néanmoins d'une idée présente mais non perçue – l'idée de Dieu. La dualité des fondements demeure et met en échec le système, c'est là le gage d'une philosophie de la finitude. Mais par ailleurs, ce fondement second dans l'ordre des raisons apparaît à partir de la troisième Méditation, comme d'une certaine « façon » premier. C'est-à-dire premier, non seulement ontologiquement, mais également dans l'ordre des raisons puisqu'il est coprésent au doute et au désir. Et cette coprésence s'explicite dans le fait que je ne pourrais être conscient de ma finitude attesté par le doute et le désir, si n'était pas première et positive l'idée d'infini et de perfection, ce qui engage la comparaison entre mon imperfection et la perfection. Mais là encore, la langue nous induit en erreur. Car la comparaison est impossible entre deux choses incommensurables. C'est encore une fois Lévinas qui a le mieux exprimé cette incommensurabilité clairement explicite chez Descartes : « La différence de l'Infini et du fini, est une non-indifférence de l'Infini à l'endroit du fini et le secret de la subjectivité. La figure de l'Infini-mis-en-moi, contemporaine, à en croire Descartes de ma création, signifierait que le ne-pas-pouvoir-comprendre-l'Infini-par-la-pensée est une relation positive, en quelque façon, avec cette pensée ; mais avec cette pensée comme passive, comme

---

<sup>993</sup> Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, op. cit. p. 87

cogitation quasi désarçonnée et ne commandant plus – ou ne commandant pas encore – le cogitatum, ne se hâtant pas encore vers l'adéquation entre le terme de la téléologie spontanée de la conscience et ce terme donné dans l'être – ce qui est le destin de la téléologie essentielle de la conscience, allant à son terme intentionnel et conjurant la présence de la re-présentation. Mieux encore : le ne-pas-pouvoir-comprendre-l'Infini-par-la-pensée signifierait précisément la condition – ou l'incondition de la pensée...(...). L'Infini n'a rien à s'adjoindre de nouveau pour affecter la subjectivité : c'est son in-fini même, sa différence à l'égard du fini, qui est déjà sa non-indifférence à l'égard du fini. Ce qui en revient à la cogitation ne *comprenant pas* le cogitatum qui l'affecte absolument. L'infini à la fois affecte la pensée en la dévastant et l'appelle : à travers une « remise en place », il la met en place. »<sup>994</sup>

Et plus loin, s'agissant de la liberté d'autrui, mais modélisée par la relation à Dieu :

« Entre moi et l'autre bée une différence qu'aucune unité de l'aperception transcendantale ne saurait récupérer. Ma responsabilité pour autre est précisément la non-indifférence de cette différence : la proximité de l'autre. Relation, au sens absolu du terme, extra-ordinaire, elle ne rétablit pas l'ordre de la représentation où tout passé revient. La proximité du prochain demeure rupture dia-chronique, résistance du temps à la synthèse de la simultanéité. »<sup>995</sup>

Dès lors, il n'y a pas de comparaison possible entre mon imperfection et la perfection divine dans la mesure où elles sont incommensurables. On n'est pas dans le registre du plus et du moins, c'est au contraire la mesure de l'infini qui peut me faire prendre conscience de ma finitude, en tant qu'il y a solution de continuité entre ma finitude et l'infini. Ce qu'atteste Descartes, lorsqu'il écrit « Et l'on ne peut pas dire que peut-être que cette idée de Dieu est matériellement fausse, et que par conséquent je la puis tenir du néant, c'est-à-dire qu'elle peut être en moi pour ce que j'ai du défaut, comme j'ai dit ci-devant des idées de la chaleur et du froid, et d'autres choses semblables : car, au contraire, cette idée étant fort claire et fort distincte, et contenant en soi plus de réalité objective qu'aucune autre, il n'y en a point qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté. »<sup>996</sup>

Dès lors, cette idée d'infini est première parce que positive. Mais ce qui nous intéresse ici demeure, après ces explications, la primauté « en quelque façon » de cette idée. Si elle est

---

<sup>994</sup> Lévinas, *ibid*, p. 108

<sup>995</sup> *Ibid.* p. 117

<sup>996</sup> p. 119-120 GF, trad. M. Beyssade, A.T., IX, p. 36

première, pourquoi ne l'ai-je point connue dès le début ? On pourra répondre que mon attention ne s'était pas focalisée sur le doute lui-même, autrement dit que j'ai mis en marche la procédure du doute, dans sa pure activité et au profit de ses résultats, sans interroger la procédure elle-même ou le sens du doute. Qu'il faut donc une réflexion au second degré sur ce qu'il en est du doute, et comme il a pu se mettre en branle dans cet élan infatigable, tenu dans une tension de toute la volonté, elle-même tenue par le désir. Je me rends donc compte, au cours de cette troisième journée, que j'avais cette idée en moi, et pas seulement comme une condition de possibilité, l'idée de Dieu n'étant point une condition transcendante, faut-il le répéter.

Deux conclusions à tirer de ce passage : celle concernant l'ordre, ou ce troisième ordre que nous avons introduit, l'ordre du dévoilement qui permet la *reconnaissance*. Et il ne s'agit pas d'un travail d'analyse qui a permis pour ce qui concernait l'enfance de récupérer une structure figée, laquelle s'est redéployée en temporalité dès lors qu'on a pu déconnecter des associations contingentes, ou juste analyser ce qui revenait au corps et à l'âme, et mettre au jour la confusion qui en naissait. Il s'agit bien ici d'une révélation, au sens où ma focale se tourne dans cette réflexivité au second degré sur le doute. Ce qui engage la deuxième conclusion : si l'ordre profond des trois premières méditations est celui du dévoilement, cela engage une toute autre vision de la temporalité propre à l'esprit. Certes, nous l'avons vu, il faut une mémoire pour que la méditation se déroule sur trois jours. Le simple déroulé de la pensée exige la mémoire, mais une mémoire pure, la mémoire de la méditation en acte et en cours. Mais au-delà de ça, cette mémoire n'est pas seulement linéaire, n'assure pas seulement une continuité à soi de l'esprit : elle fonde ce troisième ordre qui est celui du dévoilement, et permet un retour sur le commencement de la méditation, retour qui est reconnaissance, et non linéarité de l'enchaînement des raisons. L'esprit dévoile et se dévoile peu à peu, en faisant retour sur ses propres actes, et en attestant de ce fait une temporalité qui lui est propre : ce retour sur ce qui était premièrement en moi en quelque façon est l'affirmation d'une matière de l'esprit qui ne se peut déployer que dans une temporalité qui lui est propre et qui ne correspond en rien à la temporalité chronologique d'un esprit qui avance et qui se doit d'être identique à lui-même en quelque façon dans le temps pour avancer. Au cœur de la chronologie se révèle une matière métaphysique dont le poids n'est pas que déploiement linéaire, mais une tension qui indique au cœur même des Méditations un passé et un présent, à la fois contemporains, et néanmoins accueillant l'écart, l'écart qui fait et qui dit la temporalité propre à l'esprit. La continuité à soi est d'une toute autre manière explicite dans ce temps de



renvoi au passé, qui constitue la matière de l'esprit plus qu'il n'en est une simple condition de déploiement propre à sa finitude et à la diachronicité inhérente à la finitude.

Deux dimensions du temps se dégagent : celle d'un temps comme identité à soi, que nous allons analyser dans un premier temps en reprenant le motif du nourrisson, et celle d'un temps comme transcendance à soi, sortie du même et de l'identité. Nous allons voir que ces deux concepts du temps se côtoient chez Descartes : assurer l'identité de la conscience à elle-même est l'objet de ses travaux, et particulièrement de ses écrits philosophiques écrits à la première personne, puisqu'ils racontent « une histoire » qui se déroule dans les différentes temporalités que nous avons entrevues, et qui se lisent sous le régime d'identité à soi garantie par la conscience de soi. Mais une autre dimension du temps coexiste, c'est précisément celle de la sortie de soi ou de la sortie de l'immanence vers une transcendance qui porte certes le nom de Dieu, mais qui peut tout aussi bien prendre le nom de « temps », puisque Descartes échappe à l'horizon du Même et de l'immanence pure, ce que seul le temps peut ouvrir, en tant qu'il est l'immaîtrisable, l'au-delà du je dans son identité : si le je s'en tenait à la connaissance, il demeurerait prisonnier de ce champ du Même, mais parce qu'il l'excède, dans un geste attestant de sa liberté fondamentale, il échappe à une linéarité qui l'aurait enfermé irrévocablement dans une immanence désespérante : temps, liberté, infini, telles sont les ouvertures de et pour la conscience, cet au-delà de la conscience.

## ***D. CONCLUSION : LE RÉCIT DE SOI***

### **D.1. Temps et innéité. La solution de continuité entre origine et commencements.**

On a vu que le solipsisme ne définissait pas toujours l'*ego sum* de Descartes. Qu'un Autrui le précédait, et bien que vide et problématique, il rendait d'autant plus emblématique la fonction constitutive qu'il exerce sur l'*ego*. Avant d'être chose pensante, l'*ego* existe comme trompé et persuadé, donc comme chose pensée.

Il en va de même, si l'on veut tirer un parallèle en terme d'ontogenèse, qui semble contredire la métaphysique, du nourrisson à l'endroit de la mère : elle répond à une question qui n'en est pas une : en donnant le sein à l'enfant qui pleure, elle lui apprend qu'il a faim. La structure dialogique ou duelle, même s'il y a au début indifférenciation est première par rapport à la constitution de l'ego. Ce parallèle illégitime, puisque la métaphysique a à voir avec le fondement et non l'origine ni l'évolution, intéresse pourtant le lecteur de Descartes contraint de faire un sort au nourrisson. Il l'intéresse en tant que modélisation du rapport entre je et autrui, entre la constitution du sujet toujours seconde, qui rend impossible la ressaisie des origines, pour la psychanalyse, du fondement pour la métaphysique.

Et si étrange que cela puisse paraître, le statut du nourrisson renvoie à la question de l'innéité : à condition de la comprendre comme une actualisation d'un possible<sup>997</sup>, on peut répondre au problème crucial mais insoluble sans cela, de la différence entre l'enfant et l'animal. Là où Descartes pose le problème dans sa radicalité, est dans la définition de l'humanité à travers le langage – certes, aujourd'hui on dirait la parole, mais néanmoins, c'est bien par le langage que la chose consciente existe, devient de ce fait conscience. Mais alors, si

---

<sup>997</sup> cf. p. 239-240 de notre travail. Cf. à cet égard : J. Segond, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, pour qui l'innéité n'a chez Descartes qu'une fonction épistémologique (ce que nous nuancerions, étant entendu qu'il n'y a de vérités qu'une fois rencontrées et éprouvées dans l'expérience de l'esprit, et non en tant qu'elles relèveraient d'une universalité abstraite, p. 50 : « Ce problème de l'innéité des notions, au lieu qu'on l'envisage (comme il est ordinaire chez les exégètes de Descartes) du point de vue de la psychologie, doit être entendu bien plutôt au sens épistémologique, n'étant autre pour Descartes que celui des *présuppositions* inévitables et transparentes de la science humaine et de la critique de la science. » (cf. p. 60 sur le « mythe cartésien d'une « nature » intellectuelle... qui représente simplement le désir de certitude parfaite et l'idéal de la raison humaine » ; p. 90 sur « l'innéisme de la science intrinsèquement vraie plutôt que de la présence originelle de la vérité dans l'esprit » ; p. 76, 84, 144, 159, 162, etc., sur la notion d'*implicite*, également travaillée par Jean Laporte dans le *Rationalisme de Descartes*. Nous penchons pour la thèse de G. Lewis, pour qui les notions claires et distinctes s'imposent à l'âme, dans une rencontre intérieure, mais à l'occasion d'une expérience externe. p. 93 du *problème de l'inconscient* : « ...l'innéité ne suppose donc absolument pas que l'âme contienne en elle-même des entités imaginaires correspondant à notre vision des choses. C'est au fur et à mesure de nos contacts avec l'expérience que s'effectue le parfait déploiement de notre « faculté de connaître. » » Et plus loin : « Le philosophe se garde donc de déterminer d'avance les virtualités de l'âme. Ses richesses potentielles *se développent peu à peu* (c'est nous qui soulignons) ; et comme il existe maintes vérités encore ignorées, on peut dire également que l'âme possède des propriétés dont je n'ai pour l'instant aucune idée. » et p. 94 : « ... c'est l'ensemble de ces traits que Descartes appelle les *dispositions* de l'âme : elles peuvent sans doute rester inconscientes, mais elles ne se déterminent concrètement qu'à mesure de leur accession à la conscience. »

c'est le langage qui fait exister, il faut un autre originaire qui parle, comme il faut un autre originaire qui trompe.

Deux choses émergent ici :

- le deuil de l'origine, au profit du fondement. Nous avons déjà évoqué le problème du commencement chez Descartes, inquiétude comme aiguillon, désir de savoir comme début du chemin, méthode comme dessin du chemin, cogito comme premier principe dans l'ordre des raisons, Dieu comme premier principe dans l'ordre des essences. Il apparaît ici que le premier fondement – le cogito – a bien pour vocation de se substituer à l'origine (le nourrisson), mais c'est précisément parce que l'origine ne peut être ressaisie par un langage dont elle était dépourvue. Certes, la véritable origine sera Dieu, se fondant avec le principe. Mais cette origine authentique, celle de l'être, ne résout pas le problème de l'évolution de l'individu. Le nourrisson (ou ce que nous appelons ici l'origine, qu'on peut faire remonter en réalité à l'acte de procréation : notre origine qui n'est pas nous, la préhistoire du je, mais aussi sa condition d'émergence) échappe fatalement à toute forme de ressaisie, qu'elle soit conceptuelle, mémorielle, consciente, parce qu'il en est une condition d'émergence. L'argument du cercle advient, ce qui rend nécessaire le fondement, pour marquer l'authentique point de départ d'une philosophie mais aussi d'une vie. Ce point de départ, c'est rappelons-le la conscience, et la dialectique entre les conditions d'émergence de la conscience et la conscience elle-même reste indécidée, ce qui nous renvoie à notre deuxième point :

- La compréhension intime qu'une philosophie ne peut s'élaborer que dans la conscience de la finitude. L'origine nous échappera toujours, qu'elle ait pour nom Dieu ou l'acte de procréation qui a présidé à notre naissance : nous avons été avant que d'être, la conscience de nous-même ne peut récupérer dans le sens, dans la visée ou dans la connaissance, l'origine de nous-même, ni l'origine de la conscience : c'est là l'aveu de notre finitude, dans tous les sens du terme. Certes mettre ici sur le même plan la question de l'origine au sens psychanalytique du terme et l'origine au sens métaphysique semble audacieuse voire sans pertinence, il nous faut préciser ici qu'il s'agit d'une modélisation du problème, voire d'une métaphorisation : l'origine ne peut point être ressaisie quel que soit le champ de doctrine ou de méthode, dans la mesure même où nous en sommes le résultat, et que le produit ne peut se prévaloir de ce dont il est le produit et qui le constitue. L'origine nous échappe par définition, à moins de substituer à une recherche de vérité une fictionnalisation de cette origine, ou le fait d'admettre qu'elle nous est incommensurable. C'est le cercle dont parlait aussi Merleau-Ponty, je ne peux revenir à l'origine dans la mesure même où la réflexivité, si tel est le choix de voie d'accès, est elle-même produite et ne peut se réfléchir en tant que réflexivité. L'inaccession

structurelle à l'origine est la marque irrévocable de notre finitude, et ce, au delà même du cartésianisme, même si c'est Descartes qui d'une certaine façon a modélisé de façon magistrale, l'impossible retour à l'origine, sinon par l'aveu d'une connaissance sans compréhension, d'une épreuve qui serait épreuve de notre finitude et désir d'infini.

Cette finitude, c'est sans doute la structure dialogique comme première, qui en est l'expression la plus lumineuse. Et il semble que toute philosophie de la conscience devrait nécessairement à la fois s'inscrire dans une structure dialogique primordiale, et reconnaître comme indépassable son incompétence s'agissant de ses conditions d'émergence. Pourtant c'est bien la figure de l'autre que la philosophie de la conscience a tendance à oublier. Or à travers ce cours texte de la seconde Méditation, apparaît l'autre, comme primordial et originaire, même s'il n'en est fait état chez Descartes qu'à travers la figure du malin génie : au moins la structure est-elle construite. Et vite recouverte, autant par Descartes lui-même que par ses successeurs et commentateurs.

