Normandie Université

UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité **PHILOSOPHIE, EPISTEMOLOGIE**

Préparée au sein de l'**Université de Rouen Normandie**

Pensée, existence, nature humaine. Une relecture de la subjectivité cartésienne

Présentée et soutenue par

PROFETI LIVIA

Thèse soutenue le 17/12/2025

devant le jury composé de :

M. FAYE EMMANUEL	Enseignant Chercheur émérite - URN - Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse
MME HOURCADE SCIOU ANNIE	Professeur des Universités - URN - Université de Rouen Normandie	Président du jury
MME CASSAN ELODIE	Maître de Conférences - URN - Université de Rouen Normandie	Membre du jury
MME ONNIS ERICA	Professeur Associé - Università degli Studi Niccolò Cusano	Membre du jury
M. FERRARIS MAURIZIO	Professeur des Universités - Université de Turin (ITALIE)	Rapporteur du jury
M. RABALLO ANDREA	Professeur des Universités - USI Università della Svizzera italiana	Rapporteur du jury

Thèse dirigée par **FAYE EMMANUEL** (EQUIPE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LES AIRES CULTURELLES)

NORMANDIE HUMANITÉS ED 558

ERIAC

Remerciements et dédicace

Je tiens tout d'abord à remercier l'ERIAC, l'École doctorale Normandie Humanités et l'Université de Rouen pour avoir accueilli, soutenu et accompagné cette recherche avec attention et bienveillance.

Je remercie également Emmanuel Faye d'avoir accepté de diriger ma thèse, mais surtout pour ses recherches et ses travaux, sans lesquels celle-ci n'aurait pas vu le jour, et dans le sillage desquels elle s'inscrit.

Je remercie aussi Karine Winklevoss et Luigi Delia, membres du comité de suivi, pour leur attention, leur soutien et leurs conseils.

Mes remerciements vont également aux membres du jury de la soutenance, Élodie Cassan, Annie Hourcade Sciou, Erica Onnis, Maurizio Ferraris et Andrea Raballo, pour m'avoir fait l'honneur d'accepter d'en faire partie et pour le temps qu'ils ont consacré à mon travail.

Et je remercie ma nièce, Elena Monaldo, dont l'aide, le soutien, la patience et l'affection ont été essentiels pour mener à bien cette thèse au cours de ces derniers mois difficiles.

Enfin, je souhaite dédier les six dernières années consacrées à cette recherche à mon ami quadrupède Tommy, qui n'a pas pu rester physiquement à mes côtés jusqu'à leur fin, mais qui restera dans mon âme pour toujours.

Abréviations

Les abréviations utilisées dans les notes en bas de page renvoient aux éditions suivantes des œuvres de René Descartes :

- AT : édition classique éditée par Charles Adam et Paul Tannery
- Al. : édition française éditée par Ferdinand Alquié
- BO : édition italienne des œuvres publiées du vivant, éditée par Giulia Belgioioso
- BP : édition italienne des œuvres posthumes, éditée par Giulia Belgioioso
- BL : édition italienne de l'ensemble de la correspondance, éditée par Giulia Belgioioso

Les références de ces éditions figurent dans la Bibliographie, à la section « Œuvres de Descartes ».

Introduction. La double négation contemporaine : de la nature humaine et de la subjectivité

> Le *Dasein* n'est pas le « sujet ». Il ne s'agit plus de subjectivité. La transcendance n'est pas une « structure de la subjectivité », mais son *élimination* !
>
> Martin Heidegger[1]

J'ai choisi d'introduire ce travail en exposant le parcours personnel qui m'a conduit à son sujet, car il me semble que cela peut en faciliter la compréhension[2]. Les recherches que j'ai menées pendant plus de vingt ans avant d'entreprendre cette étude ne portaient pas sur l'âge classique, mais plutôt sur la philosophie contemporaine de l'homme et de l'esprit, avec une attention particulière accordée à l'influence de la philosophie sur les sociétés. Dans ces travaux, la question de l'égalité a toujours occupé une place centrale, tout en tenant compte du fait que le développement de cette idée au cours du processus de civilisation occidentale a été particulièrement difficile, voire profondément contradictoire. Seule la modernité a tenté d'affirmer pleinement l'égalité politique, en s'appuyant précisément sur la métaphore de l'égalité naturelle, à laquelle se sont référées les constructions théoriques des Lumières et du marxisme. En 2019, le cheminement intellectuel que j'avais parcouru m'a conduit à me pencher sur deux problématiques générales du panorama philosophique contemporain, que je considère comme étroitement liées :

1. La remise en question de la notion de *nature humaine*, entendue comme un invariant biologique propre à l'espèce humaine, à partir duquel se déploient les différences historiques, tant diachroniques que synchroniques, au sein d'une humanité pourtant unique.
2. Le rejet parallèle du concept moderne de *sujet*.

---

[1] M. Heidegger, « Dasein ist nicht „Subjekt". Es gibt keine Frage mehr nach Subjektivität. Transzendenz ist nicht » Struktur der Subjektivität«, sondern ihre *Beseitigung*! », *Zollikoner Seminare. Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*, M. Boss (éd.), Gesamtausgabe 89, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994., p. 240, trad. de l'allemand par nous.

[2] Je résume ici les étapes fondamentales de ce parcours, à partir de ma thèse de master de 2001*, Il lato oscuro della ragione. Nazismo e razionalità strumentale*, inédite. A suivre : la monographie *L'identità umana. Nati uguali per diventare diversi*, Roma, L'asino d'oro, 2010 ; l'édition italienne de l'œuvre de E. Faye, *Heidegger. L'introduzione del nazismo nella filosofia*, Roma, L'Asino d'oro, 2012 ; l'étude inédite « Arendt et Heidegger. Natalité et Geworfenheit : une généalogie cachée », exposée dans la conférence tenue en 2013 à l'Université de Rouen ; l'étude inédite *«Tous les hommes naissent… égaux»* : *dépasser la négation heideggérienne de l'égalité*, exposée dans le colloque internationale « Humanités et monde contemporain » à l'Université de Rouen le 12 mars 2015 ; les deux essais parus en Allemagne dans lesquels j'ai présenté ma thèse sur le manque d'universalité de l'ontologie heideggérienne (voir *infra*, § 6.2) : « Heideggers Daseinontologie und die Zerstörung der Gleichheit », *Martin Heideggers* « *Schwarze Hefte ». Eine philosophisch-politische Debatte*, M. Heinz et S. Kellerer (éd.), Berlin, Suhrkamp, 2016, pp. 156-170, et « Der biologische Rassismus in Heidegger Begriff der « Gemeinschaft », « *Sein und Zeit » neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, M. Heinz et T. Bender (éd.), Hambourg, Mainer Verlag, 2019, pp. 357-377; l'étude inédite « Born equal to become different. Understanding equality for our time », exposé le 14 août 2018 à Pékin, dans le cadre du XXIV Congrès mondial de philosophie FISPE ; l'étude « L'identité humaine entre nature et histoire : repenser l'égalité à partir de la critique par Massimo Fagioli de la raison des Lumières », *Controverses sur les Lumières 1*, *Lumières*, Vol. 33/2019, p. 65-83.

L'idée de nature humaine a été radicalement discutée dans la seconde moitié du XXe siècle, mais Sartre contestait déjà en 1944 l'existence d'une « essence commune à tous les hommes », à laquelle il opposait la conviction existentialiste selon laquelle « chez l'homme - et chez l'homme seul - l'existence précède l'essence [3]». Depuis les années 1960, l'accusation d'abstraction et de manque d'historicité dans la conception de la nature humaine a été radicalisée par la culture postmoderne[4], qui a dissout l'idée des Lumières de la nature humaine dans une image entièrement culturelle de l'homme[5]. De même, l'anthropologie postmoderne a cru reconnaître des identités humaines toujours nouvelles basées sur les différentes cultures, en fondant ses arguments sur la thèse selon laquelle la langue apprise conditionne la pensée et ne se limite pas à l'exprimer (thèse de Sapir-Whorf). À partir de Louis Althusser et de Michel Foucault, la séparation postmoderne entre nature et culture s'est vue liée au rejet parallèle du sujet moderne. Si Althusser affirmait que l'histoire est « un processus sans sujet [6]», Foucault est allé jusqu'à substituer l'histoire à la biologie, en affirmant que « l'histoire sera ″effective″ dans la mesure où […] elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature [7]».

Du point de vue de la généalogie de ces positions, il est sans doute nécessaire de se référer à l'ontologie proposée par Martin Heidegger en 1927 dans *Être et temps*, même si la première réception française de cet ouvrage par Sartre et Levinas, influencée par la phénoménologie husserlienne, a conservé un intérêt pour la subjectivité. Cependant, au lendemain de la guerre, dans sa *Lettre sur l'Humanisme* de 1947, Heidegger clarifie sa distance par rapport à l'humanisme de l'existentialisme sartrien, ouvrant ainsi la voie à l'antihumanisme de la génération d'Althusser et de Foucault[8].

---

[3] J.P. Sartre, « À propos de l'existentialisme : Mise au point », dans M. Contat et M. Rybalka (éd.), *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris, pp. 653-658 : p. 655.

[4] On entend par ce terme le vaste plexus des théorisations qui, entre les années soixante-dix et quatre-vingts, sous le nom de « French theory, a conquis aussi les départements d'humanité des universités américaines : à partir de l'« antihumanisme » de la génération de Louis Althusser et de Michel Foucault jusqu'au « déconstructivisme » de Derrida ; voir F. Cusset, *French theory. Foucault Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

[5] Voir D. Marconi, « Il ritorno della natura umana », dans N. Chomsky et M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Roma, Derive Approdi, 2005, pp. 87-100 : p. 89.

[6] « L'histoire est un immense système 'naturel-humain' en mouvement, dont le moteur est la lutte des classes. L'histoire est un processus, et un processus sans sujet », L. Althusser, *Réponse a John Lewis*, Paris, F. Maspero, 1973.

[7] M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* (1971) cité par S. Catucci, « La "natura" della natura umana », dans N. Chomsky et M. Foucault, *Della natura umana*, op. cit., pp. 101-124 : p. 103.

[8] Si Althusser n'admettait que de nombreuses années plus tard le fait que la *Lettre* « "ne fut pas sans influencer" ses thèses sur "l'antihumanisme *théorique* de Marx" » (voir L. Althusser, *L'Avenir dure longtemps*, Paris, Stock/IMEC, 1992, p. 168, cité par D. Janicaud, *Heidegger en France. I. Récit*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 132), Foucault, tout aussi tardif, reconnut à Heidegger une influence encore plus importante, en lui reconnaissant le rôle de « philosophe fondamental » pour sa propre pensée, même en ce qui concernait sa propre lecture de Nietzsche (voir M. Foucault, *Il ritorno della morale* (1984), dans *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, A. Pandolfi (éd.), Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 262-272 : pp. 268-269). Et même pour ce qui concerne spécifiquement la question de la subjectivité, Foucault a nettement déclaré Heidegger comme sa source capitale. « Il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu'en est-il du sujet et de la vérité ? Qu'est-ce donc que c'est que le sujet de vérité,

Emmanuel Faye est le philosophe contemporain qui a le plus analysé de manière critique le rejet de la subjectivité moderne par Heidegger, dans le contexte d'une remise en question radicale de sa pensée, accusé de complicité avec la doctrine nazie[9]. Faye a montré comment la pensée de Descartes constitue l'un des principaux axes de la critique que Heidegger adresse à ce qu'il nomme « métaphysique de la subjectivité », englobant également la phénoménologie husserlienne dans la mesure où elle conçoit l'homme à partir de sa conscience individuelle[10].

Plus récemment, on retrouve également ce double rejet de l'individu et de l'égalité naturelle de l'espèce dans la pensée des mouvements communautaristes d'extrême droite[11]. Selon Alain de Benoist, « l'opposition la plus irréductible entre libéraux et communautaristes est anthropologique, selon qu'on considère que l'élément fondamental de la vie sociale soit l'individu ou le groupe [12]». L'organicité de la communauté historique, présumée déterminée par l'origine ethnique, est opposée à l'individu, perçu comme le porteur dangereux d'un invariant commun à toute l'humanité. Ainsi, en s'appuyant sur le mécontentement social lié à une crise économique qui semble irréversible, les idéologies conservatrices ont trouvé le moyen d'imposer ces arguments dans le sens commun d'une grande partie des sociétés occidentales, où l'on constate de plus en plus la réapparition de phénomènes xénophobes, voire racistes.
Les notions de nature humaine et de subjectivité moderne ont donc été remises en question à la fois par le communautarisme de droite et par la vision postmoderne, qui a façonné une grande partie de la culture de gauche ces dernières décennies. Cela rend aujourd'hui problématique la justification théorique de la revendication des droits de l'homme, dont la genèse à l'époque

---

qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai, etc. ? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et a partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir tout ça » ; M. Foucault cité par Claude Romano, « L'ipséité et non le moi », *Phänomenologische Forschungen*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2019, 135-156 : p. 156.