On peut reformuler le problème en termes cartésiens : si les idées sont innées, qu'en est-il de l'enfance et de l'avant-langage, quel est son rapport aux idées qui sont censées être en lui, et comment comprendre l'innéité si ces idées ne sont pas accessibles à l'enfant en devenant d'homme ? Ce qui nous reconduit à la question de l'identité du je, ou du sujet, employé au sens le plus large du terme, le pôle de l'identité, qu'on peut appeler substance, ce qui soutient le même être à 1 an, et celui qui comme Descartes en a 45 et peut commencer à méditer sérieusement ? Au delà même de la chronologie comment faire la synthèse entre deux statuts épistémologiques présents en l'homme, la connaissance sensible, qui n'est pas connaissance mais rapport au monde, et la connaissance intelligible qui doit s'en dégager pour devenir telle ? Y a-t-il une synthèse possible des deux, et si nous avons vu que l'œuvre de Descartes n'était pas œuvre de synthèse, qu'il optait résolument pour une philosophie de la finitude précisément parce que ces deux approches épistémologiques inhérentes à l'homme ne sont pas conciliables, il est néanmoins une unité, et cette unité, c'est la permanence du sujet. C'est bien elle que nous interrogeons, au delà ou à l'intérieur du concept de la permanence voire de l'immortalité de l'âme, et de l'union de l'âme et du corps comme incarnation identitaire du je. Pour répondre à cette question, il faut d'abord faire un sort à l'innéité et entendre ce que Descartes veut dire par là : or il apparaît que l'innéité est liée à l'instrument de la connaissance philosophique chez Descartes : « m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à

moi-même » écrit-il dans la IIIème Méditation. Et poursuivant, après avoir résumé les thèses établies par la Méditation seconde : « Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement, ou du moins tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savais. Maintenant je considèrerai plus exactement si peut-être il ne se trouve pas en moi d'autres connaissances que je n'aie pas encore aperçues »<sup>998</sup>. Ainsi nous annonce-t-il en substance que la philosophie première sera un approfondissement du cogito, autrement dit que dans la conscience que mon âme prend d'elle-même, sont renfermées toutes les vérités essentielles. Ces vérités essentielles sont, on le rappelle, la substantialité de l'âme, sa distinction d'avec le corps, son union avec lui, la liberté, l'existence de Dieu, mais il y a aussi d'autres idées innées comme le sont les vérités mathématiques. Or ces vérités sont renfermées dans l'âme implicitement. La démarche cartésienne est de les rendre explicites, rappelons le texte de la *Recherche de la vérité* : « Je me suis proposé... de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie... »<sup>999</sup>. Pour rendre *explicit* les vérités qui s'y trouvent implicitement, il faut adopter la « réflexion sur moi »<sup>1000</sup>. La réflexion, c'est l'attention tournée vers mes états d'âme et mes actes, qui met en lumière ce qui n'avait d'abord été qu'obscurément entrevu. Et pour emprunter la métaphore de Laporte, « la suite déductive des *Méditations* ne fait donc, oserait-on dire dans le langage de Leibniz, que « dérouler tous les replis » de notre « monade ». Elle procède, oserait-on dire, dans le langage de Biran, par « analyse réflexive »<sup>1001</sup>. Et Descartes lui-même présente l'innéité de cette façon, lorsque dans *Notae in programma*, il écrit que nos idées nous « sont innées au sens que nous disons la générosité ou certaines maladies être

<sup>998</sup> IIIème Méditation, A.T., IX, p. 27

<sup>999</sup> A.T., t. X, p. 496

<sup>1000</sup> IIIème Méditation, cf. *lettre à Mersenne*, 16 octobre 1639, A.T., t. II, p. 597 : « L'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe pour les corporelles.... »

<sup>1001</sup> Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, *op. cit.* p. 135 : il précise évidemment que la monade leibnizienne qui est « sans portes ni fenêtres » sur le dehors, est fort différente de l'âme cartésienne qui subit réellement l'action du corps et agit réellement sur lui ; de même qu'il rappelle que Biran combat l'innéité cartésienne, l'opposant à l'innéité leibnizienne, mais en l'entendant de façon erronée : il n'y a point, dit Maine de Biran, *d'idées innées* au sens cartésien, parce que le *moi* « n'est pas inné à lui-même » (ie qu'on peut marquer son origine dans *l'effort* avant lequel il peut y avoir des affections sans union au *moi*) et que toutes nos idées viennent de la réflexion du moi sur lui-même et ses propriétés : « toutes les idées de réflexion et prétendues innées, ne sont que le fait primitif de conscience, analysé dans ses divers caractères. » (*Fondements de la Psychologie*, t. VIII, p. 218-219) ; Laporte en tire la conclusion qu'en croyant contredire Descartes, Biran pense ici exactement comme lui.

innées ou naturelles dans certaines familles : en ce sens que les enfants ne naissent pas avec ces maladies à l'état naturel, mais avec une certaine disposition ou faculté à les contracter. »<sup>1002</sup> De la même manière, on peut dire que nous avons une « aptitude » à faire passer les idées de l'état virtuel à l'état actuel, c'est-à-dire en termes cartésiens, de l'état implicite à l'état explicite, ou encore de l'état confus à l'état distinct. Aptitude que Descartes appelle dans la lettre à Hyperaspistes d'août 1644, une « faculté de produire » nos idées, puisqu'elle nous les rend « présentes », ou tout au moins nous en fait « remarquer » la présence<sup>1003</sup>. Nous avons déjà fait état de cette « faculté de produire », en précisant que la faculté était pouvoir de mettre au jour, et non de produire au sens de créer des idées. Les idées sont contenues implicitement, l'esprit les remarque en lui-même, à condition de faire œuvre de réflexion. La préexistence implicite « ne désigne qu'une antériorité logique »<sup>1004</sup> : il faut ici distinguer le fait du droit : en droit, les conséquences découlent des principes, en fait, encore faut-il les actualiser. Or le fait correspond à l'actualité qui est le principe même de la connaissance et de la connaissance claire et distincte. Les idées innées étant la plupart du temps inactuelles. Ainsi, « il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle auxquelles personne n'a encore fait réflexion. »<sup>1005</sup> Nous pouvons réintroduire, comme on l'a montré précédemment l'idée de puissance, dans la mesure où la lumière naturelle n'est universelle qu'en puissance ; beaucoup s'aveuglent et passent à côté de la connaissance pourtant possible à tout esprit. « Tous les hommes ayant une même lumière naturelle..., il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière. »<sup>1006</sup> C'est le but même de la méthode que d'actualiser la présence des idées innées. L'innéité des idées, c'est leur « connaturalité »<sup>1007</sup> avec notre faculté de pensée<sup>1008</sup>, l'expression de « connaturalité » étant intéressante en ce qu'elle englobe la « lumière naturelle » : c'est un fait de nature que notre esprit est à même d'explicitier ces idées. Et cette remarque de Descartes exprime bien le rapport entre l'actualité et l'innéité : « Nous ne saurions manquer de les savoir, lorsque l'occasion se présente de penser à elles. »<sup>1009</sup>

Et la troisième Méditation confirme que ces idées sont « nées et produites avec nous », ce qui ne les empêche pas d'être des réalités intelligibles indépendantes de nous, comme l'écrit

<sup>1002</sup> *Notae in programma*, A.T., t. VIII, IIème partie, p. 358

<sup>1003</sup> *Lettre à Hyperaspistes*, août 1641, A.T., t. III, p. 430

<sup>1004</sup> cf. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, p. 81

<sup>1005</sup> A Mersenne, 16 octobre 1639, A.T., II, 598

<sup>1006</sup> *Ibid.*

<sup>1007</sup> G. Lewis, *ibid.* p. 81

<sup>1008</sup> *Notae in programma*, A.T., VIII, B, 361 et 366

<sup>1009</sup> *Principes*, I, 49

Alquié, « ...ma pensée se révèle, non seulement comme être, mais comme structure »<sup>1010</sup> : les idées se posent comme « vraies et immuables natures » devant l'âme en tant qu'elle connaît, mais elles expriment toutes des aspects de la nature de notre âme considérée dans son être. L'objet de la connaissance de l'esprit, étant en dernière analyse l'esprit lui-même. Ce qui ne doit pas nous renvoyer à une philosophie de l'immanence puisque l'esprit est confronté à une double transcendance, celle de l'infini et celle de l'espace, la philosophie cartésienne n'étant ni idéalisme, ni réalisme, mais bien philosophie de la finitude. Si l'on parle de structure, ce n'est assurément pas comme une table définie de catégories ou d'idées directrices de la raison, il y a bien une nature de l'esprit, mais les idées ne sont pas « incluses » en lui avant qu'il y ait pris garde, on ne peut en aucun cas les hypostasier : la nature de l'esprit se révèle dans l'explicitation progressive des idées et des vérités innées.

Il s'agit donc de mettre en rapport l'innéité et le temps naturel, c'est-à-dire la permanence et « l'évolution » - qui va se traduire chez Descartes en terme d'analyse : mais pour procéder à une analyse entre l'âme et le corps, une analyse des idées, pour remonter au principe premier, il faut une certaine 'évolution', terme anti-cartésien s'il en est, mais que l'on est bien obligé de réintroduire, ne serait-ce que parce que Descartes ne peut analyser que dans le temps et moyennant un effort constant, un exercice, une accoutumance. Or mettre en rapport ces concepts contraires, c'est aller chercher du côté de la dualité entre mémoire « corporelle » (au sens d'une cire sur laquelle l'esprit aurait inscrit sa marque), et mémoire essentielle ; la mémoire « corporelle » (non pas encore au sens d'un inconscient corporel, mais de certaines traces mnésiques dont le corps garde le sceau bien qu'elles restent difficilement accessibles à la conscience avant l'analyse) permettant de rattacher à l'homme l'enfant qui fut en lui ou qu'il fut, la mémoire essentielle permettant en revanche d'accéder aux principes, au fondement, qui se substitue à l'origine temporelle, et permet une deuxième naissance, si l'on veut utiliser cette métaphore biologique, mais aussi existentielle. Car si évolution de l'union de l'âme et du corps, il y a, - c'est-à-dire de l'homme individué -, elle n'empêche en rien l'innéité des notions communes ; et pourtant, si c'est dans une certaine mesure cette innéité qui qualifie l'homme, dans son opposition par exemple aux animaux, et à laquelle seuls la

---

<sup>1010</sup> Alquié, *Leçons sur Descartes*, éditions de la table ronde 2005 p. 192, et p. 191-192 : « L'attribut de la *mens*, c'est la pensée, *cogitatio* (je ne dis pas *intellectus* mais *cogitatio*). Or (...) cette pensée trouve en elle l'*intellectus*, et le découvre sous l'aspect d'une certaine structure : le monde de la science résiste à la pensée et, même réduites à l'esprit, les idées sont des natures, se présentent à nous avec des réalités objectives différant en degré, comme le note Descartes, et, il le dit aussi, elles sont de véritables essences. »

pensée et le langage peuvent accéder, il faut faire un sort à l'enfant dépourvu de langage, et réintroduire en les déplaçant les notions de puissance (faculté) et d'acte (actualité de la pensée), pour faire le lien entre ces différents âges de la vie qui sont autant de catégories épistémiques. Car si l'âme demeure, et reste identique à elle-même, qu'elle demeure dans l'implicite ou dans l'explicite, le corps entretient avec elle ce rapport qui produit la confusion, voire qui l'enrobe dans une confusion essentielle : aussi la question de l'identité à soi intéresse-t-elle non seulement la durée essentielle, c'est-à-dire l'identité de l'âme, qui est temps, mais aussi la durée individuée, ou le principe identitaire de l'homme individué en tant qu'union d'âme et de corps. La question du temps se complexifie dès lors qu'on admet, comme Freud mais aussi comme Descartes, qu'il n'est pas de temps dans l'inconscient : j'ai aimé une petite fille louche, je continue d'aimer les femmes louches, la fixation de l'affect n'est pas temporalisée parce qu'il relève d'un inconscient, et ne peut se temporaliser, c'est-à-dire sortir de la répétition qu'une fois l'analyse entreprise, laquelle produit de la conscience ; les choses sont dites, le rapport amour fille louche est analysé, et par une ressaisie de la parole comme de la pensée, par une analyse qui tend à disjoindre les éléments qui en tant que tels n'ont pas de lien essentiel mais seulement contingent, je peux me dégager de cette aliénation au sens où me dégageant de la répétition, j'accède au temps, et sort du présent de l'inconscient, c'est-à-dire de ce qui n'est pas advenu ni à la pensée, ni au langage ni par conséquent à la conscience, et qui détermine le corps en tant qu'il est uni à l'âme. Si la temporalité essentielle est l'autre nom de l'identité à soi, il faut admettre d'un autre côté que c'est la sortie hors d'un présent aliénant où ne peut se jouer que la répétition, qui permet à la conscience de se déployer et à l'individu incarné de « grandir », de se transformer dans le temps, de devenir vivant. Vivre et penser permettent d'accéder à une pensée du temps, mais aussi de le libérer en tant que principe même de la vie et du penser. Libérer le temps en soi, s'inscrire dans une temporalité qui fait sens et qui rend vivant, c'est le résultat d'un double travail : l'analyse, et la méditation. Mais l'analyse n'est possible que si un travail est fait sur la mémoire « corporelle » ou « affective », - sédiment déposé et manifesté par le corps et les affects, - puisque c'est elle qui invalide toute forme de temporalité et empêche d'accéder à la liberté, mémoire affective qui doit être démasquée en même temps qu'attestée, car si elle empêche de se libérer, elle permet aussi d'asseoir l'identité du sujet à travers les âges, englué dans une histoire dont il a à devenir le sujet, mais qui s'il était sans histoire, ne serait pas sujet non plus.

Ce qui apparaît ici et qui fait étrangement écho à la critique que Derrida adressait à Foucault, et à l'ambition de Foucault, est le tissage entre le structurel et l'historique : en effet, cette



répétition liée à la mémoire du corps en tant qu'affect sédimenté, active tant qu'elle n'est pas analysée, et qui nous renvoie à un présent sans autre dimension, a à voir avec la structure. Le rapport au monde de l'enfant est structurel et non conjoncturel, et c'est par rapport à cette structure que l'ego doit travailler pour lui substituer une structure autre qui sera celle de la connaissance, c'est-à-dire de l'entendement pur libéré du corps. Ces deux structures, on l'a vu, peuvent se superposer. Néanmoins il y a une progression nécessaire pour passer de l'une à l'autre, et cette progression, si elle est de travail, ne peut s'effectuer que dans le temps. Et quand on parle ici du temps, on entend toutes ses dimensions : la durée essentielle à atteindre pour fonder le nouveau rapport à la connaissance, mais aussi le temps naturel qui est celui de la maturation, et que prend en charge Descartes lorsqu'à l'orée des Méditations, il écrit « Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps, que désormais je croirais commettre une faute, si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste pour agir. »<sup>1011</sup> Paragraphe auquel nous avons déjà fait un sort et dont on comprend ici la profondeur. On ne peut faire de métaphysique à 17 ans, et il faut attendre le dernier moment, celui où la maturité est acquise, pour entreprendre une telle démarche, laquelle ne doit être faite qu'une fois en sa vie, car la question ici n'est pas de passer de la vie naturelle à la vie méditative, mais de faire un détour par la vie méditative pour revenir à la vie naturelle, fort des enseignements de la Méditation. Or ces enseignements sont sans retour possible. Et ce qu'ils révèlent c'est la structure du fondement, la structure du rapport au monde naturel que l'on doit dépasser, au profit d'une structure de connaissance, laquelle est différente du rapport au monde que l'on retrouve une fois l'existence du monde et des vérités essentielles prouvée. Autrement dit, pour découvrir la structure de connaissance sous la structure de l'opinion confuse, il faut admettre que le temps naturel nous transforme : il faut admettre que nous ayons déjà l'épaisseur d'une histoire : cette histoire ne changera pas le résultat atteint, mais elle est la condition de possibilité de la recherche. Encore une fois, la

---

<sup>1011</sup> 1<sup>ère</sup> Méditation, A.T., IX, p. 13

philosophie cartésienne et surtout la méditation cartésienne est toujours déjà incarnée. Or pour déceler la structure sous-jacente à l'opinion et à la connaissance (c'est le même cheminement qui montre la foi perceptive associée à la perception, et dès lors ce qu'il en est de la perception en termes de connaissance), il faut atteindre une autre dimension du temps qui est ce que nous avons appelé la temporalité essentielle, autrement dit la durée propre de l'esprit, qui en retour libère du présent aliénant de ce qu'on nommera anachroniquement l'inconscient, ou plus cartésienement la mémoire corporelle<sup>1012</sup> ou affective, autrement dit qui permet de revenir dans le temps. C'est ce tissage adroit entre structure et histoire qui fait le fond de la philosophie cartésienne.

Le rapport qu'entretiennent les concepts d'innéité et d'enfance peut donc se traduire par le rapport entre structuralisme et histoire.

Alors qu'en est-il de la critique de Foucault à l'endroit de Descartes ?

## D.2. Structuralisme vs histoire

Rappelons le passage déjà cité de *L'herméneutique du sujet* : « en prenant Descartes comme repère, mais évidemment sous l'effet de toute une série de transformations complexes, il est venu un moment où le sujet comme tel est devenu capable de vérité. (...) Il suffit que le sujet soit ce qu'il est pour avoir, dans la connaissance, un accès à la vérité qui lui est ouvert par sa structure propre de sujet.(...) Et par conséquent l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale. »<sup>1013</sup> Nous avons déjà montré que la Méditation requérait une transformation du sujet en son être, ce que Foucault accorde à la fin de son séminaire sur *L'herméneutique du sujet*. Pour autant, il y a là quelque chose

---

<sup>1012</sup> Descartes, *Les Passions de l'âme*, art. CXXXVII, II, AT 180-181 : « Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat, ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été fort offensés par quelques pareils objets, ou bien qu'ils ont compati au sentiment de leur mère qui en a été offensée étant grosse. Car il est certain qu'il y a du rapport entre tous les mouvements de la mère, et ceux de l'enfant qui est en son ventre, en sorte que ce qui est contraire à l'un nuit à l'autre. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à l'enfant, lors qu'il était encore au berceau ; ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, *sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire ; bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses, ou pour ce chat, demeure imprimée en son cerveau jusques à la fin de sa vie* ». (c'est nous qui soulignons).

<sup>1013</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit. p. 183

d'intéressant que nous n'avons pas mis en lumière, et qui est proche de la méthodologie de Foucault lui-même dans *L'histoire de la folie* : et c'est l'idée de cette structure. Il suffit d'être sujet pour avoir accès à la connaissance. Il y a en effet quelque chose de cet ordre chez Descartes, la foi perceptive comme la connaissance s'interrogent en leur structure même. L'esprit dans la troisième Méditation découvre qu'il est structure en plus d'être ego.

Le doute sert dans un premier temps, à manifester la croyance qui accompagne la perception, et manifester de ce fait le rôle du corps dans la connaissance naïve ou dans la doxa ; une fois le rôle du corps désamorcé, l'âme se découvre dans toute sa clarté, à condition que le sujet tourne son attention vers les idées qui sont en elle. Raison pour laquelle l'enfance en même temps qu'elle est un âge de la vie est une structure épistémique, ou plus précisément encore un obstacle épistémologique. Or un obstacle épistémologique est de l'ordre de la structure et non de l'histoire. Dans l'enfance même, en tant que catégorie, se rejoignent ces deux approches censées être opposées : la structure et l'histoire, un certain structuralisme et le temps. Ce que Foucault n'a pas vu à ce stade de *l'herméneutique du sujet* est l'effort et la transformation de soi que suppose cette focale de l'attention. Mais là où il décèle quelque chose d'important, qu'on retrouvera dans l'histoire de la folie, comme un nœud, une problématique inhérente à l'œuvre de Foucault comme à celle de Descartes, c'est cette dialectique permanente entre structure et histoire. On retrouve ce tissage chez Foucault sous le terme de dialectique entre tragique et histoire. Et si l'enjeu n'est pas le même, on retrouve bien la problématique en son cœur : comment l'histoire permet de révéler l'anhistorique ?<sup>1014</sup> dès lors que cet anhistorique est à la fois la possibilité de l'histoire et son envers, son creux, son déni ? C'est toute l'ambiguïté du projet de Foucault, faire l'histoire de la folie, c'est-à-dire précisément de ce qui ne fait pas histoire, dès lors que la folie est silence, et que c'est de son refus que l'histoire peut se constituer<sup>1015</sup>. On pourrait métaphoriquement poser la même

---

<sup>1014</sup> Nous ne résistons pas à citer la magnifique formule d'Alquié, qui traduit cette problématique à travers le vocabulaire et la notion de mémoire : « ...et je découvre que ce qui se donnait comme ma nature n'est en réalité que mon histoire. » *Le désir d'éternité*, p. 32

<sup>1015</sup> à titre d'exemple, Foucault, première préface de 1961 in « Dits et Ecrits », t. I p. 192 : « Faire l'histoire de la folie voudra donc dire : faire une étude structurale de l'ensemble historique – notions institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques – qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même ; mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé. Ainsi pourra réapparaître *la décision fulgurante, hétérogène au temps de l'histoire, mais insaisissable en dehors de lui*, qui sépare du langage

question à Descartes : comment par l'histoire trouver la structure, dès lors que c'est uniquement dans l'histoire que se révèle la structure (celle de la foi perceptive, comme celle de la connaissance), structure aussitôt traduite chez Descartes en âge de la vie : l'enfance est une structure, la maturité, temps approprié pour la méditation révélant l'autre structure.

Voyons ce qu'il en est chez Foucault, ce qu'en dit Derrida, et ce que cela nous apprend sur l'œuvre cartésienne par la bande :

« La nécessité de la folie tout au long de l'histoire de l'Occident, écrit Foucault, est liée à ce geste de décision qui détache du bruit de fond et de sa monotonie continue un langage significatif qui se transmet et s'achève dans le temps ; bref, elle est liée à la possibilité de l'histoire. »<sup>1016</sup> Or s'il semble envisageable d'approcher 'le sens invariant' du concept de folie (réclamé par Derrida) par le biais du tragique et d'approcher le tragique lui-même (au moins de façon allégorique) par le biais des figures historiques, il semble difficile d'atteindre la pureté de la folie primitive. « Le tragique, en tant qu'il est le résidu post-décisionnel de la *monotonie continue* indique au moins l'origine. Quand la conscience dialectique de la folie choisit (hors du champ de ses significations possibles) de représenter la folie par sa seule face claire, signifiante et immédiatement perceptible, cette face continue d'indiquer ce qui lui a été retiré. »<sup>1017</sup> On ne pourra donc rester que dans l'indication, et l'interprétation de figures historiques mais figées. Il y a donc deux approches chez Foucault : l'une tragique, plus pure que l'autre, dialectique, mais qui permet de mettre au jour le tragique en tant que structure. Sans compter que cette expérience tragique a eu elle-même lieu post césure.

Qu'en est-il du tragique selon Foucault ? La retombée silencieuse de la tragédie s'explique par le refus de la tragédie par l'histoire. Et ce qu'il faut arriver à tenir, qui semble compliqué c'est d'un côté la limite que figure l'exclusion du tragique, mais qui borde néanmoins la dialectique de l'histoire, et à la fois le partage originaire incessamment signifié par la limite. On comprend que dialectique folie/raison, tragique/histoire côtoie ce vers quoi elle fait signe : un partage originaire. On a donc d'un côté un mouvement dynamique, dont on doit faire l'histoire même si cette histoire est toujours en lien avec l'autre histoire, celle de la raison, et de l'autre une césure originaire, qui ne peut être saisie que dans ce mouvement dynamique d'exclusion ou de dialectique. C'est ce que dira Foucault plus loin : « confronter les

---

de la raison et des promesses du temps ce murmure d'insectes sombres. » (c'est nous qui soulignons)

<sup>1016</sup> Foucault, *Dits et écrits I, op. cit.*, p. 190

<sup>1017</sup> Sébastien Buckinx, *op. cit.* p. 45-46

dialectiques de l'histoire aux structures immobiles du tragique »<sup>1018</sup>. Certes, il ne s'agit pas chez Descartes de découvrir l'expérience du tragique à travers une dialectique, mais de lier l'historicité du sujet, à ses structures : le passage d'une structure à l'autre, d'une catégorie épistémologique à l'autre, ne peut se faire que dans le temps, et c'est ici qu'interviennent non seulement la vie (temps naturel), mais aussi la méditation (temps essentiel) : entre ces deux temporalités intervient la troisième, qui est celle d'une temporalisation d'une structure découverte (celle de la connaissance), et qui pour être efficiente, doit devenir habitude. Enfin une quatrième permet d'élucider ces « passages » ou « solutions de continuité », ce sera le temps en tant que transcendance, que nous évoquerons plus tard.

Ce détour nous permet de questionner autrement le temps de l'enfance : s'il est aussi structure, catégorie, mise au jour par l'analyse – laquelle ne peut se dérouler que dans une certaine temporalité – alors la question de la continuité identitaire entre enfant et adulte, que pose nécessairement la ressemblance entre le nourrisson privé de langage et l'animal, trouve là une réponse : la structure dégagée via l'histoire, via le temps, par et à l'intérieur du temps épaissi, du temps sédimenté, mais du temps dégagé en son essence même, permet au delà du temps et de l'histoire de revenir à un point du temps qui échappe à la mémoire naturelle – et pour cause, le langage n'était pas encore là. Cette époque de la vie ne peut donc se réinscrire dans une histoire, laquelle ne commence, comme le dit bien Foucault qu'en même temps que le langage, même si c'est par l'exclusion de ce qui n'est pas lui : comment dès lors remettre la main sur ce qui ne fait pas histoire ? Question foucauldienne par excellence, mais qui se pose aussi dans son urgence dans la philosophie cartésienne, si ce n'est pas la révélation de la structure ? d'une structure qui, comme l'inconscient, n'est pas temporelle et n'a pas de temporalité. On comprend donc que c'est précisément parce que l'enfance est aussi et surtout une catégorie épistémologique, qu'elle peut se révéler à condition qu'à un moment clé, c'est-à-dire à l'âge mûr, on prenne la peine une fois pour toute d'y porter son attention : dès lors, s'il est indispensable de récupérer les notions de virtuel et d'actuel, qui constituent les deux points d'une temporalité qui fait histoire, qui fait recherche, entre l'enfance et la connaissance claire et distincte des notions communes et des vérités essentielles, on comprend néanmoins que ces concepts aristotéliens sont déplacés dans une dialectique entre structure et temporalité – laquelle temporalité, il faut le noter, n'est pas simple déroulement, mais effort permanent de la volonté, qui a besoin de déployer son entière liberté face au malin génie, pour

---

<sup>1018</sup> Foucault, *ibid.*, p. 190

débusquer et la structure, et le point anhistorique, cet excès dont parle Derrida, ce cogito. Il faut noter aussi que l'enfance demeure, et qu'il n'y a pas d'actualisation d'une virtualité présente dès l'enfance, mais accession à une connaissance sans que celle-ci détruise radicalement le rapport au monde institué dès l'enfance et que l'on peut qualifier avec Guénancia d'institution de la nature.

C'est parce que je fais histoire que je peux revenir à ce que je fus enfant, mais c'est parce que l'enfance est une catégorie épistémique que je peux la mettre au jour. C'est parce que je fais histoire que je peux accéder au cogito, qui est pourtant le fondement de mon histoire, lequel est an-historique. Telle est la conséquence de mon être, à savoir cette union substantielle entre âme et corps. C'est dans la temporalité que j'accède à l'être. Et c'est l'être qui fonde ma temporalité, car mon être est temporel.

### **D.3. Le temps comme transcendance**

Pour autant, dans cette temporalité qui met au jour des structures, ce cogito an-historique qui s'étend néanmoins dans une temporalité propre (cf. III<sup>e</sup> Méditation : je ne pourrais pas ne pas avoir été si je suis maintenant), révèle une autre dimension, et cette dimension est l'accès à une transcendance, dont on a vu qu'elle précédait la découverte du cogito. Cette transcendance est elle-même mise en place en tant que structure : structure dialogique. Or il semble que ce soit cette structure qui donne accès à un autre temps, le temps qui rompt avec le régime de l'identique, le champ de la science, la linéarité et le retour incessant à l'identité comme garante de la connaissance : le temps qui rompt avec cette identité à soi-même et d'une certaine façon au monde puisqu'il est ma représentation en plus d'être réel et garanti par Dieu, le temps qui me fait être, non pas objet du monde, non pas sujet connaissant, mais sujet ouvert, et ouvert à la fois sur une idée qui le déborde – l'idée de Dieu – mais aussi sur un temps qui le déborde, en ce qu'il n'est nullement réductible à une connaissance quelconque. C'est ce qui permet de briser le cercle des Méditations, et la temporalité inféodée à la démonstration, c'est-à-dire au régime de l'identité : seul l'accès à une transcendance permet à l'esprit d'entrer dans le temps en tant que dimension de l'altérité, et à briser la chaîne du Même. Certes Descartes n'usera pas de cette ouverture pour y penser autrui, ou laisser penser autrui, ne pas l'enfermer dans le registre de la connaissance ; mais cet autrui est figuré par Dieu, qui en quelque sorte le modélise, avant de redevenir le Dieu vérac qui recouvre la dimension d'altérité et de transcendance. C'est encore une fois par la structure qu'il y a histoire,

mais ici nous entendons la structure dialogique en tant qu'elle met à l'origine cette transcendance, cette altérité, dont le temps sera pour l'ego la figure. A ce titre, citons un texte de Lévinas tout à fait éclairant, dans *De Dieu qui vient à l'idée* : « Dans son présent de conscience, ne tient-elle pas son origine, et ses contenus d'elle-même ? Une idée peut-elle être mise dans une pensée et abjurer ses lettres de noblesse socratique, sa naissance immanente dans la réminiscence, c'est-à-dire son origine dans la présence même de la pensée qui la pense ou dans la récupération de cette pensée par le souvenir ? »<sup>1019</sup> Lévinas parle ici de la conscience en tant qu'immanence, qui réduit le temps lui aussi à son immanence en tant que la réminiscence est re-présentation, ressaisie du passé au sein d'un présent dans une immanence sans nulle transcendance, identité du même ; puis il poursuit : « Or, dans l'idée de l'Infini se décrit une passivité, plus passive que toute passivité séante à une conscience : surprise de susception de l'inassumable, plus ouverte que tout ouverture – éveil – mais suggérant la passivité du créé. » Il met en place cette passivité en tant qu'elle est l'expression du créé ou de la finitude, passivité qui n'est pas réceptivité, ce qu'il explicite dans la note : « Descartes en s'interrogeant sur « la façon dont j'ai acquis cette idée », sur le sens de cette réceptivité, dit dans la 3<sup>e</sup> Méditation : « Car je ne l'ai pas reçue par les sens et jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente ainsi que font les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens ». Dans les idées des choses sensibles où la surprise de l'expérience s'assume par l'entendement qui extrait des sens l'intelligible clair et distinct, ce qui permet de dire que les choses sensibles « semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens ». Processus de la réceptivité ! « Elle – l'idée de l'infini, continue Descartes – n'est pas aussi une pure production ou fiction de mon esprit ; car il n'est pas en mon pouvoir d'y diminuer ou d'y ajouter quelque chose. Et par conséquent, il ne reste plus autre chose à dire sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès que je j'ai été créé » ». L'ens creatum est par définition limité, mais sa limite dit aussi sa transcendance dans la mesure même où la passivité de la création induit un vis-à-vis qui l'excède. Cependant, il faut distinguer l'ens creatum, en tant que substance créée, et la finitude de la substance pensante qui se sait finie, non pas du fait qu'elle est créée, mais du simple fait qu'elle désire. L'ens creatum est un vocable qui relève du régime de l'ontologie telle qu'elle sera déployée dans les *Principes* selon un ordre qui lui est propre, et ne se superpose pas à la finitude en tant qu'elle participe de la conscience de soi qui fait place, dès le début (même si cette idée n'est reconnue qu'à la *troisième Méditation*), à

---

<sup>1019</sup> Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 107

une altérité qui la constitue : c'est bien l'altérité première qui constitue la conscience de soi en tant que conscience de la finitude, et non pas la conclusion que l'on pourra tirer à l'issue de la *troisième Méditation*, à savoir que je suis une chose finie parce que créée.

Le champ de la connaissance est celui de la conscience, d'une conscience réceptive mais sujet, la conscience elle-même est l'objet de Dieu, en tant que créée, passivité nécessaire en tant que finie, face à un infini en qui elle s'origine. « La mise en nous d'une idée inenglobable, renverse cette présence à soi qu'est la conscience, forçant ainsi le barrage et le contrôle, déjouant l'obligation d'agréer ou d'adopter tout ce qui entre du dehors. C'est dès lors, une idée signifiant d'une signifiante *antérieure*<sup>1020</sup> à la présence, à toute présence, antérieure à toute origine dans la conscience et ainsi *an-anarchique*<sup>1021</sup> accessible dans sa trace ; signifiant d'une signifiante d'emblée plus ancienne que son exhibition, ne s'épuisant pas à s'exhiber, ne tirant pas son sens de sa manifestation, rompant ainsi avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître où, pour la philosophie occidentale, réside le sens ou la rationalité, rompant la synopsis<sup>1022</sup> ; plus antique que la pensée remémorable que la représentation retient dans sa présence. » Et de poser alors la question qui ouvre le champ sur cette altérité plus antique que toute présence, présence à laquelle se réduit le passé sous la forme du souvenir : « Que peut vouloir dire cette signifiante plus antique que l'exhibition ? Ou, plus exactement, que peut vouloir dire l'antiquité d'une signification ? *Dans l'exhibition, peut-elle entrer dans un autre temps que le présent historique, lequel déjà annule le passé et sa dia-chronie en le re-présentant ?* »<sup>1023</sup> Nous en connaissons la réponse, par l'idée d'infini, la conscience s'ouvre à un autre qu'elle-même, qui la déborde, ne peut se laisser comprendre, ni englober, mais lui découvre du même coup la dimension d'altérité qui est la plus profonde de la temporalité. Certes Lévinas poursuit l'interprétation de Descartes dans l'optique de sa propre philosophie, et pourtant, il dégage là un point essentiel, cette transcendance qui déchire la conscience condamnée à un retour incessant sur soi et à une immanence qui englobe même sa propre temporalité : cette transcendance, l'idée d'infini sans idéal, sans terme donné dans l'être, sans objet de l'intentionnalité, sans cogitatum, est à la fois l'altérité absolue, pose la finitude de ma conscience, en l'ouvrant à cette dimension de l'autre en elle, qu'on l'appelle Dieu, ou qu'on l'appelle le temps, et en ce sens le temps est liberté.

---

<sup>1020</sup> c'est nous qui soulignons

<sup>1021</sup> *idem*

<sup>1022</sup> la synthèse en tant qu'acte ou qu'identification au même, identité du même, acte d'unité.

<sup>1023</sup> Lévinas, *ibid.* p. 108



« On ne se demande pas (...) si demande, recherche et désir, loin de ne porter en eux que le creux du besoin, ne sont pas l'éclatement du « plus » dans le « moins », que Descartes appelait l'idée de l'infini. N'est-ce pas de ces pensées – autres que celles qui, dans la conscience intentionnelle, « veulent », à leur mesure, le corrélatif, le repos et l'identité du positif *astronomique* – que parle Blanchot quand il dit : « Nous pressentons que le *dés-astre* est la pensée<sup>1024</sup> ».