[9] Voir E. Faye, *Heidegger*, *l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2007 (1re éd. 2005). Cet ouvrage a suscité d'intenses débats internationaux en déplaçant la « question Heidegger » du niveau de son engagement personnel avec le Troisième Reich, connu depuis les années 1980, à celui de sa propre pensée. Emmanuel Faye a analysé l'œuvre de Heidegger non seulement en relation avec les événements historiques concomitants, mais aussi avec les textes de théoriciens nazis presque inconnus de nous et d'intellectuels pronazis de l'époque, en montrant de nombreuses convergences. Ces analyses ont anticipé plusieurs thèmes qui sont devenus de domaine public à partir de la fin de l'année 2014, avec la publication des célèbres *Cahiers noirs* du philosophe allemand.

[10] Voir *ibid.*, § « Les conférences de 1925 sur le combat présent pour une vision du monde historique », « L'enseignement de Descartes dans les universités allemandes, ramené par Heidegger à une « déchéance spirituelle », pp. 57-64 et § « L'interprétation de Descartes et de la "métaphysique" lors de l'invasion de la France », 584-594.

[11] Comme c'est le cas d'Alain de Benoist en France ou d'Alexandre Dougine en Russie. La pensée communautaire a pris forme au XXe siècle à partir de l'opposition entre communauté et société inaugurée par Ferdinand Tönnies dans le texte *Communauté et société* de 1887.

[12] « Entre libéraux et communautaristes, l'opposition la plus irréductible est évidemment d'ordre anthropologique : pour les premiers, l'individu est l'élément fondamental de la vie sociale, tandis que pour les seconds, c'est le groupe », A. De Benoist, *Identità e comunità*, Napoli, Guida, 2005, p. 20, cité par S. Pupo, « De Benoist e il comunitarismo tra speranze e disillusioni », *Il Pensiero Storico. Rivista Italiana di Storia delle Idee*, 2, 2016, URL : http://www.ilpensierostorico.com/2016/11/0-1-de-benoist-e-il-comunitarismo-tra-speranze-e-disillusioni/, trad. de l'italien par nous.

moderne s'appuyait justement sur la conviction d'une nature humaine commune et sur la centralité de l'individu, telle qu'elle s'était développée à partir de la Renaissance.

D'autre part, l'idée d'égalité fondée sur la nature humaine commune a été maintenue tout au long du XXe siècle par un courant libertaire de gauche enraciné dans les valeurs des Lumières[13], dont le linguiste américain Noam Chomsky est aujourd'hui le représentant le plus influent. S'appuyant sur sa théorie de la grammaire universelle innée, qui fournit des règles finies pour des utilisations créatives infinies, Chomsky a proposé un « programme de naturalisation de l'esprit et du langage [...] développé par les sciences cognitives [14]». Dans le cadre du débat entre rationalistes et post-rationalistes, le cognitivisme a réfuté bon nombre des thèses relativistes du behaviorisme, qui partaient du principe que l'être humain était totalement manipulable, car il lui manquait toute dotation « naturelle » considérable[15]. Ce courant est ainsi parvenu à décrire une sorte d'esprit humain universel dont les processus cognitifs ne varieraient pas significativement en fonction de l'ethnie ou de la culture d'appartenance. Toutefois, ses modèles sont abstraits et non biologiques, car ils sont basés sur des algorithmes pouvant être mis en œuvre par un être humain ou un ordinateur. Beaucoup de penseurs estiment qu'une meilleure connaissance biologique du cerveau humain impliquera une révision radicale de ces concepts[16].

À propos de l'idée de nature humaine, le contraste entre ce rationalisme issu de l'esprit des Lumières et l'historicisme postmoderne a été illustré de manière exemplaire lors du débat télévisé entre Chomsky et Foucault, en 1971, à Eindhoven, aux Pays-Bas[17]. Dans cette discussion, le conflit le plus vif a porté sur l'aspect éthique de la question, à savoir, « la possibilité de dériver un modèle de juste société de certaines prérogatives biologiques de [...] l'humain »[18]. Si Chomsky se disait convaincu de l'existence d'« une base absolue sur laquelle fonder une notion authentique de justice, qui correspond à certaines qualités humaines fondamentales »[19], Foucault, au contraire, affirmait que des notions telles que celles de « nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine » sont totalement relatives, liées à un

[13] C'est Chomsky lui-même qui utilise cette expression, comprenant dans ce courant « les libéraux progressistes comme John Dewey, les socialistes indépendants comme Bertrand Russell, les principaux représentants du courant fondamental du marxisme et, évidemment les socialistes libertaires des différents mouvements anarchistes, sans oublier des parties importantes du mouvement des travailleurs et d'autres secteurs populaires. Cette gauche indépendante [...] est profondément enracinée dans le libéralisme classique. De mon point de vue elle en découle directement, et s'oppose clairement aux courants absolutistes des institutions, et à la pensée du capitalisme ou du socialisme d'Etat » ; voir N. Chomsky, « Noi libertari di sinistra », disponible dans https://radicalsocialismo.it/2017/03/07/chomsky-su-dewey-noi-libertari-di-sinistra/, trad. de l'italien par nous.

[14] P. Virno, « Naturalismo e storia : cronaca di un divorzio », dans N. Chomsky et M. Foucault, *Della natura umana*, op. cit., pp. 125-140 : p. 126, trad. de l'italien par nous.

[15] *Voir* D. Marconi, « Il ritorno della natura umana », op. cit., pp. 87-92.

[16] *Ibid*., pp. 94-99. Pour une vue panoramique sur le débat en cours à propos de la grammaire universelle de Chomsky, voir aussi F. Ferretti, « I sassi nello stagno di Noam Chomsky », *Il Manifesto*, 24.01.2014.

[17] Voir N. Chomsky et M. Foucault, *Della natura umana*, op. cit.

[18] P. Virno, « Naturalismo e storia », op. cit., p. 12, trad. de l'italien par nous.

[19] Voir N. Chomsky et M Foucault, *Della natura umana*, op. cit., pp. 67-68, trad. de l'italien par nous.

certain système culturel et de pouvoir donné[20]. Cette fracture n'a pas encore été surmontée, car les difficultés propres à chacune de ces deux positions persistent, et plusieurs auteurs considèrent que la réconciliation entre l'homme culturel et l'homme biologique constitue sans doute l'un des principaux défis théoriques des années à venir[21].

Michel Foucault était également impliqué dans une autre confrontation culturelle importante qui a joué un rôle majeur dans la genèse de ma thèse : la discussion philosophique et philologique qui l'a opposé, entre les années 1960 et 1970, à Jacques Derrida à propos de certains passages des *Méditations métaphysiques* cartésiennes, auxquels personne n'avait prêté attention avant l'auteur de l'*Histoire de la folie*. Dans cette œuvre de 1961, Foucault accuse Descartes d'avoir amorcé le « grand renfermement » moderne de la folie, et d'avoir ainsi sanctionné la séparation radicale entre la raison et la non-raison. Cela à cause de la distinction établie entre la folie et le rêve, qui admet le rêve dans l'identité du sujet qui doute, mais en exclut radicalement la folie[22]. Ainsi, pour 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 Déraison. Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé : quelque chose qui concerne l'avènement d'une ratio [23]».

Cette interprétation bien connue de Foucault et pierre angulaire de sa pensée, a été remise en question par Derrida, qui la conteste en 1963 à travers l'analyse du texte cartésien, en arguant que l'exemple du rêve n'est pas en réalité distingué de celui de la folie, mais en est l'« exaspération hyperbolique [24]». Derrida observe que les *Méditations* ne visent pas à déterminer le concept de folie, mais plutôt à aborder la question de la connaissance. De ce point de vue, il affirme que le rêveur « est plus fou que le fou » selon Descartes, car il « est plus loin de la perception vraie que le fou »[25]. Pour Derrida, le cas du rêve serait donc plus utile à Descartes que l'extravagance du fou, car celle-ci n'affecte « de manière contingente et partielle, que certaines régions de la perception sensible », tandis que dans le cas du sommeil et du rêve « la *totalité absolue* des idées d'origine sensible devient suspecte et est privée de "valeur objective" [26]». Foucault attendra de nombreuses années avant de répondre aux objections de

[20] Voir *ibid.*, p. 70.
[21] Cette position est diversement exprimée par les auteurs des trois essais en appendice à la publication italienne du dialogue ; voir D. Marconi, « Il ritorno della natura umana », op. cit., S. Catucci, « La "natura" della natura umana », op. cit., P. Virno, « Naturalismo e storia », op. cit.
[22] Voir M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique. Suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 56-59.
[23] *Ibid., p. 58.*
[24] Voir J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », conférence du 4 mars 1963, *Revue de métaphysique et de morale*, 68e année, No. 4, Octobre-Décembre 1963, pp. 460-494 : p. 482.
[25] Voir *Ibid*.
[26] Voir *Ibid*.

Derrida. Il le fera dans l'annexe à la deuxième édition de l'*Histoire de la folie* publiée en 1972, dans laquelle il réaffirme sa position de manière dialectique et articulée[27].

Selon Denis Kambouchner, la discussion entre Derrida et Foucault « concerne la philosophie en général et les études cartésiennes en particulier, la philosophie de l'histoire en tant que telle et l'histoire de la philosophie (dans sa méthode et sa conception) [28]». Cette confrontation a fait l'objet d'un grand débat public, mais il n'a pas été clos[29]. Dans le cadre problématique que j'ai exposé en termes généraux, à savoir la remise en question contemporaine d'un invariant naturel humain commun et d'une idée de subjectivité relative, cet échange m'a particulièrement touchée. Notamment parce qu'il me semblait pouvoir y saisir un espace d'investigation inexploré, perçu par moi à travers certaines déclarations de Foucault contenues dans sa réponse à Derrida de 1972.

Foucault, dans sa réaffirmation de la différence entre la folie exclue et le rêve inclus dans le sujet méditant cartésien, affirme que, pour Descartes, le fait de penser au rêve, mais aussi, entre les lignes, le fait même de rêver, appartiennent à la méditation[30]. En effet, Eugenio Garin a souligné l'importance et le rôle singulier que les rêves jouent dans la réflexion cartésienne, à partir du récit dans les *Olympica* des trois rêves qui semblent liés à l'élaboration du *Discours de la méthode*, et il a souligné que Descartes théorise la signification symbolique des images et la proximité de l'imagination avec la réflexion[31].

La considération selon laquelle les rêves constituaient une forme de pensée pour Descartes m'a poussé à interroger plus en profondeur la théorie cartésienne de l'esprit et son évolution dans la conception moderne du sujet. Étant donné que j'avais déjà mûri l'idée de remettre en cause la thèse selon laquelle la nature humaine commune ne serait fondée que sur les capacités

---

[27] Voir M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », dans *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., pp. 583-603.

[28] D. Kambouchner, « La follia nelle Meditazioni di Descartes: un problema storiografico », L. Delia (éd. et trad.), *Quaderni LEIF*, No. 2, gennaio-giugno 2007, pp.11-30. p. 11, trad. de l'italien par nous.

[29] Pour l'étude de ce débat je me suis servi de l'étude de J.-M. Beyssade, « "Mais quoi ce sont des fous". Sur un passage controversé de la "Première Méditation" », dans Id., *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001, pp. 13-48, et de celui qui suit de D. Kambouchner, « La follia nelle Meditazioni di Descartes : un problema storiografico », op. cit., qui réunit dans une synthèse inédite, et avec certains prolongements, des éléments d'analyse précédemment livrés dans l'ouvrage Id., *Les Méditations Métaphysiques de Descartes,* Vol. I, Paris, PUF, 2005, § 23 et 32 ; pour les études italiennes, des analyses contenues dans l'essai de R. Morani, « Hegel encore, toujours... Soggettività e follia tra Foucault e Hegel », *Giornale di Metafisica*, Vol. 25, No. 2, 2003, pp. 305-330, et celui de P. A. Rovatti*, La posta in gioco: Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987.

[30] Voir M. Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », op. cit., § 2 « Mon expérience du rêve ».

[31] Voir E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 43-44. A l'appui de sa thèse, qu'il rattache à l'interprétation freudienne des rêves cartésiens, Garin cite un passage de Descartes, tiré des *Olympica* : « Les choses sensibles sont aptes à représenter les célestes : le vent signifie l'esprit, le mouvement dans le temps la vie, la lumière la pensée, la chaleur l'amour, l'activité immédiate la création [...]. Ça peut sembler bizarre qu'on trouve les sentences les plus graves dans les écrits des poètes plutôt que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes ont écrit avec l'enthousiasme et le pouvoir de l'imagination (*per enthusiasmum et vim imaginationis*) », *ibid*., p. 44.

rationnelles[32], la question se posait de savoir s'il était certain, comme le disait Heidegger, qu'il n'y avait jamais eu de possibilités d'une évolution différente de la notion de subjectivité.

C'est sur ces prémices que repose le travail de la thèse, dans l'espoir de contribuer à surmonter l'impasse de la double négation contemporaine, qui a inévitablement entraîné la perte d'une idée forte d'égalité entre les êtres humains. Cette perte se manifeste aujourd'hui par des conséquences inquiétantes, aussi bien dans les récits racistes de plus en plus diffusés par les partis d'extrême droite en pleine expansion partout dans le monde, que dans le non-respect des droits humains, comme dans le cas de crimes de guerre commis même par un gouvernement occidental[33].

L'idée d'égalité a été une conquête inestimable de la part de l'humanité, qui ne saurait être perdue sans que l'on ne paie un prix insoutenable. Cependant, pour que cette idée puisse à nouveau exercer sa fonction émancipatrice, il est aujourd'hui nécessaire d'étendre la recherche sur la réalité humaine par une enquête qui soit capable d'articuler la coexistence de l'égalité et de la diversité dans la condition humaine. En effet, même si ces deux réalités semblent vivre dans une contradiction insurmontable, c'est sur la base de leur coexistence incontestable que la vie humaine se déploie dans toute sa spécificité. Ainsi, sans négliger l'importance de la rationalité, du langage verbal et de la biologie spécifique à notre espèce, la thèse présentée ici soutient qu'il faut une nouvelle conception de la subjectivité pour fonder leur conjugaison. Une conception qui ne se fonde plus sur la seule notion de « raison », mais qui se caractérise par une pensée qui se déploie sans interruption entre sa forme consciente et sa forme non consciente, cette dernière ayant le même statut que la première. En d'autres termes, en s'appuyant également sur la théorie de la naissance du psychiatre italien Massimo Fagioli, parue dans les années 1970, la thèse propose une actualisation de la subjectivité cartésienne, dont le sens est parfaitement résumé dans la formule de l'« âme qui pense toujours ». Cette proposition s'articule en trois parties :

1. Dans la première partie, on analyse la théorie cartésienne de l'esprit en mettant notamment en lumière certains aspects jusqu'ici négligés, afin de montrer que le sens du *cogito* est plus large que celui de la raison, quelle que soit l'étendue donnée à ce terme. La pensée cartésienne embrasse en effet toute l'existence humaine, y compris la toute première période de la vie et le sommeil.
2. Dans la deuxième partie, il est démontré que le projet cartésien d'élaboration d'une notion

[32] Surtout à cause de la difficulté de rendre compte des différences au sein de l'égalité, aussi bien entre les individus qu'entre les cultures, voir L. Profeti, *L'identità umana. Nati uguali per diventare diversi*, op. cit.

[33] Le 21 novembre 2024, la Cour pénale internationale a émis deux mandats d'arrêt contre le Premier ministre israélien Benjamin Netanyahu et l'ancien ministre de la Défense Yoav Gallant, accusés de crimes de guerre commis contre la population palestinienne lors du conflit avec le Hamas. Cependant, ces accusations sont presque ignorées par l'Union européenne, comme de la plupart des Gouvernements européens et par celui des États-Unis.

spécifiquement philosophique de l'âme n'a pas été suivi par ses successeurs. C'est la raison pour laquelle la notion moderne de « sujet » ne s'appuie pas sur Descartes. On analyse également les conséquences de l'abandon de la notion cartésienne de la substance dans l'apperception transcendantale kantienne et le moi transcendantal husserlien. Le dernier chapitre est consacré à la déconstruction de la critique heideggérienne de Descartes.

3. Dans la troisième partie, on met en place un dialogue interdisciplinaire entre la conception psychiatrique de l'esprit chez Fagioli et la *res cogitans* cartésienne, qui montre la compatibilité entre ces deux théories, apparemment si éloignées, et pas seulement dans le temps. La nouvelle conception philosophique de la subjectivité qui émerge de cette comparaison est celle d'une substance immatérielle immanente, dotée d'une pensée sensible en acte, qui contient en elle-même à la fois le principe de l'égalité naturelle et celui de la différence historique entre les êtres humains.

PREMIERE PARTIE

L'AME QUI PENSE TOUJOURS, OU LA SUBJECTIVITE CARTESIENNE

1. *Prologue*[*]. Le centre dans l'humain, non plus l'humain au centre : Descartes face à la révolution copernicienne

La révolution cartésienne dans la conception de l'humain s'inscrit dans le contexte plus large de l'affirmation de la cosmologie copernicienne. Celle-ci avait renversé la représentation géocentrique et anthropocentrique du monde fini, héritée de la Grèce antique et de la tradition scolastique, pour y substituer la vision moderne d'un univers décentré et infini. Cette période correspond au moment où la crise de la culture scolastique atteint sa pleine maturité, tandis que la pensée scientifique émerge en lien avec ce profond bouleversement de la représentation du monde et de l'univers[34]. Descartes se trouve exactement à ce croisement. Dans les *Méditations*, il décrit le parcours intellectuel qu'il avait entrepris, car, comme il le déclare :

> Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantités 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.[35]

Cette démarche cartésienne fait ses premiers pas avec une prudence, voire une méfiance, substantielle quant à la véracité de ce que nos sens nous disent[36]. En effet, nous ne pouvons pas ignorer que les sens avaient jusqu'alors trompé l'homme, notamment sur une question fondamentale : ce n'était pas la Terre qui tournait autour du Soleil, mais l'inverse. Il semble donc légitime d'affirmer que le renversement que Descartes s'est imposé, et qu'il a proposé, trouve ses racines dans la révolution copernicienne qui lui était contemporaine. On peut même y voir une réaction philosophique à cette révolution cosmologique elle-même[37].

---

[*] Les réflexions présentées en guise de *Prologue* dans ce chapitre liminaire se sont avérées d'une importance majeure pour orienter cette thèse vers sa direction de recherche spécifique. Elles sont nées il y a des années, au début de ce travail, à la suite de la lecture des ouvrages d'Ernst Cassirer, d'Emmanuel Faye, de Kurt Flasch, d'Alexandre Koyré et d'Emanuela Scribano. Au-delà des citations rapportées, il est désormais impossible de distinguer nos dettes envers certaines œuvres de ces auteurs plutôt que d'autres. C'est la raison pour laquelle nous faisons référence à l'ensemble des titres de leurs travaux mentionnés dans la bibliographie.

[34] Il existe toutefois également des auteurs qui nient la rupture épistémique de la modernité et soutiennent la continuité substantielle entre les traditions médiévales et la pratique scientifique moderne, comme Steven Shapin, dans son *The scientific revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

[35] Première méditation, AT XI.I 13, Al. II, p. 404.

[36] « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. », *ibid.*, AT XI.I 14, Al. II, p. 405.

[37] Descartes conçoit un univers en mouvement constant, dépourvu de centre absolu, mais il ne mentionne jamais explicitement Copernic ni la révolution copernicienne dans ses écrits publiés, par prudence. Pour la même raison, après avoir appris la condamnation de Galilée, il décide de ne pas publier son traité *Le Monde* en annexe au *Discours*, comme il l'écrit à Mersenne en 1633 : « Car je ne me suis pu imaginer, que lui qui a italien, et même bien voulu du Pape, ainsi que j'entends, ait pu être criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu

Il nous est difficile aujourd'hui de comprendre le désarroi qu'elle a provoqué, car l'homme avait non seulement perdu la place qu'il occupait jusqu'alors dans le monde, mais

> le monde même qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée.[38]

Descartes réagit avec une confiance extraordinaire en ses propres capacités et en celles de l'humanité, ce qui l'a conduit à poser son « moi pensant » comme fondement de toute connaissance. Une confiance en sa propre immatérialité, qui s'est toutefois accompagnée d'une absence de négation à l'égard de la matière.

1.1. L'univers, ou la matière indéfinie

> Enfin il n'est pas malaisé d'inférer de tout ceci que la terre et les cieux sont faits d'une même matière, et que quand même il y aurait une infinité de mondes, ils ne seraient faits que de cette matière ; d'où il suit qu'il ne peut y en avoir plusieurs, à cause que nous concevons manifestement que la matière, dont la nature consiste en cela seul qu'elle est une chose étendue, occupe maintenant tous les espaces imaginables où ces autres mondes pourraient être, et que nous ne saurions découvrir en nous l'idée d'aucune autre matière.[39]

À la pluralité des substances aristotéliciennes adoptée par la scolastique, la métaphysique cartésienne substitue la reconnaissance de deux seules substances : la *res cogitans*, immatérielle, et la *res extensa*, matérielle[40]. En concevant la matière comme *res extensa*, Descartes en propose une représentation géométrique, en l'identifiant à l'extension qui constitue son attribut principal, c'est-à-dire son essence, de même que la pensée constitue l'attribut principal de *la res cogitans*.

La matière cartésienne ne possède aucune qualité intrinsèque ; elle est seulement ce qu'elle est, c'est-à-dire une substance dont l'essence consiste dans l'extension en longueur, largeur et profondeur :

établir le mouvement de la Terre, […] et je confesse que s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l'en saurais détacher sans se rendre le reste tout défectueux », Descartes à Mersenne, fin novembre 1633, AT I 271, BL, p. 248.

[38] A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, R. Tarr (trad.), Paris, Gallimard, 1973, p. 11.

[39] *Principes*, II, 22, AT IX.2 75, Al. III, p. 167.

[40] « Nous pouvons donc avoir deux notions ou idées claires et distinctes, l'une d'une substance créée qui pense, et l'autre d'une substance étendue ; pourvu que nous séparions soigneusement tous les attributs de la pensée d'avec les attributs de l'étendue. », *Principes,* I, 54, AT IX.2 48, Al. III, p. 124.

> la nature du corps pris en général ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante, ou colorée ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais en ce qu'il est une substance [matérielle] étendue en longueur, largeur et profondeur.[41]

Chaque corps étant conçu comme un mode de cette substance unique, il est impossible d'en concevoir un qui ne serait pas étendu. Ce choix implique tout d'abord que la matière soit homogène et continue : il n'existe ni vide, ni corps de nature différente, mais seulement des configurations différentes d'une même substance étendue. Deuxièmement, la réduction de la matière à l'étendue exclut toute finalité ou hiérarchie cosmologique d'inspiration aristotélicienne-scolastique : la nature est régie par des lois mécaniques et non par des fins intrinsèques[42].

L'une des dettes de Descartes envers la Renaissance réside dans ce changement d'approche, plusieurs fois séculaire, à l'égard de la matière. Dans *Du monde clos à l'univers infini*, en traitant de la réduction cartésienne de la matière à l'étendue et en s'appuyant notamment sur la deuxième partie des *Principes*, Koyré place Descartes dans une certaine continuité avec Giordano Bruno :

> La seconde conséquence importante de l'identification de l'étendue et de la matière consiste dans le rejet non seulement de la finitude et de la limitation de l'espace, mais aussi de celles du monde matériel et réel. Lui attribuer des frontières n'est plus seulement faux, voire absurde, mais contradictoire. […] Il n'a plus besoin de débattre si les étoiles fixes sont grandes ou petite, lointaines ou proches ; plus exactement, ce problème devient un problème de faits, qui relève de l'astronomie, et des techniques d'observation et de calcul. La question n'a plus de sens métaphysique.[43]

Un autre aspect qui relie la pensée de Descartes à l'esprit de la Renaissance est le rejet de la conception médiévale de la matière comme principe de corruption, ce qui le rapproche à nouveau de Giordano Bruno, mais aussi de Nicolas de Cues. Koyré souligne en effet que le Cusain rejette « la structure hiérarchisée de l'Univers et, tout particulièrement, la position particulièrement *basse* et *méprisable* assignée à la Terre par la cosmologie traditionnelle [44]». Il en va de même chez Descartes[45], bien que sa notion métaphysique de l'infini ne concerne pas l'univers matériel, qu'il considère plutôt comme « indéfini ».

---

[41] *Principes*, II, 4, AT IX.2 65, Al. III, p. 149. Koyré remarque que, « *réciproquement*, l'étendue en longueur, largeur et profondeur ne peut être conçue – et par conséquent *exister* – que comme appartenant à une substance matérielle » : une conception de la matière qui rend le vide impossible et explique le rejet cartésien de cette notion, voir A. Koyré, *Du monde clos*, op. cit., pp. 128-129.

[42] Sur la base de la thèse cartésienne de la « création des vérités éternelles », exposée par Descartes dans trois lettres à Mersenne, au printemps 1630. Selon cette thèse, Dieu a imposé à la nature et à nos esprits, de manière indissociable, tant les lois de la physique que les axiomes logiques, les vérités mathématiques et les valeurs morales, qui appartiennent ainsi naturellement et universellement à la pensée humaine. Dieu a créé ces vérités par pure volonté incontestable, et, même si nous ne pouvons en connaître les raisons, sa volonté étant parfaite, elle ne peut pas changer. Ces lois resteront donc éternelles.

[43] A. Koyré, *Du monde clos,* op.cit., pp. 131-132.

[44] *Ibid*., p. 32 ; voir aussi pp. 35-36.