A l'égalité à soi et à l'être, à l'activité dans la conscience de soi – à l'identique, au positif que rend possible la terre ferme – on limite l'humain, sans considérer la « synthèse passive » du temps, c'est-à-dire le vieillissement qui se fait, alors que personne ne le fait et qui signifie, sans que personne le dise, adieu au monde, à la terre ferme, à la présence, à l'essence : le dés-inter-essement par le passer. Mais ce dés-inter-essement, ce congé, cet adieu, ne signifient-ils pas un à-Dieu ? La synthèse passive du temps, la patience, est attente sans terme attendu, et que trompent les attentes déterminées, comblées par ce qui vient à la mesure d'une prise et d'une *compréhension*. »<sup>1025</sup>

Le temps en tant que transcendance est dia-chronie, au contraire de la mémoire qui synthétise dans le même, sur un plan horizontal : or pas de synthèse possible avec l'appréhension de Dieu. Ainsi peut-on introduire, aux côtés de la mémoire, l'immémorial, un passé qui ne fut jamais présent, et qui peut se substituer à cette origine introuvable, insaisissable, dont aucune reprise par le discours et l'*auto*-biographie ne peut rendre compte. « Le non-contenu, brisant le contenant ou les formes de la conscience, *transcende* ainsi l'essence ou « la geste » de l'être connaissable qui mène son train d'être dans la présence ; transcende l'intéressement et la simultanéité d'une temporalité représentable ou historiquement reconstituable, transcende l'immanence. »<sup>1026</sup> C'est cet irréprésentable qui constitue l'origine<sup>1027</sup>, l'origine dont les premières traces se situent dans le désir de connaître, dans la déception qui mène le philosophe à chercher, à faire de sa vie une quête philosophique, investissant une temporalité

---

<sup>1024</sup> Maurice Blanchot, « Discours sur la patience », in *Le nouveau commerce*, p. 30-31, repris dans « Écriture et Désastre », Gallimard, 1981. C'est nous qui décomposons en dés-astre et soulignons, dans le texte cité, le mot désastre.

<sup>1025</sup> Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.* p. 87

<sup>1026</sup> Lévinas, *ibid.*, p. 116

<sup>1027</sup> ce que Lévinas appelle un « traumatisme » : p. 116 : « Ce traumatisme – inassumable – infligé par l'Infini à la présence ou cette affection de la présence par l'Infini – cette affectivité – se dessine comme assujettissement au prochain : pensée pensant plus qu'elle ne pense - ... »

linéaire<sup>1028</sup>, mais dans le but de trouver ce qui la transcende, cette dia-chronie, figure de l'altérité, dont le paradigme est Dieu. La rupture diachronique est une résistance au temps et à la synthèse de la simultanéité, or cette rupture a lieu, chez Descartes, non pas dans la figure de l'autre et de la liberté de l'autre comme elle le sera chez Lévinas, mais bien dans cette figure de Dieu qui modélise en quelque sorte l'altérité. Ce en quoi il interroge la question de la substance, substance représentable, substance en tant que présence, « sombrée dans le passé et représentable »<sup>1029</sup> Ce désintéressement, c'est au-delà qu'être, « ne me laisse pas me constituer en un *je pense*, substantiel comme une pierre, ou comme un cœur de pierre, en soi et pour soi. »<sup>1030</sup> Ma substance est de ce fait dénoyautée, dénucléée : celle qui assurerait ma durée, mon identité à moi-même, est en réalité ouverture, et accueille l'altérité comme sa structure originaire. Ainsi le temps de l'être, le temps du je, se déploie sur fond de diachronie, l'identité sur fond d'altérité. C'est ce que nous enseigne la troisième Méditation métaphysique : temporalité comme finitude, et temporalité comme ouverture sur l'Infini. Le temps prend d'un côté la figure de l'identité à soi, de l'autre de l'altérité ou de l'impossibilité de synthèse, de l'impossibilité d'identité, de l'impossibilité de science, fondement de la science elle-même, en tant qu'elle fait solution de continuité, et réaffirme la finitude humaine, en même temps que ce Désir comme ouverture. Descartes affirme la transcendance au cœur de l'immanence, comme ce qui la fonde.

---

<sup>1028</sup> *Ibid.* p. 106-107 « La rupture de l'actualité de la pensée dans l'Idée de Dieu', est une passivité plus passive que toute passivité ; comme la passivité d'un traumatisme sous lequel l'idée de Dieu aurait été mise en nous. « Idée mise en nous » - cette figure de style convient-elle à la subjectivité du cogito ? Convient-elle à la conscience et à sa façon de tenir un contenu laquelle consiste à y laisser toujours des marques de sa saisie ? Dans son présent de conscience, ne tient-elle pas son origine, et ses contenus d'elle-même ? Une idée peut-elle être mise dans une pensée et abjurer ses lettres de noblesse socratique, sa naissance immanente dans la réminiscence, c'est-à-dire son origine dans la présence même de la pensée qui la pense ou dans la récupération de cette pensée par le souvenir ? Or, dans l'idée de l'Infini se décrit une passivité, plus passive que toute passivité séante à une conscience : surprise ou susception de l'inassumable, plus ouverte que toute ouverture – éveil – mais suggérant la passivité du créé. »

<sup>1029</sup> *Ibid.* p. 117

<sup>1030</sup> *Ibid.*

# CONCLUSION. DE L'ÉCRITURE PHILOSOPHIQUE, DE L'ÉCRITURE DE LA MÉMOIRE

## A. De l'enfant à l'infans.

Il faut alors en venir à l'art d'écrire de la philosophie. Car s'il y a récit, chez Descartes, il y a aussi une langue. Si l'univers philosophique et littéraire est soutenu par un style, en quoi le style de Descartes performe-t-il son écriture ? Le style dit l'homme, en littérature comme en philosophie, n'en déplaie à l'idée rationaliste et quelque peu cartésienne de l'identité du logos et de la raison. Or Descartes lui-même le remarque, la polysémie du langage et le fait qu'on écrive de la philosophie avec le matériau du langage ordinaire peuvent créer des malentendus ; il introduit donc une distance entre le langage et la pensée. Dès lors, si cette distance existe, c'est que le langage propre du philosophe, n'est pas le langage propre de la philosophie, autrement dit que le langage de la raison ne colle pas à la raison, et apporte une certaine épaisseur à toute forme de démonstration même philosophique. Il y a cette épaisseur irréductible de la langue entre la pensée et son expression. Que faire de cette épaisseur, qui ne rend pas transparente la pensée, si ce n'est dans cet instant hors discursivité qu'est par exemple le cogito, lequel pourtant impose sa traduction : ce qui permet à plusieurs formulations d'advenir, dont l'une fonde les autres, précisément parce qu'elle ne laisse pas d'espace entre la phrase et la pensée qui la sous-tend. Nous voulons parler de la formulation de la 2<sup>ème</sup> Méditation, je suis j'existe, ego sum, ego existo, qui comme l'a bien montré Jean-Luc Marion dans les *Questions cartésiennes*, est une « performance ». Autrement dit la pensée en acte s'actualise dans le « je suis », et n'a pas besoin d'être formulée comme un élément extérieur couplé à l'existence. Pour que la pensée se dise dans sa pureté absolue, elle doit dire et non se dire, et ce qu'elle dit, c'est « je suis ». Aucune distance, à travers le performatif, entre l'acte et la pensée. Le *cogito ergo sum* n'est que la traduction discursive d'une évidence qui la précède et la sous-tend, mais qui logiquement est postérieure à l'énoncé « pour penser il faut être », même si dans l'ordre des raisons il le précède ; L'antériorité existentielle à l'endroit de la logique, qui selon l'ordre des raisons est première, ne peut mieux se dire que dans l'énoncé de la 2<sup>nde</sup> Méditation. Pour que le langage soit adéquat à la pensée, il faut donc qu'il soit performatif. Pour autant, le reste des *Méditations* revient à une

discursivité où le léger décalage entre la pensée et le dire se pose à nouveau. Il nous faut donc interroger ce décalage, ou comme on l'a appelé, cette épaisseur. Or nous pouvons formuler l'hypothèse que cette épaisseur est la subjectivité de Descartes, ou plus précisément sa singularité en tant que le style *fait* la pensée, ou plus précisément encore en tant que le style est *incarnation*. Nous savons qu'au regard de l'Art pour l'art, c'est le style qui performe. Autrement dit, c'est le style qui dit et qui fait l'écrivain. La traduction de la performativité en littérature est précisément l'art pur dont parlait Flaubert dans sa correspondance avec Louise Colet : « Il n'y a ni beaux ni vilains sujets et on pourrait presque établir comme axiome, en se posant du point de vue de l'Art pur, qu'il n'y en a aucun, *le style étant à lui tout seul une manière absolue de voir les choses.* »<sup>1031</sup> Il ne nous semble point trop nous écarter de Descartes en l'interrogeant à partir de cette définition : si le style est une manière absolue de voir les choses, et si le langage n'est pas parfaitement adéquat à une pensée logique, ne faut-il pas transformer cette incapacité, cette faiblesse du langage, en une singularité dont la richesse n'a pas été assez interrogée, et qui dit, de façon performative à nouveau, la manière absolue de Descartes de voir les choses. Non pas du je philosophique et universel, non pas de René Descartes en tant qu'individu, mais bien de Descartes philosophe et écrivain. Certes, à le lire en philosophe et en scientifique, on enchaîne avec lui les raisons dans un ordre strict où ne semble point intervenir le style. Et pourtant, on ne peut faire l'économie du style d'un philosophe qui retrace sa vie dans le célèbre *Discours de la méthode*, qui écrit à la première personne dans *Les Méditations*. Autrement dit, au delà ou en deçà de l'ordre des raisons, il y a une singularité de l'écriture philosophique cartésienne. Et cette singularité nous renvoie non pas seulement à l'aspect anecdotique et inessentiel de son œuvre, mais à son incarnation. Et là encore, lorsqu'on parle d'incarnation, il ne s'agit pas de l'incarnation de René Descartes, mais de l'incarnation au sens presque chrétien du terme : le style incarne un univers et le révèle à autrui sans le lui masquer. Il n'y aurait sans doute pas d'autre manière de l'incarner que par ce style, car le style n'est pas instrument, n'est pas outil au profit d'un autre, n'est pas ornement, il dit la pensée dans sa vitalité parce qu'il l'est. Par un nouveau biais, nous pouvons voir qu'il y a une incarnation de la pensée de Descartes, du fait même de son écriture philosophique : non pas en tant et parce qu'il parle de lui-même – on l'a vu, le statut de ce lui-même est problématique – mais en tant qu'il écrit. Il ne parle pas de lui-même, c'est lui-même qui écrit ; il ne parle pas de ce lui-même en tant qu'il est objet de sa philosophie, la matière de ses recherches et de sa méditation, mais du lui-même qui écrit. Le je écrivant se déploie et

---

<sup>1031</sup> Flaubert à Louise Colet, lettre du 16 janvier 1852

s'incarne dans la langue philosophique qu'il n'utilise pas mais qu'il est. Si l'esprit était pur, séparé strictement du corps, la langue philosophique se réduirait à une langue algébrique. Mais tel n'est pas le cas, l'incarnation est toujours déjà là, dès lors que *je* écrit, parce que ce je ne peut être l'esprit absolu, ni l'entendement pur, ce je est déjà style, ce je est déjà incarné, ce je existe du fait même de l'écriture philosophique, dans l'écriture philosophique. L'épaisseur entre la langue et la pensée pure, c'est le je incarné. Et peu importe qu'il soit René Descartes, cette épaisseur est absolument singulière du fait même de ce que Flaubert appelle le style. L'épaisseur n'est pas le signe de la finitude de l'homme, c'est avant tout le signe de son incarnation.

C'est le premier niveau d'incarnation. Mais il en est un second, et si épaisseur il y a à travers la chair du texte, c'est que celle-ci se déploie nécessairement dans une temporalité : or deux temporalités s'intriquent : la temporalité de l'ordre des raisons, que les Méditations suivent scrupuleusement, et la temporalité de l'ordre du dévoilement. Car connaître demande du temps, non celui inféodé à une chaîne rationnelle, mais celui qui est partie lié avec le temps de la vie : comprendre, c'est rendre vivante une connaissance, et sans doute est-ce l'une des définitions possibles de la conscience. Etre conscient de, c'est non seulement connaître, mais éprouver sa connaissance, ainsi en va-t-il de l'idée de Dieu, que l'on aperçoit et que l'on connaît réellement sans la comprendre à la troisième Méditation alors qu'elle est première. Mais il est entendu que l'ordre des essences n'est en rien un ordre temporel, raison pour laquelle le choix privilégié que Descartes accorde à l'ordre des raisons, à l'ordre de la découverte, à l'ordre du doute, manifeste la centralité de la question du temps, qui s'il n'est pas thématiquement, est le support, l'incarnation même de la pensée, au même titre que le style.

Epaisseur double de ce fait, que manifestent le style et la narration. Car il s'agit bien d'une narration, et cette narration, on peut se demander si elle suit un ordre ou si elle le crée, s'il n'y a pas une interaction essentielle entre le temps de l'écriture et l'écriture du temps, d'autant quand un texte est écrit au présent.

Or cette temporalisation du présent qui joue sans cesse avec le passé, tantôt pour le rejeter (les perceptions sensibles), tantôt pour en prendre acte (les méditations de la veille), est ce que nous avons nommé « mémoire active ». Et cette mémoire active, loin d'en rester à une récapitulation, fait signe vers une création de soi-même, création qui n'est plus la création continue et externe, mais bien la durée interne et éprouvée comme telle, comme gage d'identité à soi. Il y a création dès lors qu'il y a incarnation et que cette incarnation excède la pensée. La méditation ne peut avoir d'autre forme car c'est la forme qui la performe. Et s'il est question de la problématique du sujet et de son identité à soi dans les Méditations, la

narration qui est à l'œuvre dans ce genre philosophique montre que la praxis précède la théorie ; et que si nous ne pouvons rendre compte de cette identité à soi qui précéderait et fonderait la forme même du texte, à savoir une narration, c'est plutôt la forme du texte qui performe et manifeste la continuité et l'identité à soi.

C'est l'écriture qui permet à la pensée de prendre chair : toute écriture est d'ors et déjà acte d'incarnation et de création – au sens fort du mot. Elle ne crée pas de la pensée, elle incarne la pensée, et dès que la pensée est incarnée, elle est singulière, même si elle fait signe vers un universel. On retrouve dans l'écriture les deux dimensions du temps : l'identité à soi, par le style et les raisons, la transcendance ou une forme d'altérité dans l'acte même d'écrire et de faire œuvre. C'est ce que Derrida appelle « l'invincible singularité du corps verbal »<sup>1032</sup>.

Or l'écriture est par définition ce qui ne peut revenir sur le fondement de la pensée, dont elle est l'expression : l'écriture ne peut revenir sur le fondement de l'écriture dont elle est issue. « Nul ne sait écrire. Chacun, le plus « grand » surtout, écrit pour attraper par et dans le texte quelque chose qu'il ne sait pas écrire. Qui ne se laissera pas écrire, il le sait. »<sup>1033</sup>

Dès lors, la quête est vouée à l'échec de ressaisir par le moyen de la pensée ce qu'elle n'est pas. Et ce qu'elle n'est pas, c'est le fondement du procès d'écriture. Et comment rendre compte d'une écriture qui est elle-même censée rendre compte de ce dont il est question, à savoir la recherche du fondement ? Est-elle cet instrument transparent, nécessairement limité, et ce de double façon : par son inexactitude, son à peu près, son appartenance au langage des autres, au langage du commun ? Mais aussi par sa discursivité qui permet de raconter une histoire, de narrer cette aventure du je, mais difficilement de s'interroger sur l'origine comme sur le fondement de cette aventure ? Commencer à écrire, voilà le dernier « commencement » qu'il s'agit d'interroger. Car l'acte même de rédiger exige d'avoir une certaine connaissance de ce dont on va parler. Et pourtant, c'est l'acte d'écrire qui fait la philosophie de Descartes : à la fois dans le récit qui se transforme en matière métaphysique, mais encore dans le simple

---

<sup>1032</sup> in *L'Herne, Derrida*, Editions de l'Herne, 2004, Paris, « poétique et politique du témoignage ». Certes, Derrida commente le poème de Celan *Aschenglorie* dont l'idiome est plus irréductible encore que tout texte philosophique puisque la forme est indissociable de ce qu'elle produit comme sens, puisque la forme est ce qui produit du sens – un sens qui fait signe vers une extériorité (l'expérience concentrationnaire de Celan), mais qui jamais ne s'y réduit, étant entendu qu'il ne peut se dégager que du seul poème, poème qui dès lors crée ses propres conditions de possibilité, son propre possible. C'est ce qu'on a appelé performativité. Mais qu'on peut aussi appeler témoignage, au sens où « un poème peut témoigner d'une poétique » (p. 521).