[45] « L'ancienne opposition entre le monde terrestre du changement et de la corruption d'une part, et le monde immuable des cieux, opposition qui, on l'a vu, n'avait pas été abolie par la révolution copernicienne, mais avait persisté sous la forme d'un contraste entre le monde en mouvement (le nôtre) et celui du Soleil et les étoiles fixes

À l'origine du processus d'infinitisation aux XVIe et XVIIe siècles, il y avait la reprise des théories cosmologiques des atomistes grecs, suite à la découverte du *De rerum natura* de Lucrèce en 1417 ; mais c'est Bruno qui fut le premier à prendre « la cosmologie de Lucrèce au sérieux [46]». Koyré regrette que Descartes n'ait pas repris le vocabulaire de Bruno et se soit limité à définir l'univers comme indéfini[47]. Cette réserve cartésienne s'explique en partie par la distance critique que Descartes maintient à l'égard du savoir élitiste et magique des *novatores*[48]. Cependant, comme l'a souligné Eugenio Garin, Descartes ne les rejette pas en raison de leur caractère antiscolastique, mais plutôt en raison de leur incapacité à surmonter les difficultés faute d'une méthode rigoureuse :

> au-delà de la polémique, Descartes se range du côté des *novatores*, de Léonard à Bacon, c'est-à-dire qu'il est essentiellement proche de ceux dont il combat les malentendus et les limites, mais pas les objectifs.[49]

En tout état de cause, l'identification cartésienne de la matière et de l'étendue conduit au rejet de toute limitation du monde matériel, car celle-ci serait contradictoire, comme nous l'avons vu. L'univers sans bornes est donc accepté par Descartes comme une conséquence logique de sa conception de la matière. Cependant, il ne lui attribue qu'un infini potentiel, par analogie avec celui qui caractérise la suite des entiers naturels, où chaque nombre est toujours immédiatement suivi d'un autre. La matière ne peut donc être dite qu'« indéfinie », et non infinie :

> Mais les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la

immobiles, disparaît sans laisser de trace. L'unification et l'uniformisation de l'univers, dans son contenu et ses lois, sont désormais quelque chose qui va de soi. 'La terre et les cieux sont faits d'une même matière et il ne peut avoir plusieurs mondes' [*Principes*, II, 22, AT IX.2 75, Al. III, p. 167] », *ibid*., pp. 132-233.

[46] A. Koyré, *Du monde clos,* op. cit., p. 19 et pp. 17-19.

[47] « Le monde […] c'est une unité au sein de laquelle - exactement comme dans l'Univers de Giordano Bruno (malheureusement Descartes n'emploie pas la terminologie de Bruno) - il y a un nombre infini des systèmes subordonné et reliés les uns aux autres, tels les nôtres avec son soleil et ses planètes. », *ibid.*, p. 133.

[48] Emmanuel Faye montre toutefois que la philosophie humaniste n'était déjà plus magique chez Charles de Bovelles, en raison de sa rupture avec Trithème, voir E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, pp. 80-81. Pour une étude sur la philosophie de Bovelles, voir aussi G. Abiven, *Le livre de l'intellect de Charles de Bovelles* : *une théorie de l'intellect et de la connaissance en France dans les premières décennies du XVIe siècle*, Thèse de doctorat sous la direction de E. Faye, Université de Rouen, 2022, disponible sur https://theses.fr/2022NORMR104. Sur la conception « vitaliste et magique » de Giordano Bruno, voir A. Koyré, *Du monde clos,* op. cit., p. 77-88.

[49] E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Bari, Laterza, 2014, p. 55, trad. de l'italien par nous ; voir aussi p. 80. Pour une étude collective sur les relations entre Bacon et Descartes, en rapport avec le rôle fondateur qu'ils ont tous deux joué dans la genèse de la philosophie moderne, voir É. Cassan (dir.), *Bacon et Descartes. Genèses de la modernité philosophique*, Lyon, ENS éditions, 2014.

> quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies*, et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites.[50]

Il réitère cette idée dans les articles 26 et 27 de la première partie des *Principes*, en n'attribuant l'infini qu'à Dieu[51]. Descartes admet toutefois que nos connaissances sont limitées, et que, par conséquent, les imperfections que nous remarquons en ce qui concerne le monde matériel peuvent dépendre de cette limitation et non de sa nature propre :

> Pour ce qui est des autres choses, nous savons qu'elles ne sont pas ainsi absolument parfaites, parce qu'encore que nous y remarquions quelquefois des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites, nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature.[52]

Si Descartes n'emploie pas la terminologie de Bruno ni n'adopte pleinement sa notion de l'infinité de l'univers, c'est donc pour d'autres raisons qu'un jugement négatif porté sur la matière. Cela tient au fait que la conception brunienne n'était pas compatible avec la séparation théorique radicale qu'il établit entre les deux substances, la *res extensa* et la *res cogitans* : Descartes refuse d'attribuer l'infinité à la matière parce que sa notion de l'infini n'est pas matérielle, mais immatérielle et métaphysique. Il s'agit d'une notion cardinale pour la théorie cartésienne de la connaissance, qui s'oppose nettement à l'épistémologie scolastique en vigueur à l'époque.

1.2. La récusation de l'empirisme aristotélicien-scolastique

> On ne peut rien connaître antérieurement à l'entendement, puisque c'est de lui que dépend la connaissance de tout le reste, et non l'inverse.[53]

L'originalité de Descartes ne réside pas seulement dans le fait d'avoir proposé une nouvelle explication du monde par le biais de la seule intelligence humaine, mais aussi dans la manière dont il a relié la philosophie et la science grâce à la découverte de la géométrie analytique,

[50] Réponses aux premières objections, AT IX.1 89-90, Al. II, p. 532. La différence entre l'infini et l'indéfini était déjà employée dans *Le Monde*, voir AT XI 12, 33, 53.
[51] « Et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en ne puisse se créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste », *Principes*, I, 26, AT IX.2 36, Al. III, p. 108 ; « Et nous appellerons ces choses indéfinies plutôt qu'infinies, afin de réserver à Dieu seul le nom d'infini ; tant à cause que nous ne remarquons point des bornes en ses perfections, comme aussi à cause que nous sommes très assurés qu'il n'y en peu avoir », *Principes*, I, 27, AT IX.2 37, Al. III, p. 108.
[52] *Ibid.*
[53] *Regulae*, VIII, AT X 395, Al. I, p. 118.

posant ainsi les bases de « la façon moderne de penser, dont l'expression la plus aboutie se réalise dans le calcul infinitésimal [54]».

L'épistémologie cartésienne se caractérise par son éloignement de la conception scolastique, qui voyait dans la réalité matérielle le point de départ de la connaissance[55]. Prononcée par Thomas d'Aquin dans *De veritate*, la maxime *nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*[56] indique une approche épistémique découlant de la philosophie aristotélicienne, selon laquelle les idées et les concepts se forment dans l'esprit à partir des données sensibles. La doctrine aristotélico-thomiste de la connaissance est donc une forme d'empirisme, qui conçoit l'esprit comme une sorte de tablette de cire sur laquelle rien n'est inscrit avant d'être façonné par l'expérience[57]. La représentation des concepts par l'esprit s'effectue à travers la formation d'unités intelligibles à partir de la *species sensibilis*, ou espèce intentionnelle. Cette image sensorielle des objets corporels est conçue comme leur copie, permettant d'effectuer la première étape du processus cognitif. Une étape opérée par la partie sensitive de l'âme, qui synthétise les sensations avant l'activité d'abstraction ultérieure de l'intellect. L'épistémologie aristotélicienne et thomiste était donc fondée sur la primauté de l'information sensorielle à partir de laquelle la dynamique de la connaissance prenait son essor.

Le statut de la *species* restait toutefois ambigu. En effet, malgré le rejet des *eidôla* de Démocrite et l'importance accordée à l'activité de l'esprit dans la formation de la connaissance, la doctrine aristotélicienne ne parvenait pas à éliminer de manière catégorique l'hypothèse d'une sorte de transport dans la conscience d'un double de l'objet, matériel ou intelligible qu'il était :

> Sans doute, la forme qui pénètre dans l'esprit, ce n'est pas l'objet même des sens, c'est cet objet dépouillé de sa matière […]. Il reste cependant que, soit empirique, soit intellectuelle, la connaissance est conçue par Aristote comme la communication à l'esprit d'une réalité extérieure qui, en représentant pour lui la chose connue, lui garantit, par sa similitude avec cette chose, la vérité du savoir acquis dans l'acte de connaître.
> Cela est si vrai que, dans les diverses interprétations et adaptations scolastiques de la doctrine, la réception de la forme sensible par la faculté de percevoir finit par ressembler tout à fait à une opération passive, qui a pour résultat de déposer en celle-ci quelque chose de l'objet, et que, malgré les efforts des philosophes du moyen-âge pour concilier le fait avec l'intervention certaine de la pensée dans cette opération, ainsi qu'avec le caractère intérieur et mental qui demeure le

[54] E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, Bari, Laterza, 1986, p. 3, trad. de l'italien par nous.

[55] « La possibilité d'une connaissance objective ne peut plus être envisagée comme s'il s'agissait de reproduire dans la pensée une réalité effective préexistante, à la manière d'une copie. Si telle était la tâche, il serait impossible de l'accomplir. Le sens méthodique du doute cartésien est de faire prendre conscience de manière claire que toute connaissance qui mesure sa valeur sur une existence extérieure présupposée se révélera inévitablement dépourvue de fondement et nulle. », *ibid.*, p. 4, trad. de l'italien par nous.

[56] « Il n'est rien dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans le sens », Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, traduction par les moines de l'Abbaye Abbaye sainte Madeleine du Barroux, 2008, https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/QD_de_Veritate.pdf, Quest. 2, Art. 3, p. 92.

[57] « intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum », « notre intelligence est comparée à une table sur laquelle rien n'est écrit », *ibid.*, Quest. 8, Art. 9, p. 429.

> sien, la « *species sensibilis* », telle qu'ils la conçoivent, suggère invinciblement l'idée d'une petite « image voltigeant par l'air », proche parente des εἴδωλα de Démocrite et des épicuriens.[58]

La dernière citation de Léon Blanchet est tirée de *La Dioptrique*, car c'est exactement en qualifiant les espèces intentionnelles comme des « petites images voltigeantes par l'air […] qui travaillent tant l'imagination des Philosophes », que Descartes récuse la gnoséologie scolastique dans son traité[59]. Descartes rejette l'idée d'une origine sensible des idées autant que le principe de similitude. Il accorde la primauté de la connaissance à l'intellect, conférant à sa théorie de l'esprit une base métaphysique telle qu'exposée dans ses *Méditations*. Cependant, il s'agit d'une métaphysique étroitement liée à sa physique, qui est développée dans les essais *La Dioptrique*, *Les Météores* et *La Géométrie*, joints au *Discours de la méthode*.

Dans un ouvrage récent, Salvatore Principe a démontré le lien étroit entre la physique et la métaphysique cartésiennes[60]. En effet, Descartes considère la métaphysique comme la racine profonde d'un « arbre des sciences », dont la physique représente le tronc à partir duquel s'étendent les branches de la médecine, de la mécanique et de la morale[61]. Et comme l'a remarqué Vincent Aucante dans sa monumentale étude portant sur la « philosophie médicale » cartésienne, il n'y a pas de séparation entre ces sciences, car l'arbre cité dans cette lettre-préface « renvoie à une même exigence qui traverse l'ensemble des recherches de Descartes, la connaissance de la vérité acquise par la Méthode »[62].

Dans le cadre de nos recherches, notre attention se concentre principalement sur la métaphysique cartésienne, et plus spécifiquement sur sa théorie de l'esprit. Cependant, cette démarche ne saurait être envisagée sans une référence constante à la double approche cartésienne. En effet, nous avons constaté que Descartes ne s'intéresse qu'à l'esprit incarné, pour ainsi dire, même lorsqu'il aborde les aspects les plus immatériels de celui-ci. Reconnu comme le philosophe de la séparation entre l'esprit et le corps, il apparait, en réalité, comme celui qui a su maintenir ces deux dimensions humaines ensemble plus que quiconque. Et cela, alors qu'il les avait séparées radicalement, pareillement plus que quiconque.

---

[58] Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Libraire Félix Alscan, 1920, pp. 271-272.

[59] *La Dioptrique*, AT VI 85, Al. I, p. 655.

[60] « Si, pour parvenir à la perception de la pensée pure, l'intuition de l'intellect auto-évidente, il faut, selon Descartes, "au moins une fois en la vie" détourner le regard du monde, oublier le ciel, le corps et les sens, il est également vrai que pour avoir des idées en général, c'est-à-dire des idées dotées d'un contenu matériel, il faut recevoir ce contenu par le biais des sens. La connaissance, qui est autre chose que la pensée, est l'expression de l'union psychophysique des deux *res*. La sensation seule ne permet pas d'accéder à l'unité de la connaissance, la pensée seule ne possède pas le contenu de la connaissance, elle n'en est que la structure formelle et le fondement veritatif. », S. Principe, *Cartesio e il fondamento empirico della conoscenza*, Campobasso, Diogene Edizioni, 2017, p. 86, trad. de l'italien par nous.

[61] « 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 », *Lettre-préface* à la traduction française des *Principes*, AT IX.2 14, BO, p. 2230.

[62] V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006, p. 8.

La distinction entre l'esprit et le corps en tant que deux substances différentes (*cogitans* et *extensa*) n'implique pas, en effet, une conception abstraite de la pensée humaine. Marie-Frédérique Pellegrin le souligne dans une étude démontrant la reconnaissance, chez Descartes, de l'égalité substantielle entre les hommes et les femmes[63]. En effet, bien que son approche « ne réduit pas la science de l'homme à une science du corps », il n'en demeure pas moins que cette science commence chez lui par ce dernier, comme en témoigne le traité de *L'Homme*[64].
Ce paradoxe constitue l'intemporalité de la théorie de la connaissance cartésienne, qui montre aussi son caractère unique en faisant de l'idée de l'infini le deuxième point cardinal après le « je pense donc je suis ». Cette importance frappe de façon particulière, car c'est justement l'émergence de la notion d'infini qui semble avoir été la condition indispensable pour l'émergence pareille de la connaissance individuelle à l'époque moderne.

1.3. Subjectivité, infini, connaissance : un triptyque indissoluble ?

Au XVIIe siècle, Descartes a proposé une révolution de la connaissance par la centralité de la pensée humaine basée sur une lumière naturelle, qui était créée par Dieu, mais était aussi indépendante de lui. Cette centralité du *cogito* cartésien n'était pas une nouvelle forme de l'anthropocentrisme médiévale, comme Descartes l'affirme explicitement en 1647 :

> bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création.[65]

Il s'agissait plutôt d'un nouveau rapport entre la pensée humaine et sa conception du monde, qui était en train de se dévoiler ne plus être « clos »[66]. En fait, d'après la théorie cartésienne de

[63] M-F. Pellegrin, *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne. Descartes*, *Cureau de la Chambre*, *Poulain de la Barre et Malebranche*, Lyon, ENS Éditions, 2020, Première Partie, « Descartes : pensées corporelles et sexe », pp. 23-111.
[64] « Descartes propose en effet une nouvelle anthropologie, terme qu'il faut prendre ici au sens littéral d'un savoir sur l'être humain. Ce mot n'est pas tout à fait anachronique à son époque, et c'est précisément le sujet de son traité *L'Homme*. Cet ouvrage entend étudier trois notions que l'auteur appellera un peu plus tard "primitives" : le corps, l'âme et leur union en l'homme réel. Or, selon lui, "toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent". Cette approche de l'être humain recèle plusieurs enseignements essentiels. Si elle ne réduit pas la science de l'homme à une science du corps, elle commence avec lui. Elle insiste également sur nombre de mécanismes d'apparence intellectuelle et qui sont en réalité matériels. Le traité de *L'Homme* constitue en effet, à bien des égards, le lieu théorique d'un renouvellement complet de la médecine et de la physiologie à l'époque moderne », *ibid.*, pp. 10-11.
[65] Descartes à Chanut, 6 juin 1647, AT V 53, BL, p. 2470.
[66] Nous faisons référence au titre de l'essai de Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, op.cit.

la connaissance, l'infini est la première idée du moi. Et la liberté humaine, qui, également, « n'est renfermée dans aucunes bornes [67]», s'appuie justement sur cette idée innée.

Plusieurs historiens de la philosophie ont mis en évidence, notamment à partir de la fin du XIIIe siècle et jusqu'à l'arrivée de Descartes, le lien de plus en plus central entre la conception subjective de la connaissance et l'idée de l'infini, en tant que dépassement du rejet aristotélicien de l'infini par la scolastique. Chez Aristote, l'infini reflète la condamnation grecque de tout ce qui n'a pas de mesure. Si toute grandeur peut être considérée comme limitée ou illimitée, les entités et les processus effectifs sont finis dans la physique aristotélicienne. Il peut exister des notions qui, par commodité, impliquent l'infini, mais celui-ci n'a aucune réalité : il ne peut être que potentiel, et non actuel[68].

Selon le médiéviste allemand Kurt Flasch, le privilège du fini sur l'infini, consécutif à l'introduction de l'aristotélisme dans l'Occident latin et intimement lié à la conception d'un cosmos également fini, empêchait que l'expérience individuelle puisse trouver sa place dans le discours philosophique :

> Reconnaître que l'individu est une source de vérité aurait eu pour conséquence d'ouvrir la pensée à ce qui est infini ; on préféra rester à une conception plus restrictive de la raison […]. La cosmologie aristotélicienne avait besoin que cette auto-restriction de la pensée fût réellement valide : le monde devait être fini et il fallait exclure toute l'infinie multiplicité de l'individuel et de faits historiques.[69]

Emanuela Scribano lie le processus de naturalisation de la connaissance au dépassement de la métaphysique de Thomas d'Aquin, qui reposait sur l'impossibilité de connaître l'infini par le fini. Scribano soutient qu'on pourrait analyser tout le Moyen Âge et le début de l'époque moderne à la lumière de la position que les auteurs ont prise face à la réponse qu'Augustin avait apportée à la question de savoir comment l'esprit humain, qui est fini, « peut atteindre des vérités universelles et nécessaires » :

> Si nous voyons bien tous les deux que ce que tu dis est vrai, où le voyons-nous, je te prie ? Moi, ce n'est évidemment pas en toi que je le vois ; toi non plus, ce n'est pas en moi. Mais, tous les deux, nous le voyons dans l'immuable Vérité qui est au-dessus de nos intelligences.[70]

Dans son ouvrage *La Liberté chez Descartes et la théologie*, publié en 1913, Étienne Gilson aborde la question des sources de Descartes, dans le but de démontrer qu'il existe un lien étroit entre la philosophie cartésienne et la scolastique. Son intention est de nier l'originalité de la

---

[67] « Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. […] en forte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu », Méditation quatrième, AT IX.1 45, Al. II, p. 460.

[68] Voir J-P. Luminet et M. Lachièze-Rey, *De l'infini…Mystères et limites de l'univers*, Paris, Dunod, 2005, pp. 7-8.

[69] K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Fribourg, Académie Press Fribourg, 2010, p. 175.

[70] Augustin, *Confessiones*, XII, 25, 35, cité par E. Scribano, *Anges et bienheureux. La connaissance de l'infini de Thomas D'Aquin à Spinoza*, Paris, Vrin, 2021, p. 7.

philosophie cartésienne, tout en montrant que « l'unique métaphysique digne de ce nom est la philosophie chrétienne incarnée par Thomas [71]». Cette interprétation se heurte toutefois précisément à la conception cartésienne de l'infini, car il est difficile de concilier le rejet de l'infini par Thomas avec le rôle central qu'il joue, en revanche, dans la métaphysique cartésienne.

Quant à elle, Scribano soutient en revanche que la dette de Descartes serait envers Duns Scot plutôt qu'envers l'Aquinate. Chez la philosophe italienne, le Docteur subtil fut l'initiateur de la naturalisation de la connaissance par le dépassement de la métaphysique de Thomas : la « barrière que Thomas a construite entre le fini et l'infini » a été dépassée par Duns Scot[72]. Scribano souligne que, pour Scot, le fini peut représenter l'infini par le moyen du concept, sans que leur nature soit nécessairement égale, comme le prétendait Aristote. Ainsi, d'après Scot, « la finitude du concept entraînera simplement une compréhension limitée de l'infini, mais non pas l'incapacité de le représenter en tant qu'infini [73]».

Cette position de Scot évoque effectivement la distinction cartésienne entre connaître et comprendre, contenue dans la réponse à Caterus[74]. Dans son étude sur l'infini métaphysique cartésien, Dan Arbib la rapproche de la distinction augustinienne entre *mente attingere* et *comprehendere*, mais il affirme que Descartes l'aurait jouée contre Augustin lui-même, à savoir contre « l'ineffabilité et l'incompréhensibilité » de Dieu au profit de l'intelligibilité de l'infini[75]. Il s'agirait ainsi d'une « victoire de la métaphysique [76]» cartésienne, qui a su absorber l'infini.

Dans l'œuvre d'Arbib, qui porte « sur l'infinité divine chez Descartes » afin d'évaluer « des potentialités caritatives de la métaphysique »[77], cette « victoire » de la métaphysique cartésienne s'inscrit dans la voie ouverte quand même par Augustine, puis suivie par Bonaventure et Duns Scot. La lecture du travail d'Arbib produit donc l'effet de retirer à Descartes l'originalité philosophique de sa pensée, en mettant en exergue ses sources théologiques éventuelles.

---

[71] E. Scribano, *Anges et bienheureux*, op. cit., p. 123-124, note 1. Scribano rappelle en note, en tant qu'auteurs suivant ce courant philosophique : A. Goudriaan, avec *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes*, Leiden, Brill, 1999, et J. Secada, *Cartesian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, et Jean-Luc Marion. En ce qui concerne ce dernier, elle précise que, surtout dans *Sur la théologie blanche de Descartes* [Paris, PUF, 1981] et *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, [Paris, PUF, 1986], il soutient un rapport à la scolastique significatif des choix métaphysiques par Descartes, mais aussi l'incohérences substantielles de sa métaphysique. Scribano souligne aussi que « Gilson avait privilégié la présence de Thomas dans la pensée de Descartes, même dans l'*Index scolastico-cartésien*, Alcan, Paris 1913, mais Roland Dalbiez avait ensuite montré l'antécédent scolastique de la doctrine de l'être objectif des idées chez Duns Scot, dans *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, in *Revue d'histoire de la philosophie*, 3, 1929, pp. 464-71 ».

[72] E. Scribano, *Anges et bienheureux*, op. cit., p. 73.

[73] *Ibid.*, p. 105.

[74] Réponses aux premières objections, AT IX.1 89, Al. II, p. 531. Nous allons observer cette distinction en détail plus avant dans le texte.

[75] D. Arbib, *Descartes*, *la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, 2017, p. 138.

[76] *Ibid.*, p. 139.

[77] *Ibid.*, p. 19, et *ibid*., note 2.

La même question se pose donc pour l'interprétation d'Arbib que pour la thèse de Scribano, et pour tous les autres auteurs qui, d'une manière ou d'une autre, s'inscrivent dans le courant ouvert par Gilson. Dans leurs études importantes, ces auteurs rabattent presque entièrement la lecture de Descartes sur les théologiens médiévaux, ignorant tout l'apport des philosophes de la Renaissance. Il existe en revanche des liens fondamentaux entre la pensée cartésienne et celle de la Renaissance, comme le montre notamment Emmanuel Faye dans son ouvrage *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*[78]. Par ailleurs, concernant notamment la distinction entre connaître et comprendre, Faye a montré en 2004 la source possible chez Nicolas de Cues, et Jean-Marie Nicolle a fait de même en 2018[79].

Ayant vécu dans la première moitié du XVe siècle, le Cusain (1401-1464) a été le premier à rejeter « la conception médiévale du Cosmos et à qui, bien souvent, est attribué le mérite, ou le crime – comme le dit Koyré avec ironie –, d'avoir affirmé l'infinité de l'Univers [80]». Cependant, bien qu'il ait écrit sa *Docte ignorance* en 1440, soit un siècle avant la publication du *De revolutionibus* de Copernic en 1543, il ne peut pas être considéré comme son précurseur. L'analyse des écrits du Cusain révèle en effet l'absence d'une exposition systématique d'un modèle astronomique comparable à ceux proposés par Copernic ou Galilée[81]. Cela, notamment, parce que sa conception de l'univers ne se base pas sur une critique des théories astronomiques ou cosmologiques de l'époque, mais elle est « une expression – ou un développement (*explicatio*) – bien que forcément imparfaite et inadéquate, de Dieu [82]». Il parle en effet plutôt d'« interminé » pour désigner le sens positif de l'univers[83].

Quant à Descartes, plusieurs positions de sa pensée, toujours liées à l'esprit de la Renaissance, peuvent être mises en parallèle avec celles du Cusain. On peut notamment citer leur « commune confiance dans les facultés humaines de la connaissance [84]», ou leur rejet commun de la négation médiévale de la matière en tant que corruption, comme nous l'avons déjà mentionné. Dans une lettre à Chanut en 1647, Descartes fait explicitement référence à Cues en remarquant

[78] E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit. Voir aussi les travaux de G. Paganini sur les relations entre la pensée de Descartes et celle de Campanella : Id., « Le *cogito* et l'âme qui "se sent". Descartes lecteur de Campanella », dans M. Ciliberto (éd.), *Bruniana & Campanelliana*, Vol. 14, No. 1, 2008, pp. 11-29 et Id., « Descartes Elisabeth e Campanella. Connessioni e reazioni intorno alla "terza nozione primitiva"», dans *Rinascimento*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2016, pp. 139-164.

[79] Voir : E. Faye, « Intellect, Intelliger », *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Paris, 2004, pp. 598-600 : p. 599 ; J-M. Nicolle, « Descartes et Nicolas de Cues », dans T. Gress (dir.), *Cheminer avec Descartes. Concevoir*, *raisonner*, *comprendre*, *admirer et sentir*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 407-442 : p. 418.

[80] A. Koyré, *Du monde clos*, op.cit., p. 19.

[81] Dans l'un de ses ouvrages de la maturité, *La chasse de la sagesse* de *1463*, il présente la doctrine géocentrique de Ptolémée, voir G. Federici-Vescovini, « Introduzione », dans N. Cusano, *La dotta ignoranza*, Milano, UTET, 2017, e-book, p. 8.

[82] Voir A. Koyré, *Du monde clos*, op. cit., pp. 20-21.

[83] Voir *ibid.*, pp.19-20.

[84] J-M. Nicolle, « Descartes et Nicolas de Cues », op. cit., p. 418.

sa propre définition du monde comme « indéfini », ainsi que sa conception de l'infini réservée à Dieu[85]. Malgré cette référence commune à la divinité, il existe une différence fondamentale entre leurs deux conceptions de l'infini.