<sup>1033</sup> J.F Lyotard, *Lectures d'enfance*, Galilée, collection débats, 1991, p. 9

fait de rendre publique une pensée, autrement dit de la rendre au plus près d'elle-même. Enfin on peut se demander si ce n'est pas dans l'acte de l'écriture que s'est constituée sa philosophie, dont la temporalité très marquée des six jours dans les *Méditations* renvoie à un exercice presque monastique, une ascèse, où l'écrit cherche en même temps que le philosophe, et peut-être même trouve avant lui. Or ce qu'il trouve est très clair dans le *Discours de la méthode* : il trouve un récit. C'est bien dans une narration que se *produit* la philosophie de Descartes. Autrement dit, pour mettre au clair le cogito, il se voit contraint de revenir sur un récit. Mais ce récit participe entièrement du cogito lui-même qui y trouve sa singularité en tant qu'élément hors du récit et toujours déjà présent, dans un processus de dévoilement dont seul le récit est à même de rendre compte. Et tout en en rendant compte, il le « performe ». Il en va du récit comme de la mémoire, ils sont créateurs en même temps qu'ils ressaisissent et reconstruisent une continuité ; et cette continuité n'est pas exactement celle de l'ordre de la raison qui en soi n'a pas besoin d'une mémoire autre qu'intellectuelle. Elle est bien celle du dévoilement qui à partir du fondement peut revenir sur ce qui était déjà là sans être dévoilé, sur ce qui constituait une quête avant sa résolution, et qui prend sens d'abord en tant que quête, ensuite au regard du fondement trouvé. Le mouvement est double d'une mémoire qui change de sens (d'orientation) en ressaisissant les éléments du passé, mais dont la trame n'a pu s'écrire qu'au vu du fondement. Elle va aussi du côté de la création dans une actualité renouvelée, qui dé-temporalise le passé pour en faire un élément du présent : le passé en tant qu'il est dévoilé comme élément constitutif du présent perd son caractère de passé, il participe de l'identité dans son actualité même, mais une actualité dont l'épaisseur est métaphysique.

La décision du récit de soi est ce moment de transcendance qui permet le déroulé d'une temporalité, l'écriture en tant qu'elle performe une identité, au même titre que la mémoire active, n'est rendue possible que par cette dimension d'altérité à soi, le cogito en tant qu'il excède la chaîne des raisons, et le rapport à l'Altérité dans l'idée d'infini. Cette dimension d'altérité rend possible l'écriture et le temps, l'oriente, ouvre sur la narration. C'est cet espace entre la vie telle qu'elle se déroule, y compris la vie de l'esprit en quête de fondement, et la narration de cette temporalité orientée vers un but qui la fonde, qu'on peut appeler l'altérité où se loge toute possibilité de création, y compris de création philosophique.

Et par conséquent, cette « fable » ou cette « histoire » que nous évoquons au seuil de notre travail, manifeste le pouvoir performatif de la « fiction », en ce qu'elle ne peut qu'être fiction, étant le récit autobiographique du *Discours*, fiction qui devient celle du malin génie dans les *Méditations*. Ce passage de la fiction en tant qu'autobiographie de l'esprit, à la fiction de

l'esprit même, manifeste tout à la fois le pouvoir de l'esprit et sa limite : sa limite si tant est que tout récit est fiction dès lors qu'il est récit – le récit ne pouvant se confondre avec la vie, mais lui réinsufflant une temporalité qui est celle d'une orientation, orientation rendue possible à partir du cogito, autrement dit à partir d'une transcendance par rapport à l'immanence d'un temps naturel se déroulant sur le régime du même. Le temps est libéré par la rencontre avec l'excès, le hors temps, et ce temps libéré permet au récit de se déployer, mais aussi de créer, et de recréer incessamment cette vie, plus brouillonne que n'en rend compte le *Discours*. Ainsi la fiction semble-t-elle être une limite en ce qu'il est impossible de ressaisir la vie dans sa globalité, dans son entièreté : impossible parce que cette vie s'éparpille dans une temporalité qui n'en est pas une, sinon un présent continu. Mais limite qui se transforme en force, car c'est précisément dans le récit que l'esprit se réinvente et s'écrit, se crée, s'oriente. Cette création du récit est plus que la vie : l'existence. Or cette fiction manifeste sa grandeur, comme une limite transformée, dialectisée, au même titre que cette passion dont nous avons parlé : l'admiration, qui de première et limitée, doit être dépassée pour s'abolir au profit de l'admiration véritable, celle que l'esprit voue à l'Être ou à Dieu. Cette fiction présente et revendiquée dans le *Discours*, donne lieu dans son extrapolation à celle du malin génie, qui est la marque non seulement de la liberté de l'esprit, dans sa puissance au cœur de sa limite, et de son invocation à son autre, l'altérité première dans laquelle il se pose : là est la marque de sa liberté, poser l'altérité pour se poser lui-même en son je, se déployer dans cette dimension où déjà l'immanence cède à une transcendance qui sera désormais la marque de l'existence du je, et la possibilité de sa temporalité authentique. La fiction, bien qu'elle cède devant le Dieu vérac, n'en manifeste pas moins le pouvoir et la liberté de l'esprit : elle est sa réponse à l'impossible ressaisie par la pensée du fondement, à l'impossible connaissance de ce qui fonde la connaissance, à la disproportion entre le fondement et ce qui est fondé, entre Dieu et Je, à la reconnaissance de notre finitude qui réside en cet écart irréductible et pourtant éprouvé, mais dont nul langage ne peut rendre compte dès lors qu'il est inféodé à la pensée. La poésie peut-être pourrait y prétendre, mais Descartes a découvert une autre voie, et c'est tout simplement la fiction à travers le récit. Ainsi a-t-il rendu non seulement possible, mais encore nécessaire le récit de soi comme expression de la philosophie du je, mais plus encore, comme la seule forme de toute création prenant en compte la temporalité, et permettant aux différents statuts du je de s'y déployer. Le je en s'écrivant se crée et s'échappe, en quête de *l'infans*, il se produit, et il se produit parce qu'il se manque ; « Baptisons-là *infantia*, ce qui ne se parle pas. Une enfance qui n'est pas un âge de la vie et qui ne passe pas. Elle hante le discours. Celui-ci ne cesse pas de la mettre à



l'écart, il est sa séparation. Mais il s'obstine, par là même, à la constituer, comme perdue. A son insu il l'abrite donc. Elle est son reste »<sup>1034</sup>. Lyotard appelle ce passé au delà du temps, cette chose perdue qui est notre quête, cette origine, cet avant qui est notre futur, *l'infans* : et nous ne pouvons nous empêcher de songer à l'enfant de Descartes, qui lui non plus n'est pas un âge de la vie, bien qu'il le soit – aussi – mais qui recèle en lui tout ce qui demeure irréductible à une pensée libre du corps, cet enfant qui n'est pas moi tout en l'étant, cet enfant dont *je* ne suis point l'auteur, ni même le co-auteur<sup>1035</sup>, et qui pourtant continue de me constituer ; mais à côté de l'enfant, qui est bien la « séparation » du sujet tout en l'habitant, il y a l'autre altérité, l'originelle, l'altérité de l'origine : Dieu connu et incompréhensible, dont la présence nous meut bien que jamais nous ne l'atteindrons. *L'infans*, c'est l'enfant et c'est Dieu, l'enfant pour le je autobiographique, Dieu pour le je métaphysique.

Descartes, par sa philosophie, n'a pas seulement ouvert la voie à toutes les philosophies de la conscience, il a aussi manifesté la force de la littérature dans sa charge créatrice, non pas créatrice d'histoires – car le matériau est donné, mais créatrice de soi. Ainsi la fiction en tant qu'elle temporalise et dialectise – cette fois au sens d'un dialogue originaire avec le malin Génie, l'autre que soi, l'interlocuteur en tant qu'altérité immanente – produit de la philosophie, et se subordonne la méthode. La fiction tout à la fois produit la philosophie et lève un voile, ouvrant sur cet ordre du dévoilement, en même temps que de la performance, l'un n'allant point sans l'autre.

Il y a bien une impossible ressaisie de l'origine qui motive néanmoins le récit, la narration. Et si ce qui meut est irrécupérable, ce que Descartes a bien vu en posant l'incommensurabilité de la raison divine et de la raison humaine, le chemin en se déployant à travers l'écriture philosophique produit quelque chose de neuf, produit une identité, celle-là même que l'on cherchait au delà du seul *cogito*. Pour autant, Descartes va substituer à l'origine insaisissable le fondement. Mais ce fondement ne clôt pas la quête, tout au contraire, en sa dualité même il l'autorise. Car faire tenir ensemble deux fondements, l'ego et Dieu, c'est précisément rendre possible le récit de soi au sens objectif du génitif, au sens donc philosophique du génitif.

---

<sup>1034</sup> J.F Lyotard, *idem*, p. 9

<sup>1035</sup> Michel Johann, *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, PUF, 2013 : « La mise en intrigue de sa vie ne revient aucunement à accorder à l'individu un pouvoir de souveraineté sur lui-même. (...) Par ailleurs, les extrémités de mon existence (les premières années et la mort) appartiennent davantage à l'histoire des autres qu'à moi-même. Ricoeur ne cesse de rappeler en ce sens que si je peux me faire le narrateur de mon existence à la faveur d'opérations de mises en intrigue, je n'en suis pas pour autant l'auteur, "mais au plus, selon le mot d'Aristote, le coauteur, le Sunaition". »

## B. Ressaisie du mouvement de notre thèse, à défaut d'une ressaisie de l'origine

Reprenons l'équation mise en place et qui laisse une ambiguïté : je suis autant de temps que je pense, aussi faudra-t-il en passer par la preuve de l'existence de Dieu pour garantir ma durée. Pourtant Descartes dit aussi : je pense toujours (indépendamment de la preuve de l'existence de Dieu). Il semble donc y avoir là contradiction. On peut expliquer la contradiction en assimilant le « je suis aussi longtemps que je le pense » à la conscience de la pensée, autrement dit à la réflexivité de la conscience : je pense que je pense. Et il va de soi que mon attention est souvent prise par l'objet de mes pensées, plus que par le retour sur ma pensée en acte. Pour autant, Descartes a bien distingué pensée directe et pensée indirecte dans la lettre à Arnauld de juillet 1648, pour rendre compte de la pensée chez l'enfant, par conséquent de la durée de la pensée et par là de la continuité et de l'identité à soi du sujet. Ce n'est donc pas à Dieu de garantir mon identité, sinon comme substance pensante fondant la science, mon identité étant déjà garantie par la définition de la pensée. Par ailleurs, le cogito semble bien une pointe, un excès hors du tout, mais aussi hors du temps, et pourtant pour le découvrir, je médite : et je médite au présent. Autrement dit je déploie ma méditation ou ma méditation se déploie dans une temporalité qui lui est propre, un présent continu dans lequel s'introduit néanmoins l'épaisseur du temps dans la mesure où je reviens sur mes pensées. Ce retour sur ce que je pense nécessite un écart, une épaisseur temporelle, et la mémoire qui relie ces pensées à la pensée de ces pensées. Certes, en méditant je me transforme, ce qui rendrait la mémoire inutile en tant que réceptacle et l'identifierait à une pensée en transformation qui n'a donc pas besoin de ressaisir ce qui a été pensé précédemment ; et pourtant, le temps naturel et mes anciennes habitudes rendent nécessaire un effort d'attention permanente, mais aussi de ressaisie des méditations de la veille. Par conséquent, la mémoire comme transformation de l'esprit en son être a aussi besoin de la mémoire comme réceptacle. Le toujours du *je pense toujours*, se double d'une temporalité et d'une épaisseur, qui fait que le présent est gros du passé, même si ce passé se ressaisit nécessairement dans un présent toujours renouvelé.

Ce qui nous montre que la temporalité essentielle de l'esprit, doit s'associer la mémoire, non en tant qu'elle s'identifierait simplement à la pensée, mais en tant qu'elle garde, et permet la

transformation<sup>1036</sup>. Et si elle garde, c'est parce que l'autre temporalité, la temporalité naturelle dans laquelle l'esprit uni au corps s'est mu depuis l'enfance, rend nécessaire une mémoire plus essentielle qui combat la mémoire naturelle. S'affrontent donc deux mémoires, l'une nocive à la méditation en ce qu'elle nous réinscrit en d'anciennes habitudes, l'autre plus fondamentale, qui permet à la méditation de se tenir, précisément hors du temps naturel. Et cette mémoire lutte d'autant mieux qu'elle se performe en s'écrivant. Ainsi les deux grands textes de Descartes manifestent deux formes de mémoire : la mémoire des *Méditations* qui constitue l'esprit, et la mémoire autobiographique, qui permet de rendre compte de l'émergence de la métaphysique au sein d'une vie et de l'aventure d'un esprit incarné. Cette ressaisie autobiographique s'écrit elle aussi et se performe, mais au passé. Le présent de l'écriture ou de l'acte d'écrire, installe une « histoire » et ses différentes étapes qui sont autant de plans : la méthode, la science, puis la métaphysique, plans séparés ontologiquement, mais récupérés dans une narration.

Nous avons tâché de mettre en lumière ces différents plans : la mémoire essentielle de l'esprit, qui permet une transformation de l'être du sujet, contrairement à ce qu'énonce Foucault, même si ce dernier revient sur sa position, à la fin de *l'Herméneutique du sujet*. Mais Foucault, à travers l'argument de la folie, argument repris par ses adversaires que sont les néo-naturalistes, pose aussi la question d'une identité à soi, non seulement de l'esprit, mais encore du sujet. La folie questionne aussi bien la possibilité de la métaphysique que la possibilité du récit d'une vie, ou d'une vie de l'esprit, incarné en l'occurrence en la personne de René Descartes.

Le deuxième paradigme mettant à mal la question de l'identité est l'enfance : et là, si la métaphysique répond rapidement à la problématique de l'identité en affirmant que l'esprit pense toujours, il n'en demeure pas moins que la pensée du nourrisson demeure problématique en ce que précisément elle s'oublie. C'est alors que nous avons fait l'hypothèse d'un inconscient, et d'une double façon d'appréhender l'enfance : comme âge de la vie et comme structure. Si la mémoire oublie les pensées de l'enfance, celles-ci demeurent en tant qu'elles se sont sédimentées en structure, laquelle engage à la répétition. D'où la nécessité de

---

<sup>1036</sup> On oserait un parallèle ou une métaphore avec le dessinateur de Baudelaire : Jacques Derrida, dans *Mémoires d'aveugle*, rappelle que « Baudelaire le suggérait dans *L'art mnémonique*, la mise en œuvre de la mémoire n'est pas *au service* du dessin ; elle ne le conduit pas davantage, comme son maître ou sa mort, elle est l'opération même du dessin, et justement sa *mise en œuvre*. » *Mémoires d'aveugle*, Editions de la Réunion des musées nationaux, 1990, Paris, p. 69. Il en irait donc de la mémoire comme du langage : ils ne seraient ni l'un ni l'autre des instruments au service de, mais deux modalités d'une même mise en œuvre, ou d'une même œuvre en acte.

l'analyse, pour déconstruire la sédimentation, et dégager l'esprit de ses anciennes habitudes, qui valent rapport au monde. Mais par l'analyse, qui libère ainsi l'esprit, on peut aussi récupérer quelque chose de l'enfance, et manifester la continuité à soi-même, qui ne soit pas seulement de l'ordre d'un énoncé « je pense toujours », mais bien « je peux récupérer ce qu'il en fut de ma pensée lorsqu'elle n'était pas manifeste, c'est-à-dire lorsqu'elle n'était pas consciente ».

Or nous avons un exemple d'une pensée latente et non encore manifeste : il s'agit de l'idée de Dieu « première en quelque façon », présente dès le départ des *Méditations*, mais qui nécessite trois jours de méditation pour être révélée. Nous retrouvons bien là l'ordre du dévoilement, qui se superpose à l'ordre des raisons. Certes, cette idée est un modèle unique, et ne peut être exportée en d'autres champs. Néanmoins, la structure même du dévoilement est ici manifeste, et peut s'étendre à la philosophie cartésienne, ne serait-ce qu'en sa chronologie. La pensée inconsciente puisque non consciente de l'enfant n'est pas tant dévoilée qu'analysée, mais enfin l'analyse est elle aussi une guise de dévoilement. La pensée pense toujours, mais c'est lorsqu'elle se dévoile à elle-même où lorsqu'elle s'analyse, qu'elle découvre sa temporalité et sa continuité à soi-même, condition même du dévoilement. Si ces deux niveaux sont irréductibles : continuité à soi de la substance âme corps, et continuité à soi de la substance pensante, il n'en demeure pas moins que la substance pensante se dégage de l'analyse du corps et de l'âme, et par conséquent de la recherche et des résultats métaphysiques, dualisme méthodologique qui en retour permet de rendre compte de la continuité à soi du sujet dans son composé d'âme et de corps. Ainsi c'est parce qu'il y a une mémoire essentielle que la mémoire naturelle peut être déconstruite au profit d'une reconstruction et d'une transformation de soi-même, autrement dit au profit d'une philosophie incarnée et vivante, dont le but est bien la vie libre, et non un simple exercice théorique, et dont l'application est prouvée par l'exemple même de la vie de Descartes dont le récit n'est pas seulement une fable, mais bien la manifestation d'un engagement de tout son être, non seulement au profit du vrai, mais essentiellement au profit de l'être, en tant que désir d'être, désir d'éternité au sens où Alquié l'entend, désir d'exister au sens propre du terme, désir de liberté dans un juste usage de ses capacités. L'éternité se recherche et peut-être s'expérimente au sein d'une temporalité, à la fois naturelle à condition qu'elle soit conduite, et essentielle, puisque doit se déployer l'être de l'esprit pour qu'il atteigne l'idée d'infini et mette un mot sur la raison de ce désir ou de ce manque, la raison de l'écriture, de l'engagement, de la recherche, le sens et l'orientation de la vie, raison du désir, et raison de la raison, mais raison

à jamais introuvable, bien qu'en quelque sorte appréhendée. L'écriture philosophique surdétermine le désir, en le transformant en œuvre.

# BIBLIOGRAPHIE

## I. SOURCES

### Éditions générales

*Œuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, 11 vol., Vrin-CNRS, 1896-1909 et un supplément (1913).