Ernst Cassirer rappelle que le Cusain part, comme c'était de coutume à l'époque, « de l'opposition entre l'être de l'absolu et l'être de choses empiriquement déterminées, de l'infini et du fini », mais il ne pose pas cette opposition de manière dogmatique et la considère à partir des conditions de la connaissance humaine[86]. La logique aristotélicienne lui apparaît « condamnée à l'échec dès qu'il s'agit de l'intuition de l'infini », et il rejette ainsi toute théologie « rationnelle »[87]. Pour que l'esprit humain puisse saisir l'infini, Cues élabore désormais une théologie mystique dans laquelle la pensée humaine « abandonne le principe de non-contradiction pour adopter celui de la coïncidence des opposés, [qui a lieu] dans l'infini, où les opposés coïncident et annulent leur opposition [88]». Selon le Cusain, la raison doit se rende aveugle pour laisser place à une vision mystique qui permet à l'intellect de « voir » la vérité[89]. Il n'est pas intéressé par l'ouverture des yeux, qui lui permettrait de voir les mouvements dans le ciel :

> Cues ne s'inquiète autant de démontrer que la terre tourne autour du soleil et qu'elle est immobile, que pour relativiser les limites et les termes de l'univers par rapport à Dieu et de restituer noblesse et dignité à la terre, participant à ce sujet au nouveau climat de l'humanisme.[90]

Mais c'est précisément à propos de l'infini que l'on trouve la distance entre l'approche de Descartes et celle du Cusain. Afin que l'esprit humain puisse saisir l'infini, ce dernier emprunte à Maître Eckhart une vision intellectuelle mystique dans laquelle il n'est pas question de la « lumière naturelle » cartésienne, mais d'une « vision » de la vérité divine qui n'est pas une connaissance[91]. C'est pourquoi sa théologie reste négative[92], du moins en partie. Cette précision

---

[85] Voir Descartes à Chanut, 6 juin 1647, AT V 51, BL, p. 2468.
[86] Voir E. Cassirer, *Individu et Cosmos*, Paris, Les Éditions de minuit, 1983, p. 17.
[87] Voir *ibid.*, pp. 19-20.
[88] J-M. Nicolle, « Descartes et Nicolas de Cues », op. cit., p. 419.
[89] *Ibid.*
[90] G. Federici-Vescovini, « Introduzione », op.cit., p. 9, trad. de l'italien par nous.
[91] « En s'élevant de la raison vers l'intellect, la pensée humaine change de principe logique ; elle abandonne le principe de non-contradiction pour adopter celui de la coïncidence des opposés. En effet, dans l'infini, les opposés coïncident et annulent leur opposition. Au moment où la raison est aveugle, où elle ne trouve pas la solution, l'intellect s'y substitue. C'est à ce moment précis que fait intervenir la '*visio intellectualis*' » : grâce à elle, l'intellect voit et découvre la vérité. La vision intellectuelle n'est pas sans rappeler la vision mystique par laquelle l'âme est ravie et plongée dans la lumière de la vérité » ; Nicolle J-M., « Descartes et Nicolas de Cues », op. cit., p. 419.
[92] « L'ignorance sacrée nous a enseigné un Dieu ineffable ; et cela, parce qu'il est infiniment plus grand que tout ce qui peut se compter ; et cela, parce qu'il est au plus haut degré de vérité. On parle de lui avec plus de vérité en écartant et en niant ; ainsi le très grand Denis a voulu qu'il ne fût ni vérité, ni intelligence, ni lumière, ni rien de ce qui peut se dire […] ; parce que, selon la considération de l'infinité, Dieu n'est ni un, ni plusieurs, et l'on ne trouve pas en Dieu, selon la théologie négative, autre chose que l'infinité. C'est pourquoi, selon elle, il n'est connaissable ni dans ce siècle, ni dans le siècle futur, parce que toute créature est obscurité par rapport à lui, car elle ne peut pas comprendre la lumière infinie, mais elle n'est connue que d'elle seule », N. de Cues, *De la docte ignorance*, Paris, PUF, 1930, pp. 20-21.

est nécessaire, car on pourrait penser que le Cusain, par sa coïncidence des opposés, essaie de combiner la théologie négative et la théologie positive de manière a-rationnelle, sans nier le fini, la matière ou l'individu. C'est en tout cas ce que suppose Graziella Federici-Vescovini[93], qui conclut ainsi son commentaire à ce sujet :

> Le concept de Dieu [du Cusain] doit transcender toutes les possibilités de la raison et du principe de non-contradiction. Comme la raison est finie, mesurable et limitée, Dieu sera défini « négativement » comme infini, incommensurable, immense.[94]

L'idée que la notion de d'infini transcende les limites de la raison est un autre aspect que le Cusain et Descartes partagent, car même ce dernier conçoit l'infinité de Dieu comme non soumise au principe de contradiction, et donc transcendant la logique strictement rationnelle, comme le remarquent Emmanuel Faye[95] et Paola Rodano[96].

De manière similaire, le Cusain et Descartes partagent une appréciation importante de la figure du Christ, c'est-à-dire de l'incarnation : « Le Seigneur a fait trois merveilles : les choses à partir de rien, le libre arbitre et l'Homme-Dieu », écrit Descartes dans sa jeunesse[97]. L'une de ces « choses merveilleuses faites par Dieu », que Koyré comprend au sens « d'irrationnel » ou « suprarationel », et qu'il interprète comme « une rencontre de l'infini et du fini »[98].

Dans le présent paragraphe, nous avons tenté d'esquisser l'une des idées directrices principales de notre recherche, à savoir l'hypothèse selon laquelle l'élaboration de la conception

---

[93] « Selon le Cusain, l'imagination est l'instrument privilégié de la connaissance, car grâce à elle, l'homme peut passer de son propre plan rationnel à celui divin. Elle peut nous mener au-delà du 'mur du paradis', qui est la coïncidence des opposés, où réside Dieu. Elle est comme le bâton qui permet de franchir le fossé. Ce cheminement de l'esprit vers Dieu, comme l'aurait dit saint Bonaventure [...], n'exclut toutefois pas le monde, mais passe au contraire par le monde et l'homme, par l'intermédiaire du Christ. Il ne s'agit donc ni de théologie positive, ni de théologie négative. Si jamais, dira-t-il lui-même, une théologie 'sermocinale', ou 'circulaire' ou 'éminentielle' : c'est-à-dire que tout discours (*sermo*) sur Dieu est valable tant qu'il ne prétend pas être scientifique (c'est-à-dire puiser une vérité précise) ; toute vérité est vraie de Dieu si un contraire se rencontre et coïncide avec tous les autres comme dans un cercle, en Dieu, car il est au-dessus (*eminentia*) de toute coïncidence possible pour la raison.[…] Dieu est conçu comme un être dont la volonté et l'action dépassent toute compréhension car elles échappent à toute règle de la raison. C'est là le sens négatif de Dieu, défini par lui comme "infini négatif", précisément en raison des limites de compréhension de la raison, mais non négatif en soi. En effet, pour le Cusain, le sens de l'infinité de Dieu, compris positivement comme toute-puissance ou pouvoir absolu, comme il le réaffirmera dans le *Compendium*, est également un concept extrêmement positif dont tout découle. Mais c'est précisément cette définition qui lui permet de démanteler le système bien ordonné de la théologie positive d'inspiration aristotélicienne. », G. Federici-Vescovini, « Introduzione », op.cit., p. 13, trad. de l'italien par nous.

[94] *Ibid.*

[95] « Le mode de pensée métaphysique, et non théologique, apporte, avec Descartes, une idée autrement juste et profonde de l'infinité divine en refusant de soumettre la liberté divine à la contrainte de ce qui est logiquement possible, c'est-à-dire non-contradictoire pour notre entendement » ; E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., p. 340.

[96] P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 121-128.

[97] « Olympiques », 22, *Cogitationes privatae*, AT X 217, *Œuvres philosophiques. Tome I*, op. cit., p. 273.

[98] « On pourrait longuement commenter ce passage, le choix curieux des choses merveilleuse faites par Dieu : *quelque chose de rien*, *l'Homme-Dieu*, *et le libre arbitre*. On pourrait remarquer, que ces trois choses merveilleuses, c'est-à-dire, ces trois faits irrationnels, au plus exactement suprarationels, contiennent quelque chose de commun : une rencontre de l'infini et du fini. L'acte créateur de Dieu, qui pose le monde à une distance infinie de Lui-même, franchit l'infinie distance qui sépare le néant de l'Être ; l'Incarnation unit l'infinité divine à la finitude humaine ; enfin la liberté est une réalisation de l'infini dans le fini », A. Koyré, *Entretiens sur Descartes*, New York, Brentano's, 1944, p. 212.

individuelle de la connaissance serait étroitement liée à celle de l'infini. Il nous semble même que la subjectivité, telle que Descartes l'a conçue comme autonomie de la pensée humaine fondée sur elle-même, ne pouvait pas émerger sans l'idée corrélative de l'infini. Cette relation pourrait avoir été abordée dans la scolastique tardive, marquant ainsi une rupture avec la théorisation antérieure qui négligeait l'idée d'infini. Cependant, c'est principalement par l'humanisme de la Renaissance que l'idée d'infini s'est associée à la confiance cartésienne typique dans les capacités humaines et au rejet d'un manque originel dans la nature humaine.

1.3.1. Une subjectivité « infiniment » libre, même du péché originel

Giulia Belgioioso souligne que « la distinction rigoureuse entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie est une constante chez Descartes, attestée depuis les années 1630 [99]». Dans son ouvrage *Philosophie et perfection de l'homme*, Faye montre comment, dans cette séparation d'avec la théologie, Descartes réalise l'idée de *perfectio hominis* à la Renaissance, en accomplissant une synthèse entre la philosophie morale et la métaphysique[100].

Descartes hérite donc de l'humanisme de la Renaissance la confiance en l'homme et en ses possibilités. Sans jamais nier explicitement le péché originel afin d'éviter un conflit direct avec la doctrine de l'Église, il l'a systématiquement ignoré dans tous les domaines de sa philosophie où il aurait pu jouer un rôle. Ce qui équivaut à un déni, et c'est certainement l'une des raisons de la méfiance de l'Église catholique à l'égard du cartésianisme.

La distinction entre la *res cogitans* immatérielle et la *res extensa* matérielle ne repose pas sur une idée de corruption. La « pureté » de l'esprit cartésien n'est donc qu'un indice de son immatérialité et non de sa supériorité par rapport à un corps considéré comme le siège du mal de manière dogmatique. En effet, le corps, œuvre d'un Dieu parfait, est par nature aussi incorruptible que l'esprit :

> premièrement, afin de savoir que généralement toutes les substances, c'est-à-dire les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles, et ne peuvent jamais cesser d'être, si elles ne sont réduites au néant par ce même Dieu qui leur veuille dénier son

[99] G. Belgioioso, « Premessa. Opere 1637-1649 », BO, p. XXXIX.
[100] Voir E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., V^e^ partie « Descartes et la perfection de l'homme », pp. 289-349, et notamment « II. Philosophie renaissante et synthèse cartésienne », pp. 302-324.

> concours ordinaire. Et ensuite, afin que l'on remarque que le corps, pris en général, est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point.[101]

L'une des principales raisons de cette différence réside plutôt dans leur divisibilité, car, contrairement au corps, l'esprit-âme ne constitue qu'une seule « chose » indivisible[102].

La confiance cartésienne en une nature incorruptible transparaît particulièrement dans sa conception de la liberté humaine, l'une des trois merveilles créées par Dieu, comme nous l'avons déjà vu[103]. Le libre arbitre, qui s'exprime dans la volonté, est en effet pour Descartes la « principale perfection de l'homme [104]». En comparaison, les autres facultés montrent non pas tant leurs limites que leurs *délimitations* :

> si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée […]. En même façon, si j'examine la mémoire ou l'imagination, ou quelqu'autre puissance, je ne trouve aucune qui ne soit en moi très petite et bornée.[105]

Seule la volonté est si grande qu'il est impossible d'en concevoir « aucune autre plus ample et plus étendue »[106], à tel point qu'ici, dans la Méditation quatrième, Descartes affirme que : « c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu [107]». Mais c'était déjà le cas dans la Méditation troisième, où, à propos de l'idée innée que nous avons de Dieu comme infini, il avait écrit qu'il ne fallait pas s'étonner que Dieu l'eût mise en nous « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage » ; et il n'était pas non plus « nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage »[108].

C'est le sens de l'infinité que Descartes a hérité de son créateur, et non l'expulsion du paradis terrestre. Comme le dit Emmanuel Faye :

> Au lieu de se laisser arrêter par le thème théologique de la *natura corrupta* qui, selon Thomas, concerne toute particulièrement la volonté, Descartes situe précisément à l'article 37 des *Principes de la philosophie*, la *summa perfectio hominis* dans la possession du libre arbitre ou de la volonté.[109]

La conception ontologique se reflète dans l'épistémologie ; les erreurs de jugement ne sont donc pas des péchés et n'ont rien à voir avec une faute originelle[110]. La possibilité de se tromper tient

---

[101] *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 10.

[102] « nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit, ou l'âme de l'homme, ne se peut concevoir que comme indivisible ; […] mais que le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est formé et composé que d'une certaine configuration de membres, et d'autres semblables accidents ; et l'âme humaine, au contraire, n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ses accidents se changent, par exemple, qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, qu'elle en sente d'autres, etc., c'est pourtant toujours la même âme », *ibid.*

[103] « Le Seigneur a fait trois merveilles : les choses de rien, le libre arbitre et l'Homme-Dieu », AT X 217, Al. I, p. 63

[104] *Principes*, I, 37, AT IX.1 40, Al. III, p. 112.