Entreprise en 1896, mise à jour il y a trente ans, elle a été rééditée à l'occasion du quatrième centenaire dans une nouvelle présentation (11 vol. sous emboîtement). Nous avons utilisé prioritairement cette édition, mais beaucoup de textes y figurant seulement en latin, nous avons eu recours à la traduction d'autres éditions, et notamment :

Descartes, *Œuvres*, éd. A. Bridoux, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1946.

Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Classiques Garnier (Bordas), 3 vol., 1963-1973.

### Textes séparés

Les éditions sont innombrables. On en retiendra quelques unes, essentiellement pour leur appareil critique :

**Règles pour la direction de l'esprit**, trad. et notes par J. Sirven, éd. Vrin-Poche, 1970.

**Discours de la méthode**; pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Texte établi et présenté par Madeleine Barthélémy Madaule. Paris, Colin, 1959.

**Discours de la méthode** ; suivi des Méditations / René Descartes ; présentations et annotation par François Mizrahi. Paris, Union générale d'éditions, d.l. 1963.

**Discours de la méthode** ; pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Extraits des Méditations métaphysiques. Discours du Père Guénard sur l'esprit philosophique. Texte établi, avec introd. et notes par Louis Liard., Paris, Garnier, 1963.

**Discours de la méthode** / René Descartes, J.-M. Fataud. Paris, Bordas, 1965.

**Discours de la méthode**, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par Baillet, du Monde, de l'Homme et de Lettres. Chronologie et préface par Geneviève Rodis-Lewis. Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

**Discours de la méthode** / René Descartes, par André Robinet. Paris, Larousse, 1969

**Discours de la méthode** / René Descartes ; introd. d'Alain et de Paul Valéry ; éd. établie, présentée et annotée par Samuel S. de Sacy. Paris, Le Livre de poche, 1970.

**Discours de la méthode** / Descartes ; préf., commentaires et notes explicatives par Marcelle Barjonet-Hureau, Paris, Editions sociales, 1974.

**Discours de la méthode** ; suivi des Méditations / René Descartes ; présentation de Jean-Paul Sartre, Verviers, Marabout, 1974.

**Discours de la méthode** / René Descartes, précédé de Descartes inutile et incertain / par Jean-François Revel ; commentaires et notes par Jean-Marie Beyssade, Paris, Le Livre de poche, 1973.

**Discours de la méthode** / René Descartes ; texte et comment. par Etienne Gilson. (5e éd.) Paris, Vrin, 1976.

**Discours de la méthode** ; suivi des Méditations / par René Descartes ; présentation et annotation par François Misrachi, Paris, Union générale d'éditions, 1977.

**Discours de la méthode** / Descartes ; présentation et comment., Denis Huisman ; préf. de Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Nathan, 1981.

**Discours de la méthode** / Descartes ; présentation et notes par Simone Mazauric, Paris, Editions sociales, 1983.

**Discours de la méthode** / Descartes ; préface et commentaires de Pierre Jaccard (notre professeur de khâgne). Paris, Press Pocket, 1990.

**Discours de la méthode** ; suivi de La dioptrique / René Descartes ; édition établie et présentée par Frédéric de Buzon, Paris, Gallimard, 1991.

**Méditations métaphysiques** ; Objections et réponses, suivies de quatre Lettres / René Descartes ; chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

**Méditations métaphysiques** / René Descartes ; texte, trad., Objections et Réponses présentés par Florence Khodoss. 9e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1986

**Méditations métaphysiques** = Méditationes de prima philosophia / Descartes ; texte latin et traduction du duc de Luynes = Méditationes de philosophie première / présentation et traduction de Michelle Beyssade, Paris, Le Livre de poche, 1990.

C'est l'édition que nous utilisons le plus après celle d'Adams et Tannery.

**Principes de la philosophie**, I, introduction et notes par G. Durandin, éd. Vrin-Poche, 1984.

**Les Passions de l'âme**, introd. et notes de G. Rodis-Lewis, éd. Vrin-Poche, 1970.

**Les passions de l'âme**, première partie, commentaire de Delphine Antoine-Mahut en collaboration avec Philippe Drieux, Paris, Ellipses, 1998.

**Descartes ; La Morale**, textes choisis et présentés par N. Grimaldi, Vrin, 1992

**Correspondance avec Elisabeth et autres lettres**, éd. de J.-M. et M. Beyssade, GF-Flammarion.

Recueil de textes sur l'homme et la morale :

**Descartes, correspondance**, par C. Adam et G. Milhaud, librairie Félix Alcan, Paris 1936.



**Entretien avec Burman**, traduction, notes et postface par J.-M. Beyssade, P.U.F., coll. Epiméthée.

**Traité de l'Homme**, édition séparée établie par A. Bitbol-Hespéridès, éd. Seuil, 1996.

Mais nous avons essentiellement utilisé l'édition Adam et Tannery pour tous les textes de Descartes, ainsi que l'édition de la Pléiade pour les textes non traduits.

## **Biographies**

**Baillet, Adrien**, *Vie de Monsieur Descartes*, Paris, La Table Ronde, « La petite vermillon », 1992.

**Rodis-Lewis Geneviève.**, *Descartes*, Paris, Calmann Lévy, 1996 .

**Sacy, Samuel de**, *Descartes*, Paris, le Seuil, coll. « Écrivains de toujours », réédité en 1956, augmenté d'une iconographie.

## **ETUDES**

### **Livres**

**Alquié, Ferdinand**, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, éd. P.U.F., 1950 ; rééd. en coll. Epiméthée, 1991.

**Alquié, Ferdinand**, 1906- . *Descartes : l'homme et l'oeuvre / Ferdinand Alquié* ; rééd. Paris, Hatier, 1988.

**Antoine-Mahut Delphine**, *Descartes. Une politique des passions*. PUF, « Philosophies », 2011.

**Antoine-Mahut Delphine** *La réception matérialiste de Descartes*, Presses universitaires de Laval (Québec), « Verbatim », 2010.

**Antoine-Mahut Delphine** *L'Homme cartésien. La « force qu'a l'âme de mouvoir le corps » : Descartes, Malebranche*, Presses Universitaires de Rennes, 2009.

**Astruc, Alexandre**, *Le Roman de Descartes*, Balland, 1989

**Azouvi, François**, *Descartes et la France ; Histoire d'une passion nationale*, Arthème Fayard, coll. L'esprit de la cité.

**Baas, Bernard**. *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, en collaboration avec Armand Zaloszcyc, Paris, Navarin, Société d'édition Osiris, Diffusion Editions du Seuil, 1988.

**Beck, L.J.**, *The method of Descartes*, Oxford, Clarendon, 1952.

**Beck, L.J.**, *The metaphysics of Descartes*, Oxford, Londres, 1965.

**Belaval, Yvon**, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960.

**Bellis Delphine Julie**, *Le Visible et l'Invisible Dans La Pensée Cartésienne (figuration, Imagination et Vision Dans La Philosophie Naturelle de René Descartes)*, sous la direction de Michel Fichant et Christophe Lüthy, Université Paris-Sorbonne, 2010 (non publié).

**Beyssade, Jean-Marie**, *Études sur Descartes ; L'histoire d'un esprit*, Seuil, coll. Points Essais, 2001

**Beyssade, Jean-Marie**. *La philosophie première de Descartes : le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris, Flammarion, 1979.

**Beyssade, Jean-Marie**, *La Philosophie première de Descartes*, éd. Flammarion, 1979.

**Bitbol-Hespériès, Annie**, *Le Principe de vie chez Descartes*, Vrin, 1990

**Blanchet, Léon**, (1884-1919), *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Vrin, collection Reprise, 1985

**Bordron, Jean-François**. *Descartes : recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive ; préf. de A. J. Greimas*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

**Bourgeois, Bernard**, *La Raison moderne et le droit politique*, Vrin, 2000

**Boutroux, Emile**, 1845-1921. *Des vérités éternelles chez Descartes* / Emile Boutroux ; thèse latine trad. par M. Canguilhem ; av. pr. de Jean-Luc Marion, Paris, Vrin, 1985.

**Brunschvicg, Léon**, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, éd. La Baconnière, 1945, rééd. Pocket-Agora, 1995.

**Buckinx Sébastien**, *Descartes entre Foucault et Derrida, la folie dans la Première Méditation*, éd. L'Harmattan, 2008

**Buzon, Frédéric de, et Carraud, Vincent**, *Descartes et les Principia II : corps et mouvement*, PUF, 1994

**Calin Cristian Pop**, *L'incompréhensibilité de l'infini et la constitution de la scientia chez Descartes*, New Europe College, Bucharest, Romanian National Research Council (CNCS), implemented at the New Europe College :

<https://descartesfme.files.wordpress.com/2013/06/calin-cristian-pop-lincromprehensibilite-de-linfini.pdf>

**Canguilhem, Georges**, « Descartes et la technique », *écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, in *Œuvres complètes I*. pp. 490-497, Vrin, 2011

**Cassirer, Ernst**, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. de l'allemand (chapitres III et IV de *Descartes : Lehre - Persönlichkeit - Wirkung*, Stockholm, 1939), Vrin, 1942, troisième tirage, 1997, ainsi qu'aux éditions du Cerf, 2008, éditions Passages.

**Cavaillé, Jean-Pierre**, *Descartes : la fable du monde*, éd. Vrin-E.H.E.S.S., 1991.

**Chomsky, Noam**, *La Linguistique cartésienne*, trad. de l'américain (*Cartesian Linguistics*, Harpe and Row, New York, 1966), Le Seuil, 1969

**Damasio, Antonio R.**, *L'Erreur de Descartes ; La Raison des émotions*, trad. de l'américain (*Descartes' Error ; Emotion, Reason and the Human Brain*, A. Grosset/Putnam Books, 1994), éditions Odile Jacob, 1995, nouvelle éd., 2001

**Damasio, Antonio**, *Considération du rôle des émotions dans le raisonnement et la prise de*

*décision à partir de l'étude du cas Phineas Gage ; Le sentiment de soi : corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999.

**Damasio, Antonio**, *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003

**Frankfurt, Harry G.**, *Démons, rêveurs et fous ; La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, présentation et trad. par Sylvain M. Luquet, PUF, 1989

**Davidenko, Dimitri**. *Descartes le scandaleux* / Dimitri Davidenko, Paris, Laffont, 1988.

**Duhamel, Georges**, 1884-1966. *Les confessions sans pénitence*, suivi de trois autres entretiens: Rousseau, Montesquieu, Descartes, Pascal., Paris, Plon, 1941

**Gabaude, J.-M.**, *Liberté et raison*, Publications de l'Université de Toulouse le Mirail, 1972.

**Gilson, Etienne**, *Commentaire du Discours de la méthode*, éd. Vrin, 1925, plusieurs rééd.

**Gilson, E.**, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formulation du système cartésien*, éd. Vrin, 1930, 4e éd., 1975.

**Gilson, E.**, *La Liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, 1913, nouvelle éd., Vrin, 1982

**Gontier, Thierry**, *De l'homme à l'animal ; Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Vrin, 1998

**Gontier, Th.**, *Descartes ; L'Arbre inversé*, Ellipses, 1999

**Gouhier, Henri**, *Descartes : Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, 3e éd., Vrin, 1973.

**Gouhier, Henri**, *La Pensée religieuse de Descartes*, 2e éd., Vrin, 1972.

**Gouhier, Henri**, *Les premières pensées de Descartes*, Vrin Paris, 1958.

**Gouhier, Henri**, *Essais sur Descartes*, Vrin, 1937

**Gouhier, Henri**, *La pensée métaphysique de Descartes*, éd. Vrin, 1962.

**Gregory, Tullio**, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 1998.

**Greisch, Jean**, *Le Cogito herméneutique ; L'Herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, 2000

**Grimaldi, Nicolas**, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, éd. Vrin, 1978.

**Grimaldi, Nicolas**, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, collection Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1988

**Grimaldi, Nicolas**, *L'Homme disloqué*, PUF, collection Intervention philosophique, 2001

**Grimaldi, Nicolas**, *Le désir et le temps*, Vrin, 1992

**Guénancia Pierre**, *Descartes et l'ordre politique*, éd. P.U.F., 1983.

**Guénancia Pierre**, *L'intelligence du sensible*, Paris, Gallimard, 1998.

**Guénancia Pierre**, *Descartes ; Bien conduire sa raison*, Gallimard, collection Découvertes, 1996

**Guénancia, Pierre**, *Lire Descartes*, Gallimard, collection Folio Essais, 2000

**Guénancia Pierre**, *Descartes, chemin faisant*, Editions Les Belles Lettres, 2010, collection « encre marine »

**Guénancia Pierre**, *Descartes*, éd. Bordas, 1986.

**Guérout, Martial**, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., éd. Aubier, 1953, rééd. 1991.

**Guérout, Martial**, *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Martial Guérout, Georg Olms, 1970

**Henry, Michel**, *Généalogie de la psychanalyse*, collection Epiméthée, PUF, 1985

**Husserl, Edmund**, *Méditations cartésiennes ; Introduction à la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Armand Colin, 1931, nouvelles éd., Vrin, 1947 et 1992

**Jama, Sophie**, *La Nuit de songes de René Descartes*, préface de Robert Halleux, Aubier, 1998

**Kambouchner, D.**, *L'homme des passions : commentaires sur Descartes*, éd. Albin Michel, 2 vol., 1995.

- Koyré, Alexandre**, *Entretiens sur Descartes*, Brentano's, New-York, 1944.
- Koyré, Alexandre**, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Leroux, 1922
- Koyré, Alexandre**, *Études galiléennes*, Hermann, 1939, nouvelle éd., Hermann, collection Histoire de la pensée, 1966
- Koyré, Alexandre**, *Du monde clos à l'univers infini*, Tel Gallimard, 1988
- Laporte Jean**, *Le Rationalisme de Descartes*, éd. P.U.F., 1945, rééd. en coll. Epiméthée, 1989.
- Lefèvre, R.**, *La métaphysique de Descartes*, P.U.F. Paris, 1956
- Lefèvre R.**, *La vocation de Descartes*, P.U.F. Paris, 1957.
- Lefèvre R.**, *La pensée de Descartes*, Bordas Paris, 1965.
- Leroy Maxime**, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 tomes, Rieder, 1929
- Marion Jean-Luc**, *L'Idole et la distance ; Cinq études*, Grasset & Fasquelle, 1977, nouvelle éd., Le Livre de Poche, 1991
- Marion Jean-Luc**, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, éd. Vrin, 1975, rééd. 1993.
- Marion Jean-Luc**, *Questions cartésiennes*, éd. P.U.F., 1991. *Questions cartésiennes II*, PUF, Paris 1996
- Marion Jean-Luc**, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 2 1998
- Marion Jean-Luc**, *Sur la théologie blanche de Descartes*, éd. P.U.F., 1981, rééd. en coll. Quadriga, 1991.
- Marion Jean-Luc**, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, éd. P.U.F., 1986.
- Maritain Jacques**, *Le Songe de Descartes, suivi de quelques essais*, éditions Corrêa, 1932
- Mesnard, Pierre**, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin et Cie, 1936
- Milhaud, Gaston**, *Descartes savant*, Alcan, 1921

**Moreau, J.**, *Le Dieu des philosophes*, Vrin, Paris, 1969.

**Nancy, Jean-Luc.**, *Ego Sum*, éd. Flammarion, 1979.

**Ong-Van-Cung Kim Sang**, *L'objet de nos pensées, Descartes et l'intentionnalité*, Vrin, 2012

**Perrin Christophe**, *Entendre la métaphysique, Les significations de la pensée de Descartes dans l'œuvre de Heidegger* ; sous la direction de Jean-Luc Marion, Université Paris-Sorbonne, 2012 (non publié).

**Philonenko, Alexis**, *Relire Descartes ; Le Génie de la pensée française*, Jacques Grancher éditeur, collection Ouverture, 1994

**Poisson, Père Nicolas Joseph**, *Commentaire ou Remarques sur la Méthode de M. Descartes. Où on établit plusieurs Principes généraux, nécessaires pour entendre toutes ses Œuvres*, Paris, 1671

**Prelorentzos Yannis**, *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes de Spinoza*, Groupe de recherches spinozistes n°6, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1996.

**Quillien, Philippe-Jean**, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Presses universitaires de Lille, 1994

**Régis Pierre-Sylvain**, *Système de Philosophie, contenant la Logique, la Métaphysique et la Morale*, 1690, Tome Premier.

**Renault, Laurence**, *Descartes ou la félicité volontaire*, PUF, collection Épiméthée, 2000

**Revel, Jean-François**, *Descartes inutile et incertain*, Stock, 1976, nouvelle éd., 1998 ; premier texte de Revel donné sous ce titre comme préface à l'édition du *Discours de la méthode* en Livre de Poche, 1973, avec commentaires et notes par Jean-Marie Beyssade

**Rodis-Lewis Geneviève**, *L'Individualité selon Descartes*, Vrin, 1950

**Rodis-Lewis G.**, *Descartes et le rationalisme*, PUF, collection Que sais-je ?, 1966, 7<sup>e</sup> éd. corrigée, 1996

**Rodis-Lewis G.**, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, collection Reprise, 1985

**Rodis-Lewis G.**, *L'Anthropologie cartésienne*, recueil d'articles, PUF, collection Épiméthée, 1990

**Rodis-Lewis G.**, *Descartes ; Biographie*, Calmann-Lévy, 1995

**Rodis-Lewis G.**, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, éd. P.U.F., 1950.

**Rodis-Lewis G.**, *La Morale de Descartes*, éd. P.U.F., 1953, plusieurs rééd.

**Rodis-Lewis G.**, *Descartes, initiation à sa philosophie*, Vrin, Paris, 1964.

**Rodis-Lewis G.**, *Descartes : textes et débats*, Livre de poche, 1984.

**Rodis-Lewis G.**, *L'Œuvre de Descartes*, 2 vol., éd. Vrin, 1971.

**Segond, Joseph**, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Vrin, 1932

**Signorile, Patricia**, *Descartes*, Milan, collection Les Essentiels, 1997

**Sipos, Joël**, *Lacan et Descartes ; La Tentation métaphysique*, PUF, 1994

**Sirven**, *Les Années d'apprentissage de Descartes*, Vrin, Paris, 1928

**Valéry, Paul**, « Fragment d'un Descartes » et « Le Retour de Hollande », dans *Variété II*, Gallimard, 1930, nouvelle éd., Gallimard, collection Idées, 1978, pp. 141-148 et 149-163.