[105] Méditation quatrième, AT IX.1 45.

[106] *Ibid.*

[107] *Ibid.*, AT IX.1 41.

[108] *Ibid.*

[109] E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., p. 348.

[110] « Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le

au fait que nos jugements dépendent de la combinaison de deux facultés : la volonté illimitée et l'intellect fini[111]. Il s'ensuit donc que

> la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai.[112]

Selon Descartes, il suffit d'apprendre à gérer cette « merveille » qu'est notre liberté de jugement, en nous abstenant de porter un jugement sur quelque chose que nous ne connaissons pas encore clairement et distinctement[113]. Il ne s'agit donc que d'une question de méthode.

Or, on peut discuter de la naïveté de Descartes autant qu'on le souhaite, mais avant de nous résigner à l'existence du « mal radical » dans la nature humaine, telle que Kant le juge[114], nous estimons que la candeur philosophique cartésienne a quelque chose de moins dogmatique à nous apprendre.

---

discernement du vrai et du faux ; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle. », *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 11.

[111] « nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature », *Principes*, I, 38, AT IX.2 41, Al. III, p. 113. Il est surprenant de constater à quel point cette conception est méconnue en dehors du domaine cartésien spécifique. Même dans le cas de travaux érudits, comme celui de M. Marraffa et A. Paternoster, *Sentirsi esistere. Inconscio*, *Coscienza*, *Autocoscienza*, Bari, Laterza, 2018. Les auteurs y affirment en effet que, selon Descartes, « la conscience rationnelle ne peut, en soi, se tromper, de sorte que l'erreur ne naît pas en elle-même, mais de l'influence de la sphère liée au corps émotionnel, viscéral, impulsif-instinctif, 'animal' », *ibid*., p. 173, trad. de l'italien par nous. Cette interprétation est toutefois très éloignée de la conception cartésienne de l'erreur, et même de l'esprit cartésien en général.

[112] Méditation quatrième, AT IX.1 46.

[113] « Or, si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé », Méditation quatrième, AT IX.1 47.

[114] « [être méchant *par nature*] nous pourrons appeler ce penchant un penchant naturel au mal, et, puisqu'il faut donc que toujours il soit lié à une culpabilité personnelle, l'appeler même un *mal radical*, inné (ce qui, cependant, n'en signifie pas moins contracté par nous-mêmes) dans la nature humaine. Qu'il faille, à présent, qu'un tel penchant corrompu soit enraciné en l'homme, nous pouvons, étant donné la foule d'exemples criants que l'expérience nous met devant les yeux *avec les actes* des hommes, nous en épargner la preuve en forme. », I. Kant, *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, Jean-Pierre Fussler (trad.), Paris, Flammarion, 2019, epub. Par ailleurs, dans le chapitre « La fin de la philosophie cartésienne » de son Histoire de la philosophie moderne, Cassirer affirme que Pierre Bayle était également convaincu d'une nature humaine originellement corrompue : « Bayle a dépassé la croyance théologique en une corruption originelle de la raison, mais il lui est resté celle du « mal radical » inhérent à la nature empirique de l'homme ». Ce qui, selon Cassirer, a été la cause de son antihumanisme ; E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza* I, Tome Terzo: La fondazione dell'idealismo, § «La fine della filosofia cartesiana. Bayle », pp. 638-654 : p. 653, trad. de l'italien par nous.

2. La métaphysique cartésienne, une science de l'immatériel

> Ce sont là tous les Principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou Métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou Physiques.[115]

L'intérêt de Descartes pour la métaphysique remonte au moins aux années 1628-1629, période à laquelle il avait commencé à travailler sur ce que lui-même appelle, dans une lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, le « petit Traité de métaphysique […], dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes »[116]. Il semble que Descartes l'ait commencé en juin 1628[117], quand il se trouvait dans le nord des Pays-Bas[118]. Le traité a été perdu et son contenu inconnu a alimenté la controverse des exégètes quant à l'état de la métaphysique cartésienne entre la publication du *Discours de la méthode* (1637) et celle des *Méditations métaphysiques* (1641). Pendant longtemps, on a considéré que la quatrième partie du *Discours* était parfaitement cohérente avec les *Méditations*, selon une interprétation selon laquelle ces dernières auraient comblé les « omissions » et les « obscurités » de certaines formulations du *Discours*[119].

Dans son ouvrage *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, publié en 1950, Alquié s'est opposé à cette interprétation, soutenant que Descartes n'avait pas encore élaboré sa métaphysique définitive en 1637, car à cette date, le doute n'était pas encore métaphysique mais seulement méthodique[120]. En 1987, dans son essai *La metafisica cartesiana 1637*, Geneviève Rodis-Lewis a approfondi la question, démontrant une évolution progressive de la philosophie cartésienne, sans revirements brusques[121]. Elle a ainsi proposé d'aborder les textes de Descartes

---

[115] *Principes*, Lettre-Préface, AX IX 10, BO, p. 2224.

[116] Descartes à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I 182, Al. I, p. 287.

[117] Comme rapporté par Baillet : « au mois de juin de l'année 1628, lorsque s'étant retiré de chez M. Le Vasseur pour étudier loin des compagnies, il entreprit de composer quelque chose sur la divinité. Son travail ne pût luy reüssir faute d'avoir eû les sens assez rassis ; outre qu'il n'étoit peut-être pas d'ailleurs assez purifié ny assez exercé pour pouvoir traiter un sujet si sublime avec solidité » ; Baillet, I, 170-171.

[118] Comme il le déclare encore à Mersenne dans sa lettre de 1630 : « je ne dis pas que quelque jour je n'achevasse un petit *Traité de Métaphysique*, lequel j'ai 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 à Mersenne, 25 novembre 1630, AT I 182, Al. I, p. 287.

[119] G. De Lucia, « Introduzione », dans R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Roma, Armando editore, 1999, p. 29. Pour une reconstruction du *Petit traité* et sa comparaison avec la quatrième partie du Discours à travers la correspondance de Descartes, voir *ibid*., pp. 29-31.

[120] Voir F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, pp. 146-149.

[121] G. Rodis-Lewis, « La metafisica cartesiana 1637 », dans E. Berti, G. Martano, V. Mathieu et Id. (éds.), *Bollettino della Società filosofica italiana*, 132, sett-dic. 1987, pp. 32-44.

d'une nouvelle manière, c'est-à-dire sous l'angle d'une « constance » de sa réflexion métaphysique[122].

En effet, une lettre à Mersenne de 1637 montre que Descartes possédait déjà, dès cette époque, une grande partie de ce qui sera ultérieurement intégré dans les *Méditations*. Il y reconnaît ne pas avoir suffisamment expliqué, dans le *Discours*, pourquoi il savait « que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser [123]». Et même si ce manque rendait « obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu » dans cette œuvre, Descartes explique que, comme il l'avait « écrit en langue vulgaire », il ne voulait pas risquer d'engager « les esprits faibles [...] dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer »[124]. Mais il rassure Mersenne, car :

> il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre[125].

La maturation de la pensée métaphysique cartésienne se situe avec certitude à la fin de l'année 1640, lorsque, au mois de novembre, Descartes envoie ses *Méditations* à Mersenne, accompagnées des Premières objections du théologien néerlandais Caterus. Les réponses de Descartes furent rassemblées par Mersenne, qui en favorisa activement la diffusion, et rassembla ensuite ses propres Deuxièmes objections, les Troisièmes objections de Hobbes, les Quatrièmes objections d'Arnauld, les Cinquièmes objections de Gassendi et les Sixièmes objections d'un groupe de scientifiques, théologiens et philosophes, dont il faisait probablement encore partie lui-même. Mersenne donna ainsi naissance à la première publication en latin des *Meditationes de prima philosophia*, à la fin du mois d'août 1641. La septième série d'objections, éditée par le jésuite Pierre Bourdin, a été publiée avec les réponses de Descartes, ainsi qu'un passage sur l'eucharistie ajouté à la fin des quatrièmes objections et supprimé par Mersenne dans le texte de 1641. Ce passage réapparaît dans la deuxième édition de l'ouvrage publiée à Amsterdam en 1642. Le recueil comprend également une lettre de Descartes expliquant les raisons de l'opposition à sa philosophie, tant catholique (exprimée par Pierre Bourdin) que calviniste (exprimée par Gisbert Voet, de l'université d'Utrecht)[126].

Avec la publication, en 1641, de « sa » métaphysique dans les *Méditations*[127], Descartes transforme complètement la « philosophie première » telle qu'elle était traditionnellement

---

[122] *Ibid.*, p. 44.
[123] Descartes à Mersenne, 20 avril 1637, AT I 350, BL, p. 366.
[124] *Ibid.*, AT I 349-350, BL, p. 366.
[125] *Ibid.*, AT I 350, BL, p. 366.
[126] Voir F. Lomonaco, « Introduzione », dans Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2008, ebook.
[127] « J'espère vous envoyer ma Métaphysique dans huit ou quinze jours pour le plus tard, puisqu'il vous plaît de la prendre sous votre protection. », Descartes à Mersenne, 28 octobre 1640, AT III 216, BL, p. 1310.

conçue. En effet, la métaphysique cartésienne n'aborde pas les questions morales[128], ni ne montre aucun intérêt pour des questions telles que l'immortalité de l'âme :

> Mais je vois qu'on prend plus garde aux titres qui sont dans les livres, qu'à tout le reste. Ce qui me fait penser qu'au titre de la seconde Méditation, de *Mente humana*, on peut ajouter, *quod ipsa sit notior quam corpus*, afin qu'on ne croie pas que j'aie voulu y prouver son Immortalité.[129].

Sur ce dernier point, les affirmations de Descartes peuvent sembler contradictoires. Dans l'Abrégé des *Méditations*, il affirme l'immortalité de l'âme en revendiquant que, l'ayant conçue comme indivisible et immatérielle, il a démontré que « de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas, et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort [130]». Cependant, dans ces mêmes *Méditations*, il affirme que l'esprit – synonyme d'âme[131] – est fini[132], et il le fera également dans les *Principes*[133]. Ces déclarations, qui peuvent être interprétées de différentes manières, démontrent selon nous que Descartes n'avait pas d'opinion philosophique précise sur la question de l'immortalité de l'âme, ou du moins qu'il ne souhaitait pas la formuler publiquement, comme nous l'avons observé. Les affirmations les plus péremptoires, comme celle de l'Abrégé, pourraient s'expliquer à la lumière de ce que Descartes montre qu'il suit dans l'Épître, en se référant à la bulle de Léon X[134], émise contre Pomponazzi, qui avait affirmé la mortalité de l'âme[135]. Les rares passages dans lesquels Descartes affirme son immortalité pourraient donc être le fruit de sa prudence.

---

[128] Comme Descartes le confirme à Chanut dans sa lettre du 1er novembre 1946, voir AT IV 536-537, BL, p. 2322.
[129] Descartes a Mersenne, 28 janvier 1641, AT III 297, BL, p. 1395.
[130] *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 10.
[131] « la substance […], nous disons que c'est une chose qui pense, ou un esprit [anima, AT VII 161] », Raisons. Définitions, VI, AT IX.1 125.
[132] « notre esprit [*mens*, AT VII 119], qui est fini » (Réponses aux premières objections, AT-IX.1 93), « un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini ; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne, encore qu'on ne la puisse embrasser. », Lettre en français de Descartes à Clerselier, datée du 12 janvier 1646 et destinée à Gassendi, publiée au lieu des Cinquièmes objections et réponses dans l'édition de 1647, où le terme « esprit » traduit toujours le terme latin « mens », AT IX.1 210.
[133] « nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer si nous remarquons que notre pensée [*mentem nostram*, AT VIII.1 21] est finie », *Principes*, I, 41, AT IX.2 42, Al. III, p. 115 ; « […] Cette vérité est du nombre de celles que nous ne saurions comprendre, à cause que notre pensée [*mente nostra*, AT VIII.1 60] est finie », *Ibid.*, II, 35, AT IX.2 83, Al. III, p. 182.
[134] « Et pour ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule Foi qui nous enseignât le contraire, néanmoins, d'autant que le Concile de Latran, tenu sous Léon X, en la Session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments, et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. », *Méditations*, Épître, AT IX.1 5.
[135] Descartes fait référence au concile de Latran V de 1517, et notamment à la bulle *Apostolici regiminis* du 19 décembre 1513, par laquelle Léon X avait condamné les partisans de la thèse de la mortalité de l'âme. Sans le nommer explicitement, cette bulle visait Pietro Pomponazzi, auteur du *Tractatus de immortalitate animae* en 1516 ; voir note 5, BO, p. 682.

Dans un essai spécifique, Giulia Belgioioso critique la thèse de Heidegger qui nie l'existence d'une métaphysique chez Descartes, car ce dernier ne se serait pas intéressé au sens de l'être, ainsi que les thèses analogues et ultérieures de Jean-Luc Marion et Vincent Carraud[136].