**Valéry, P.**, « Descartes », dans *Variété IV*, Gallimard, 1938

**Valéry P.**, « Une vue de Descartes » et « Seconde vue de Descartes », dans *Variété V*, Gallimard, 1945

**Valéry P.**, *Cartesius redivivus*, texte établi, présenté et annoté par Michel Jarrety, Gallimard, 1986

**Van Damme Stéphane**, *Descartes ; Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique*, Presses de Sciences PO, 2002

**Vernes J.-R.**, *L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme*, PUL, 1999.



**Vuillemin, J.**, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, éd. P.U.F., 1960; 2e éd., 1987.

**Wahl, J.**, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Vrin, Paris, 1953.

## **Ouvrages collectifs, actes de colloques, numéros de revues**

### **Ouvrages collectifs et actes de colloque (ordre chronologique)**

*Descartes et le cartésianisme hollandais*, E. Guilhou éd., Paris, P.U.F., 1951.

*Leibniz face à Descartes sur la question de la substance*, J. Boulad-Ayoub, *Philosophiques*, octobre 1984, vol XI, n° 2, 225-281.

*Le discours et sa méthode*, Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion eds., Colloque organisé les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes de l'Université de Paris IV, Paris : Presses universitaires de France (Epiméthée), 1987.

*Problématique et réception du Discours de la méthode et des essais*, Henry Méchoulan, ed., colloque organisé par l'Equipe de recherche 75 du CNRS en 1987, Paris : Vrin, 1988.

*Le Dualisme de l'âme et du corps : autour de Descartes*, J.-L. Vieillard-Baron éd., Vrin, 1991.

*Le Stoïcisme au XVI et au XVII siècle*, Pierre-François Moreau éd., Paris, Albin Michel, 1993.

*Descartes : objecter et répondre*, Jean-Marie Beyssade, Jean-Luc Marion, eds, actes du Colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'Ecole normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion du 350e anniversaire de la seconde édition des Méditations, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

*Descartes et l'argumentation philosophique*, F. Cossutta éd., Paris, P.U.F., 1996.

*Descartes : le quatrième centenaire*, table ronde sous la dir. de F. Duchesneau, in *Philosophiques*, vol. XXIII, n° 2, 1996.

*Descartes et le Moyen Age*, Joël Biard, et Roshdi Rashed édés., Paris, Vrin, 1997.

*Lire Descartes aujourd'hui*, Depré et Lories édés., Louvain-La-Neuve, Peeters, 1997.

*Union et distinction de l'âme et du corps. Lectures de la VI<sup>e</sup> Méditation*, Delphine Antoine-Mahut éd., Paris, Kimé, 1998.

**Descartes et Spinoza devant le problème de l'usage des passions**, Pierre Macherey, dans *Spinoza ; Puissance et impuissance de la raison*, ouvrage collectif coordonné par Christian Lazzeri, PUF, collection Débats philosophiques, 1999, pp. 93-114

*L'Esprit cartésien* ; Actes du XXVI<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de philosophie de langue française, 30 août - 3 septembre 1996, Bernard Bourgeois et Jacques Havet édés, accompagné d'un CD-ROM (Windows) contenant la version intégrale des Actes, Vrin, 2000

*La Découverte du principe de raison ; Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*, Luc Foisneau éd., Paris, PUF (coll. Débats philosophiques), 2001.

*Foucault et la philosophie antique*, Frédéric Gros et Carlos Lévy éd., Paris, Kimé, 2003.

« **La philosophie comme médecine de l'âme** », Bryckmann Geneviève, in *La philosophie comme médecine de l'âme à l'âge classique*, Geneviève Bryckman (éd), Le temps philosophique, université Paris X-Nanterre, 2003, p. 5-29

*Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Arnold I. Davidson et Frédéric Worms édés., Editions rue d'Ulm, 2010.

*Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, Delphine Antoine-Mahut éd., ENS Éditions, 2013.

*Élisabeth face à Descartes : deux philosophes ?*, Delphine Antoine-Mahut éd., en collaboration avec M-F. Pellegrin. Paris, Vrin, 2014.

## **Numéros de revues (ordre chronologique)**

*Revue d'histoire de la philosophie* (1937), *Descartes*, numéro spécial.

*Revue Philosophique* (1951) *Descartes*

*Études philosophiques*, (janvier-juin 1996)

*Magazine littéraire*, n°342, avril 1996.

*Revue internationale de philosophie*, n° 1, 1996. « Descartes 1596-1996. New Interpretations »

*Les Cahiers de Science & Vie*, n° 66, décembre 2001 Collectif, "René Descartes, 1596-1650 ; Les découvertes scientifiques d'un génie français"

*Archives de Philosophie*, *Michel Foucault et la subjectivité*, Tome 65, 2002/2

*Le Magazine littéraire*, « Descartes, les nouvelles lectures », n°464, mai 2007.

*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, « Geneviève Rodis-Lewis interprète de Descartes », par Michel Fichant et Jean-Luc Marion, 2007/3 (Tome 132), PUF

*Les Études philosophiques*, « Moi qui suis le sujet », 2009/1 (n° 88), Paris, Presses Universitaires de France.

*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, *Cogito. Esthétique. Politique* 2015/1 (Tome 140), PUF

## Articles

**Alain**, « Étude sur Descartes », dans *Idées, Introduction à la philosophie*, Gallimard, 1932, nouvelle éd., Flammarion, collection Champs, 1983, pp. 89-163.

**Arbib Dan**, « La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne ? Descartes et les émotions intérieures », *Les Études philosophiques* 2014/2 (n° 109)

**Aubry, Gwenaëlle**, « La philosophie comme manière de vivre et l'anti-philosophie », in Arnold I. Davidson et Frédéric Worms (dir.), *Pierre Hadot, l'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Editions rue d'Ulm, 2010

**Baertschi, B.** (analytic). « Le « Machinisme Des Bêtes » : Tout Compte Fait, Descartes N'avait Pas Entièrement Tort. » *The «mechanism of Animals»: All Told, Descartes Was Not Completely Wrong (English)* 55 (cover date 1996), p. 53-83.

**Bouchilloux Hélène**, « Montaigne, Descartes : vérité et toute-puissance de Dieu », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2/2009 (Tome 134) , p. 147-168

**Bouchilloux Hélène**, « Descartes et Saint Augustin : la création des vérités éternelles », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2/2006 (Tome 131) , p. 147-161

**Branco Guilherme Castelo**, « La présence de Descartes et de Kant dans l'œuvre de Foucault », *Rue Descartes* 3/2012 (n° 75) , p. 72-80

**Bréhier, Émile**, « Descartes et le cartésianisme », chapitre III de l'*Histoire de la philosophie*, tome II, PUF, 1930 et 1938, nouvelle éd. revue et mise à jour par Pierre-Maxime Schuhl et André-Louis Leroy, collection Quadrige, 1981, pp. 41-113

**Bryckman Geneviève**, « La philosophie comme médecine de l'âme à l'âge classique », in *Le temps philosophique*, Université Paris X-Nanterre, 2003, p. 5-29.

**Bucciardini Massimo**, « Descartes, Mersenne et la philosophie invisible de Galilée », *Dix-septième siècle* 1/2009 (n° 242) , p. 19-30

**Buzon, F. de** (analytic). « L'homme et Le Langage Chez Montaigne et Descartes. » *Rev. Philos. Fr. étrang.*, Descartes et la tradition humaniste, no. 4 (1992), p. 451-466.

**Byron Williston**. "Descartes on Love And/as Error." *Journal of the History of Ideas* 58, no. 3 (July 1, 1997), p. 429-444.

**Canguilhem, Georges**, « Descartes et la technique », dans *Travaux du IXe Congrès international de philosophie ; Congrès Descartes*, t. 1, *Études cartésiennes*, fascicule 2, pp. 77-85, Hermann, 1937 ; réédité dans les *Cahiers philosophiques*, n° 69, décembre 1996, pp. 93-100, réédité dans Canguilhem, *écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, in *Œuvres complètes I*. pp. 490-497

**Carraud Vincent**, « Qui est le moi ? », *Les Études philosophiques* 1/2009 (n° 88) , p. 63-83.

**Cassan Elodie**, « La raison chez Descartes, puissance de bien juger », *Le Philosophoïre* 1/2007 (n° 28) , p. 133-145

**Chauvier Stéphane**, « Ce que « Je » dit du sujet », *Les Études philosophiques* 1/2009 (n° 88) , p. 117-135

**Clément Bruno**, « La langue claire de Descartes », *Rue Descartes* 3/2009 (n° 65) , p. 20-34

**Courtine, Jean-François**, « Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger », *Les Études philosophiques*, n° 88, 2009/1.

**Cunning, David**. « Descartes on the Dubitability of the Existence of Self. » *Philosophy and Phenomenological Research* 74, no. 1 (January 1, 2007), p. 111-131.

**Dupin Frédéric**, « Descartes et la morale de la certitude », *Le Philosophoire* 2/2009 (n° 32) , p. 179-213.

**Dupond Pascal**, « Descartes et le labyrinthe de notre ontologie », *Revue internationale de philosophie* 2/2008 (n° 244) , p. 207-225

**Gagnebin, Jeanne Marie**, « Entre Le Rêve et La Veille : Qui Suis-Je ? » *Etud. Théol. Relig.* 80, no. 2 (2005).

**Galibert, J.-P.** (analytic). « Du Langage à Dieu : L'éminence Chez Descartes. » *From Langage to God : Eminence in Descartes (English)* 75, no. 3 (cover date 1995), p. 309-319.

**Gombay, André**. « Sigmund Descartes? » *Philosophy* 83, no. 325 (July 1, 2008), p. 293–310.

**Gorham, Geoffrey**. « Descartes on Time and Duration. » *Early Science and Medicine* 12, no. 1 (January 1, 2007), p. 28-54.

**Guénancia Pierre**, « Le Corps peut-il être un sujet ? », dans *Descartes et la question du sujet*, ouvrage collectif coordonné par Kim Sang Ong-Van-Cung, PUF, collection Débats philosophiques, 1999, pp. 93-110

**Guénancia Pierre**, « Foucault / Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de Philosophie* 2002/2 (Tome 65), p. 239-254.

**Guénancia Pierre**, « Le fantôme de Descartes. De l'utilité de l'histoire de la philosophie », *Esprit* 2012/3 (Mars/avril)

**Guérout Martial**, *Descartes au Congrès Descartes*, Revue de Métaphysique, 1937, librairie Armand Colin.

**Guillin Vincent**, « 'Descartes à travers mes âges'. Retour sur quelques lectures cartésiennes de Canguilhem », *Revue de métaphysique et de morale* 2015/3 (N° 87), p. 307-328.

**Hadot Pierre**, « L'expérience de la méditation », in « Descartes, les nouvelles lectures », *Le magazine littéraire*, n°342, avril 1996.

**Harrison, Peter.** "Descartes on Animals." *The Philosophical Quarterly* 42, no. 167 (April 1, 1992), p. 219-227.

**Henry Michel,** « Heidegger, Descartes, Nietzsche : Schopenhauer et le « courant souterrain » de la métaphysique. », *Les Études philosophiques* 3/2012 (n° 102) , p. 307-317.

**Humber, James M.** « Doubts About 'Descartes' Self-Doubt. » *The Philosophical Review* 87, no. 2 (April 1, 1978), p. 253-258.

**Jeangène Vilmer Jean-Baptiste,** « Descartes : l'infinitude de ma volonté. Ou comment Dieu m'a fait à son image », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2/2008 (Tome 92) , p. 287-312

**Kambouchner Denis,** « Descartes et le problème de la culture », dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 3, avril-juin 1998

**Kambouchner, D.,** « La Subjectivité morale dans *Les Passions de l'âme* », dans *Descartes et la question du sujet*, ouvrage collectif coordonné par Kim Sang Ong-Van-Cung, PUF, collection Débats philosophiques, 1999, pp. 111-13

**Koch, Erec R.** "Cartesian Corporeality and (Aesth)Ethics." *PMLA* 121, no. 2 (March 1, 2006), p. 405-420.

**Kopania, J.** (analytic). « La Conception Du Langage Chez Descartes (Polish). » *Ruch Filoz.* 44, no. 3-4 (cover date 1987), p. 274-281.

**Lagarias Jeffrey C., Mallows Colin L., Wilks Allan R.** « Beyond the Descartes Circle Theorem », *The American Mathematical Monthly*, volume 109, n°4, pp. 338-361, avril, 2002

**Lanson, Gustave,** « L'Esprit scientifique et la méthode de l'histoire littéraire », conférence faite à l'Université de Bruxelles (1909) et publiée dans *Méthodes de l'histoire littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, pp. 21-37

**Lanson, Gustave,** « Le Héros cornélien et le « généreux » selon Descartes », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Paris, 1894, article repris dans *Hommes et livres*, Paris, 1895

**Lanson, Gustave**, « L'Influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, art. repris dans les *Études d'Histoire littéraire*, Paris, 1930

**de Libera Alain**, « Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes », *Les Études philosophiques* 1/2009 (n° 88), p. 85-101.

**Marcos Jean-Pierre**, *Ethique et finitude I. Lecture des Méditations Métaphysiques (1641 et 1647) de Descartes*, Les Papiers du Collège International de Philosophie, n°24.

**Marion Jean-Luc**, « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques* 1/2009 (n° 88), p. 51-62

**Marion Jean-Luc**, « L'ego et Le Dasein Heidegger et La Destruction de Descartes Dans Sein Und Zeit in Philosophie et Réception (I). Descartes En Phénoménologie ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, Volume 92, 1987, p. 25-53

**Norman, Larry F.** (analytic). « modern identity and the sociable self in the late seventeenth century (English). » *L'identité Moderne et Le Moi Sociable à La Fin Du Dix-Septième Siècle*, Identification before Freud: French Perspectives (English), 47, no. 3 (cover date 2008), p. 34-44.

**Pellegrin, Pierre**, « De Pyrrhon aux pyrrhoniens », in « Le retour des sceptiques », *Le magazine littéraire*, n° 394, janvier 2001

**Rodis-Lewis G.**, « Descartes ; Cartésiens et anticartésiens français », dans *Histoire de la philosophie*, sous la direction d'Yvon Belaval, tome II, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 1973, nouvelle éd., Gallimard, collection Folio Essais, tome II, vol. 1, 1999, pp. 364-403

**Sartre, Jean-Paul**, « La Liberté cartésienne » (1946), dans *Situations I*, Gallimard, 1947, nouvelle éd., dans *Situations philosophiques*, Gallimard, collection Tel, 1990, pp. 61-79

**Schwartz, Claire**, La question de l'infinité du monde et ses réponses cartésiennes, *Les Études philosophiques*, 2014/1 (n° 108)



**Simonetta, David**, « l'âme pense-t-elle toujours ? » Postérité de la théorie de l'*intension et remissio formarum* dans la querelle entre empiristes et cartésiens », in Astérian, Philosophie, histoire des idées, pensée politique, *La réception des idées académiques à l'âge moderne*, ENS éditions, 11/2013

**Troisfontaines Claude**, « La temporalité de la pensée chez Descartes », in Revue philosophique de Louvain. Année 1989, Volume 87, numéro 73, Persée, pp. 5-22.

**Vaquero Stéphan**, « L'unité de la philosophie chez Descartes : métaphysique et topologie morale », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 4/2009 (Tome 134) , p. 471-484

**Vernes, P.-M.**, *Les Passions de l'âme de Descartes : les limites d'un type d'explication*, *Philosophiques*, vol XXIV, n°2 (Automne 1997), p. 231-243.

## Usuels

*Ordre chronologique*

**Bloch O. et Von Wartburg W.**, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

**Dubois J. et Lagarre R.**, *Dictionnaire de la langue française classique*, Paris, Belin, 1960.

**Weber J.-P.**, *La constitution du texte des Regulæ*, Paris, Sedes, 1964.

**Sebba G.**, *Bibliographia Cartesiana*, La Haye, Nijhoff, 1966.

**Robinet André et Al.**, « Cogito 75 », *Index des Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1975.

**Armogathe J.-R. et Marion J.-L.**, *Index des Regulæ ad directionem Ingenii*, Rome, Ateneo, 1976.

**Cahné P.-A.**, *Index du Discours de la méthode*, Rome, Ateneo, 1977.

**Gilson E.**, *Index Scolastico-cartésien*, 2e éd., Paris, Vrin, 1979.

**Cottingham J.**, *A Descartes Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionaries, Londres, Blackwell, 1993.

**Quillien Ph.-J.**, *Dictionnaire politique de René Descartes*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994.

**Janowski Zbigniew**, *Index augustino-cartésien ; Textes et commentaire*, Paris, Vrin, 2000.

**Buzon Christine de, et Kambouchner Denis**, *Le Vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2002.

## **SOURCES COMPLÉMENTAIRES**

*Ordre alphabétique*

**Aristote**, *Ethique à Nicomaque*, Garnier Flammarion 1965, Flammarion Paris 1992

**Aristote**, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991

**Blanchot Maurice**, « Discours sur la patience », in *Le nouveau commerce*, repris dans « Ecriture et Désastre », Paris, Gallimard, 1981.

**Canguilhem Georges**, *écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, œuvres complètes tome I., Vrin, 2011

**Derrida, Jacques**, « cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, éd. du Seuil, 1967

**Fontenelle**, *Digression sur les anciens et les modernes*, 1688, rééd. A. Niderst, *Œuvres complètes* t. II, Fayard. Paris, depuis 1989 (*Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, 43).

**Fontenelle**, *Eloge de M. l'abbé Grabois*, 1707, *Œuvres complètes*, t. VI, Paris, Fayard

**Foucault Michel,**

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976
- *Première préface à l'histoire de la folie 1961, Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique*, in *Dits et Ecrits I*, Paris, Gallimard, Quarto, 1994, réédition 2001
- « *mon corps, ce papier, ce feu* », 1972, in Foucault, M. *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, appendice II, pp. 583-603. Correspondance *Dits et Ecrits*, tome II, texte n°102
- « Réponse à Derrida », 1972, *Paideia*, n° 11 : Michel Foucault, février, pp. 131-147. Correspondance, *Dits et Ecrits*, tome II, texte n° 104
- *L'herméneutique du sujet, Cours au collège de France. 1981-1982*, collection Hautes études, éd. Seuil/Gallimard, mars 2001

Et plus largement, textes annexes pour notre étude :

- « Alexandre Koyré : La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli. » 1961, in *Dits et Ecrits I*, p. 198-199, Paris, Gallimard, Quarto, 1994, réédition 2001
- « La folie n'existe que dans une société. », 1961, in *Dits et Ecrits I*, p. 195-197, Paris, Gallimard, Quarto, 1994, réédition 2001
- « La folie, l'absence d'œuvre », 1964, *La table ronde*, n°196, Situation de la psychiatrie, mai, pp. 11-21. Correspondance *Dits et Ecrits*, tome I, texte n°25
- *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966
- *L'Ordre du discours*. Leçon inaugurale du Collège de France, Paris, Gallimard, 1971
- *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tome I, Paris, Gallimard, 1976
- Subjectivité et vérité annuaire du collège de France, 81<sup>e</sup> année, *Histoire des systèmes de pensée*, années 1980-1981, pp. 385-389, correspond à *Dits et Ecrits*, tome IV, texte n°304
- *L'herméneutique du sujet*. Annuaire du Collège de France, 82<sup>e</sup> année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1981-1982, pp. 395-406. Correspondance *Dits et Ecrits*, tome IV, texte n°323
- *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France. 1981-1982, « Hautes études », Paris, Gallimard-Seuil, 2008

- *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, tome II, Paris, Gallimard, 1984
- *Le souci de soi, Histoire de la sexualité*, tome III, Paris, Gallimard, 1984
- Les deux rééditions dans leur ensemble de *Dits et Ecrits* :

*Dits et écrits I*, éditions Gallimard, Quarto, 1994, réédition 2001

*Dits et écrits II*, éditions Gallimard, Quarto, 2001

**Fromm, Erich**, *La Peur de la liberté*, Parangon/Vs, Lyon 2010

**Heidegger Martin**, *Etre et temps*, (§ 6 et 10), Paris, Gallimard, 1986

**James William**, *La volonté de croire*, Les Empêcheurs de tourner en rond/ Le Seuil, septembre 2005.

**Kant, Emmanuel**, *Qu'est-ce que les Lumières*, Pléiade, éditions Gallimard, 1985, traduction Heinz Wismann

**Kertesz Imre**, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Actes Sud, 1995

**Laërce, Diogène**, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, t. II, R. Grenaille, Garnier-Flammarion, 1965. La Pléiade

**Lévinas, Emmanuel**, *Du Dieu qui vient à l'idée*, « de la déficience sans souci », Paris, Vrin 1982, livre de poche 1992

**Locke, John**, *Identité et différence*, « L'invention de la conscience », présenté, traduit et commenté par Etienne Balibar, Points seuil, septembre 1988, mais aussi Rogers 1997 ; Ayers 1991, vol. II. ; et Marshall 1994

**Locke John**, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin, 2006.

**Malebranche**, *Réponse à la 3<sup>e</sup> lettre de Monsieur Arnauld. Recueil*, t. IV, in *Œuvres complètes*, aux Éditions du CNRS, sous la direction d'André Robinet, 20 volumes, 1958-1967

**Merleau Ponty Maurice**, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Tel Gallimard, 4<sup>e</sup> éd., 1976

**Nordmann Sophie**, *Phénoménologie de la transcendance*. Edition d'Ecarts, 2012

**Pascal, Blaise**, Projet de préface pour un *Traité du Vide*, « L'intégrale », Paris, 1963

**Platon**, *Théétète*, 155d, trad. Léon Robin, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950

**Plutarque**, *Œuvres morales*, t. VII-1, trad. J. Dumortier et J. Defradas, Paris, Les Belles Lettres 1975

**Ricoeur, Paul**, *Soi-même comme un autre*, Paris, le Seuil, 1996

**Sartre Jean-Paul**, *L'Être et le Néant*, Paris, Tel Gallimard, 1976

**Spinoza**, *Ethique*, Œuvres 3, trad. Charles Appuhn, Paris GF-Flammarion, 1993

**Spinoza**, *Traité de la Réforme de l'entendement*, GF-Flammarion 1964

**Voltaire**, *Micromégas*, éd. Poche, 2000

## ***Ouvrages généraux et autres études***

**Alquié, Ferdinand**, *Le désir d'éternité*, Quatrige, PUF, 2004

**Badiou, Alain**, *Conditions*, « Le (re)tour de la philosophie elle-même », pp. 57-78, collection L'ordre philosophique, Paris, le Seuil, 1992

**Brisson, Elisabeth** *Le sacre du musicien, la référence à l'Antiquité chez Beethoven* « La poésie comme exercice spirituel », Editions du CNRS, 2000

**Butler, Judith**, « Of personal Identity », *The Analogy of Religion* (1738), repris in J. Perry (éd.), *Personal Identity*, Université of California Press, 1975

**Butler, Judith**, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007

**Davoine Françoise et Gaudillière Jean-Max**, *Histoire et trauma, La folie des guerres*, Stock, 2006

**Descombes Vincent**, *Dernières nouvelles du moi*, Presses Universitaires de France, 2009

**Descombes Vincent**, *Le complément du sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, 2004

**Domanski Julius**, *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Editions du Cerf, 1996

**Francis Jacques**, préface à la traduction du livre de Ryle, *la notion d'esprit*, éd. Payot, 1978

**Hadot, Pierre**, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001

**Hadot, Pierre**, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002

**Hadot, Pierre**, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995

**Lemler Daniel**, *répondre de sa parole*, p. 78 Cf. Daniel Lemler, *répondre de sa parole*, éditions érès, Arcanes, collection « Hypothèses », préface d'Elisabeth Roudinesco, 2011

**Maisondieu, Jean**, préface de *Mémoire, souvenirs, oublis* de Sigmund Freud, Edition Payot et Rivages, 2010

**Pavie Xavier**, *Exercices spirituels*, Les Belles Lettres, 2012

**Popkin, R.** *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1979, *Histoire du scepticisme d'Erasme à Spinoza*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1995

**Quillet, J.**, *Autour de Nicolas Oresme*, , éd., Paris, Vrin, 1990

**Rancière, Jacques**, *Le maître ignorant*, éd. Librairie Arthème Fayard, 1987, collection 10/18

**Schaeffer Jean-Marie**, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2007

**Serres, Michel**, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968

**Wahl**, *Poésie, pensée, perception*, Paris, Calmann-Lévy 1948

## TABLE DES MATIÈRES

Temps et subjectivité chez Descartes.	1
identité et mémoire(s)	1
Introduction	3
1. Exposition de la thèse.	3
1.1 La réponse classique au problème de l'identité à soi : la substance	13
1.2 Locke et la question de l'identité par la mémoire.	26
1.3. D'une narration à l'impossibilité de rendre compte d'une identité narrative ?	33
2. Plan et méthodologie	38
Première partie – Temporalité et identité à soi	41
Introduction : Temps du commencement et continuité identitaire du sujet	41
A. Commencer à philosopher	49
A.1. Le temps de la décision	49
A.2. le temps de la philosophie (science et philosophie / temps en philosophie)	59
A.3. Le temps du commencement : une question de méthode ?	78
A.4. Le paradigme d'un commencement ambigu : admiration et courage	82
1. L'admiration : une passivité à la fois motrice et à surmonter	82
2. Le courage : versant actif, la décision à prendre	87
A.5. De la décision à l'éthique : le temps	90
B. Temps du commencement et constitution identitaire du sujet	94
B.1. Questions de terminologie, le je et le moi : Passivité, réceptivité, finitude. <i>Temps du moi et temps du je</i>	94
B.1.1. Passivité du sujet et finitude (objet de lui-même)	94
B.1.2. L'autoaffectation du sujet et son épaisseur (2 <sup>e</sup> Méditation)	98
B.2. Statut du sujet et différents modes de temporalités à l'œuvre dans le Discours	101
B.2.1. Un nouveau mode de philosopher : le récit de soi (dimensions temporelle et subjective)	101
B.2.2. Les différents je du Discours correspondant aux différentes temporalités	108
C. Contre la simplification foucauldienne : la complexité du je et son épaisseur. Identité et jeux de temporalité.	115
C.1. Connaître et comprendre : la décision foucauldienne d'identifier ces procédures de pensée.	115
C.1.1. Premier commencement : le doute, structure vide ou transformation de soi ?	119
C.1.2. Du lien entre le doute et la morale (le doute comme exercice spirituel et non comme simple méthode)	134
C.2. Contre Foucault, l'impossibilité d'identifier ces procédures de pensée : l'interprétation du « videor videre » par M. Henry	137
Résumé et bilan de la première partie	161
IIe partie – Temporalité et transformation de soi	162
A. La transformation de « soi » : qui transforme qui ?	162
A.1. Connaissance, connaissance de soi et transformation de soi.	162
A.2. Réforme de l'entendement et transformation de soi : Spinoza vs Descartes.	168
A.2.1. Le statut de la méthode	168
A.2.2. Le statut de la morale.	181
A.2. Continuité temporelle et discontinuité métaphysique	186
Conclusion : la méthode comme transformation de soi (vers la question de la pédagogie)	193
B. Transformation de soi et pédagogie : comprendre et connaître	201



Introduction – Comprendre et connaître : application pratique de la distinction à travers la pédagogie	201
B.1. Une pédagogie émancipatrice : se transformer, est-ce transmissible ?	205
B.2. Descartes entre Rancière et Foucault : les réquisits d'une pédagogie	217
B.3. La transformation de soi : la réforme de l'entendement par la volonté	229
B.3.1. La volonté comme incarnation métaphysique	229
B.3.2. Conséquence morale de la pédagogie de l'émancipation	236
Conclusion - La transformation de soi : fondement épistémologique et expérience métaphysique (les 2 sens de la vérité)	247
IIIe partie - Temporalité et altération de soi (folie et enfance)	251
A. Le cercle méthodologique : une décision méthodologique qui ferme la question	251
A.1. La contestation de la « rupture ontique » et l'identification de l'esprit et de l'entendement	251
A.1.1. « Rupture ontique » et exception humaine	251
A.1.2. Le cercle méthodologique : réponse à J.-M. Schaeffer	255
A.1.3. Conséquence, élargissement de perspective : La tentation du déterminisme et la prétention totalitariste du discours scientifique.	264
A.2. La question de la folie et la folie comme question (comme mise en question)	275
A.2.1. L'incapacité de Descartes à rendre compte de la folie : Foucault et les naturalistes	275
A.2.2. L'argumentation de Derrida	283
A.2.3. Invalidité de l'argument scientifique sur la folie : distinction entre connaissance « scientifique » des choses et connaissance de soi.	294
B. L'enfance comme cristallisation des questions méthodologiques liées à la question de l'identité à soi et de l'altération de soi : La double temporalité et l'enfance comme son prisme.	305
B.1. Enfance et erreur.	308
B.1.1. L'enfance comme structure ou comme âge de l'erreur ?	308
B.1.2. Peut-on dépasser l'erreur, peut-on dépasser l'enfance ? L'enfance et l'erreur comme structures	312
B.2. Enfance, conscience et conscience de soi	316
B.2.1. Enfance et pensée	316
B.2.2. Pensée non réflexive : vers l'idée d'une pensée inconsciente	322
B.2.3. L'enfant et la bête	327
B.2.4. Pensée directe et continuité identitaire du Je	340
C. L'enfance, un commencement paradoxal	351
C.1. Enfance et unité	352
C.1.1. La recherche de l'unité : une aspiration de la raison	352
C.1.2. La recherche de l'unité : une quête vouée à l'échec.	360
C.2. Commencement et unité	362
C.2.1. Analyse et habitus : l'analyse comme mise au jour (et donc délivrance) des associations contingentes. Vers un nouveau commencement.	364
C.2.2. Analyse et habitus : la distinction de différentes formes de mémoire	368
C.2.3. La récupération, par l'analyse, d'une pensée inconsciente : réintroduction d'une temporalité	374
D. « Les enfants et les fous » : la folie, l'autre paradigme de la mise en cause de l'identité à soi-même.	376
D.1. Folie et identité à soi	377
D.1.1. La folie comme altération.	377
D.1.2. Folie, temporalité, mémoire	388

D.1.3 La folie comme l'impossibilité de l'écart à soi : identité totale ou disjonction totale.	393
D.2. Folie et rêve	397
D.2.1. La fonction méthodologique du rêve comme variation sur la folie	397
D.2.2. Folie, rêve et tragique	399
Conclusion – Folie et enfance : temporalité et altération de soi	407
1. La possibilité du récit	408
IVe partie – Temporalité et récit de soi. Le temps métaphysique : la mémoire	411
A. La mémoire : des passions à la morale	412
A. 1 La mémoire : de la mémoire du corps dans les passions de l'âme, vers l'anticipation : l'attestation d'une temporalité au cœur de la physiologie.	412
A.2 Le temps n'est pas discontinu, temps et morale	416
B. La mémoire : de la morale à la métaphysique	427
B.1 substance et temps.	427
B.2 Du cogito comme principe épistémologique au cogito comme expérience : de l'individuation à l'incarnation.	436
B.3. Du temps à la conscience de la durée.	446
C. Evidence, croyance et temporalité	453
C.1. La question du temps, de l'instant et de la preuve de l'existence de Dieu	455
C.2 de l'actualité de l'évidence : la temporalité naturelle de l'esprit comme marque de sa faiblesse ou de discontinuité.	461
C.3. De l'actualité de l'évidence à la durée.	465
B. 4 Conclusion. L'ordre du dévoilement	475
D. CONCLUSION : LE RÉCIT DE SOI	481
D.1. Temps et innéité. La solution de continuité entre origine et commencements.	481
D.2. Structuralisme vs histoire	490
D.3. Le temps comme transcendance	494
CONCLUSION. De l'écriture philosophique, de l'écriture de la mémoire	499
A. De l'enfant à l'infans.	499
B. Ressaisie du mouvement de notre thèse, à défaut d'une ressaisie de l'origine	506
Bibliographie	510
I. SOURCES	510
Biographies	513
ETUDES	513
Livres	513
Ouvrages collectifs, actes de colloques, numéros de revues	521
Ouvrages collectifs et actes de colloque (ordre chronologique)	521
Numéros de revues (ordre chronologique)	523
Articles	524
Usuels	529
SOURCES COMPLÉMENTAIRES	530
Ouvrages généraux et autres études	533

## RÉSUMÉ COURT

La question qui nous occupe est celle que pose Descartes dans la deuxième Méditation : « je pense, je suis », « mais combien de temps ? » Question à laquelle la notion de « chose » apportera une réponse plus problématique que satisfaisante, puisqu'au premier abord, elle semble nier le temps – une chose ou substance ayant comme attribut essentiel la permanence. Or la permanence, même si elle sera justifiée par la théorie de la création continue de Dieu, ne trouve aucun écho du côté de la conscience, sujette à des intermittences, au sommeil, à la distraction. Aussi la question peut-elle se reformuler ainsi : suis-je vraiment toujours en train de penser, moi dont l'être est de penser, dont la pensée se définit par la conscience à soi, mais dont l'attention est fragile et l'assoupissement prompt ? Autrement dit, suis-je toujours conscient de moi-même, ce qui assurerait une identité à moi, non pas du point de vue ontologique, mais bien du point de vue de l'ego cogito, premier principe sur le chemin des raisons. Or deux figures mettent en cause la possibilité tant sur le plan métaphysique qu'anthropologique, d'une telle identité à soi : ce sont celles de l'enfant et du fou, qui brisent la continuité de la conscience à soi, et qui pourtant sont totalement « hommes », en tant qu'ils ont en partage la pensée. Nous tentons alors de démontrer que la temporalisation de la pensée par une mise en récit est ce qui performe une identité, autrement difficile à garantir du point de vue de l'ego, bien que garantie ontologiquement. Par le récit, l'ego devient sujet, telle serait la démonstration en acte des deux grands textes de Descartes écrits à la première personne.