Dans sa démonstration, Belgioioso souligne que Descartes est « fils de son temps » dans son utilisation indifférenciée des termes métaphysique et philosophie première, car Thomas d'Aquin et Suárez considéraient ces deux sciences comme une seule et même, ne les différenciant que nominalement selon qu'il s'agissait de « l'être en tant qu'être (métaphysique) ou des causes premières de l'être (philosophie première) »[137]. Belgioioso ne nie toutefois pas que Descartes ait radicalement modifié ces deux concepts, notamment en les unifiant sous le concept de science « de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant », comme il l'affirme dans sa lettre à Mersenne du 11 novembre 1640 :

> Je crois qu'on le pourra nommer, […] *Meditationes de prima Philosophia ;* car je n'y traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre.[138]

Belgioioso rejoint ainsi, au moins en partie, la thèse de Faye, qui a observé la nette différence entre la métaphysique de Descartes et celle de Suarez, lequel, en instituant la « théologie naturelle », l'avait clairement séparée de la philosophie morale, niant à cette dernière toute valeur[139]. En revanche, Faye a montré comment Descartes a conçu à l'origine un projet de synthèse entre science et vertu, visant à unir « les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement [140]».

En effet, même si la métaphysique cartésienne n'est pas une philosophie morale, elle propose une nouvelle vision de l'être humain, dont elle explore donc l'« être » en profondeur. Mais uniquement par le biais de la lumière naturelle :

> Assurez-vous qu'il n'y a rien, en ma Métaphysique, que je ne crois être *vel lumine naturali notissimum*, *vel accurate demonstratum ;* et que je me fais fort de le faire entendre à ceux qui voudront et pourront y méditer.[141]

La métaphysique de Descartes est le fruit de sa propre expérience d'être humain concrètement existant, et non d'une expérience mystique ou d'une rationalité abstraite éloignée de la vie, comme l'a également remarqué Denis Kambouchner :

> chez Descartes, le *dénombrement strict* des principes d'où l'on peut « déduire la vérité des autres choses » sera […] une tâche tout à fait contingente par rapport à l'expérience qu'on en peut

[136] G. Belgioioso, « L'invenzione dell'ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento », *Quaestio*, Vol. 9, 2009, pp. 113–152 ; DOI: 10.1484/j.quaestio.1.100700.
[137] *Ibid.*, p. 125.
[138] Descartes à Mersenne, 11 novembre 1640, AT III 239, BL, p. 1328.
[139] Voir E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., pp. 305-306.
[140] E. Faye, dans Divers auteurs, « Emmanuel Faye. Descartes et les philosophes français de la Renaissance. Conférence et débat », *L'Enseignement philosophique,* No. 4, 1999, consultable sur : http://www.appep.net/wp-content/uploads/2012/06/faye01.pdf, p. 7.
[141] Descartes à Mersenne, 21 janvier 1641, AT III 284-285, BL, p. 1380.

> 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*.[142]

Si Descartes ne s'intéresse pas à la « différence ontologique », ni au sens général de l'être de l'étant, cela ne signifie pas pour autant que sa philosophie ne soit pas aussi une ontologie. Pour le fait qu'elle cherche précisément à découvrir « toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant », son centre d'intérêt est l'esprit en tant que « chose » et ses idées en tant que « réalités », bien que les deux soient immatérielles :

> Car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans l'idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant ; mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes, on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant.[143]

Nous sommes donc persuadés qu'il est possible d'analyser la métaphysique des *Méditations* même sous l'angle d'une ontologie de l'esprit et de ses contenus en tant que tels[144].

2.1. Du doute à la certitude : la structure des *Méditations*

Pour exposer sa métaphysique, Descartes transforme la forme de la *meditatio*, qui était auparavant utilisée dans le domaine religieux, notamment chez les jésuites, dans le cadre d'exercices spirituels visant au salut de l'âme. Il la transpose ouvertement sur le plan gnoséologique et spéculatif en affirmant la séparation entre philosophie et théologie au début de l'Épître *À Messieurs le Doyen et les Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*, qui ouvre les *Méditations*[145]. La forme littéraire est également nettement différente des genres philosophiques traditionnels, car le rejet de la théorie scolastique de la connaissance était incompatible avec la méthode argumentative de cette théorie, que Descartes rejette également. En effet, c'est la notion même de vérité, à laquelle la forme de la *quaestio disputata* était adressée, qui avait totalement changé :

---

[142] D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. I* : *Introduction générale. Méditation I*, Paris, PUF, 2005, p. 52.
[143] Méditation troisième, AT IX.1 33, Al. II, p. 440.
[144] Nous rejoignons sur ce point méthodologique la position de Francesco Marrone exposée plus loin.
[145] « J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. », AT IX.1 4, Al. II, p. 383.

> Ce qui anime les recherches philosophiques de Descartes n'est pas le problème de l'essence de la vérité (*quid est veritas*), c'est-à-dire la recherche de la meilleure définition pour désigner cette notion, mais le désir de « rechercher la vérité dans les sciences », selon le titre du *Discours* ; de trouver les premières vérités du savoir, selon l'ambition fondatrice des *Meditationes ;* ou de reconnaître le vrai pour le choisir et ainsi agir de la meilleure façon, selon le dernier des préceptes de la morale *par provision*. La vérité n'est en aucun cas un problème de langage ou de définition pour Descartes, mais elle lui confronte à des questions d'ordre méthodologique (comment rechercher ou reconnaître la vérité ?), métaphysique (existe-t-il des vérités dotées d'un engagement ontologique ?), physique (quelle est la véritable nature des phénomènes ?) et pratique (quel rapport lie la vérité et la liberté ?).[146]

Les *Méditations* ne sont donc pas présentées sous forme de *Disputationes*, *Quaestiones* ou *Summae*, mais selon un parcours de réflexion que l'auteur s'est imposé et qui se déroule donc de manière cohérente à la première personne, impliquant ainsi le lecteur dans une participation active :

> La méditation est une « pratique » qui demande du temps et qui se déroule dans le temps, comme en témoigne sa succession sur plusieurs jours. Ce n'est pas pour respecter un cadre littéraire extérieur, mais pour représenter le rythme réel d'une ascèse intellectuelle qui prévoit des moments lents, des pauses et des récapitulatifs, le déploiement d'une pensée suivant un ordre géométrique.[147]

Le parcours des six méditations, une par jour, part de la remise en question de tout savoir acquis à travers l'hypothèse radicale que rien de ce que Descartes pense n'existe réellement, puisqu'un malin génie pourrait le tromper sur tout, y compris sur l'existence de son propre corps (I). Cette négation radicale le conduit au contraire à la première certitude de l'existence de son moi en tant que substance pensante (*res cogitans*). En fondant ainsi la connaissance sur l'existence de l'esprit immatériel, Descartes renverse le modèle gnoséologique aristotélicien fondé sur la réalité matérielle extérieure (II). À partir de là, une analyse de ses propres idées le conduit à une deuxième certitude d'existence, celle de Dieu comme infini. Sur la base de l'affirmation du critère de vérité reposant sur la clarté et la distinction des idées, Descartes soutient que, comme il est un être fini, la cause de son idée claire et distincte de l'infini doit nécessairement être un infini existant dans la réalité. Avec cette preuve a posteriori, il établit le principe de la causalité efficiente dans la création des contenus mentaux (III). Il analyse ensuite la question de la vérité et de la fausseté des idées, en introduisant la relation entre l'intellect et la volonté : l'origine de l'erreur n'est pas une privation mais un déséquilibre entre l'usage de la volonté/liberté, qui est infinie, et celui de l'intellect, qui est fini (IV). En analysant des entités mathématiques telles que les figures et les nombres, dont nous avons également des idées claires et distinctes, Descartes établit que les essences des entités sont indépendantes de leur existence matérielle. Il compose donc la preuve ontologique a priori, basée sur le principe que l'existence est une perfection.

[146] L. Delia, *La verità filosofica nel pensiero di Descartes. Studio storico*, *critico e semantico*, thèse de doctorat, Università di Bologna (Italie) et Université de Bourgogne (France), 2007, https://theses.fr/2007DIJOL025, disponible sur https://amsdottorato.unibo.it/id/eprint/168/, p. 62, trad. de l'italien par nous.
[147] F. Lomonaco, « Introduzione », op. cit.

L'existence de Dieu est ainsi confirmée, car, étant parfait, il ne peut qu'exister (V). Un être infini, parfaitement existant, ne saurait tromper. Descartes dispose désormais de tous les outils nécessaires pour réintroduire la certitude du monde réel et établir la validité de la pensée humaine en tant que représentative. Les idées que nous avons des entités externes, présentes en notre *res cogitans*, ne sont pas des illusions : leur cause est la réalité externe (*res extensa*), qui existe donc (VI).

Avec ce parcours logique aussi rigoureux que vertigineusement rapide[148], Descartes a proposé à l'humanité un nouvel humanisme, par le biais d'une nouvelle façon de penser, fondée uniquement sur la lumière naturelle de son moi immatériel en tant que « chose qui pense ».

2.2. Découverte d'un moi qui pense

> *Je suis*, *j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À 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.[149]

La découverte de l'existence du moi en tant que c*hose qui pense*, source de toutes ses idées[150], se déroule entre la première et la Méditation seconde. Dans la préface au lecteur de la première édition des *Méditations*, Descartes déclare son intention de traiter de « Dieu et de l'âme humaine » plus précisément qu'il ne l'avait laissé entendre dans le *Discours*[151].

Au début de la quatrième partie de ce dernier, rédigé quatre ans auparavant en français, l'auteur exprimait son incertitude quant à la communication des résultats de ses « premières méditations » : étant « si métaphysiques et si peu communes », elles n'auraient « peut-être pas au goût de tout le monde »[152]. Toutefois, comme il fallait montrer les fondements sur lesquels l'ensemble du Discours s'appuyait, il dut mettre de côté, au moins en partie, sa réticence[153], et évoquer très brièvement l'opération assez singulière par laquelle il était parvenu à la certitude de sa propre existence en tant qu'« une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser [154]». Il s'agissait en effet d'une opération consistant à « feindre qu'[il n'avait] aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde [155]».

---

[148] Au total, 90 courtes pages dans l'original latin publié dans le volume VII de l'édition Adam et Tannery.
[149] Méditation Seconde, AT IX.1 21.
[150] « si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont des certaines façons de penser […] toutes semblent procéder de moi en même sorte », Méditation troisième, AT IX.1 31.
[151] *Méditations*, Préface de l'auteur au lecteur, AT VII 7 (latin), Al. II, p. 390.
[152] *Discours*, Quatrième partie, AT VI 31, Al. I, pp. 601-602.
[153] *Ibid.*, Al. I, p. 602.
[154] *Ibid.*, AT VI 33, Al. I, p. 604.
[155] *Ibid.*, Al. I, p. 603.

Maintenant, il déclare au lecteur qu'il exposera dans ces *Méditations* « les mêmes pensées par lesquelles [il] se persuade être parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité [156]». Dans l'Abrégé qui suit cette préface, Descartes confirme donc que, dans le cadre de sa quête personnelle, il a acquis la certitude de l'existence de son propre moi immatériel grâce à la capacité de la *mens* elle-même à rendre la réalité extérieure inexistante :

> Dans la seconde [méditation], l'esprit, qui, usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point, de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même. Ce qui est aussi d'une très grande utilité, d'autant que par ce moyen il fait aisément distinction des choses qui lui appartiennent, c'est-à-dire à la nature intellectuelle, et de celles qui appartiennent au corps.[157]

2.2.1. Première méditation : dans l'abîme de la négation

Rodis-Lewis a écrit que les *Méditations* inventent une « machine de guerre » contre les « vérités apparentes »[158]. Une machine qui se déploie dans la Première Méditation, où Descartes met en question les sources de la connaissance, autant sensible que mathématique[159].

Quant aux sensations, Descartes les analyse différemment selon qu'elles soient externes, via les cinq sens, ou internes. La sensibilité externe est immédiatement écartée sans exemples, l'auteur ayant constaté que les sens pouvaient être « trompeurs » et jugeant qu'« il est prudent de ne jamais se fier entièrement à ceux qui nous ont déjà trompés »[160]. L'exemple en question sera fourni dans la Méditation sixième, à travers le cas de deux visions de la même tour, de près et de loin, qui produisent deux représentations différentes (tour ronde ou tour carrée). Comme le souligne Scaravelli, la raison pour laquelle Descartes rejette les sens externes est d'ordre logique : la sensibilité corporelle, qui donne lieu à des représentations contradictoires sans qu'elle puisse déterminer laquelle est la bonne, ne peut prétendre être un principe de vérité (avoir une validité cognitive), contrairement à ce que la gnoséologie scolastique affirme.

En revanche, la sensibilité interne, ainsi évidente, semble ne faire aucun doute :

> Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, […] 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

[156] *Méditations*, Préface de l'auteur au lecteur, AT VII 9 (latin), Al. II, p. 393.
[157] *Méditations*, Abrégé, AT IX.I 9.
[158] G. Rodis-Lewis, *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, p. 227.
[159] Dans cette description de la Première Méditation, nous nous appuyions sur l'analyse de Luigi Scaravelli développée dans Id., *Scritti su Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2017, « La prima meditazione di Cartesio (1951) », pp. 153-220.
[160] Première méditation, AT IX.1 14, Al. II, p. 405.

> 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 ?[161]

Cependant, Descartes ajoute, « je suis homme, et par conséquent […] j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses [162]». Il éprouve les mêmes sensations « intimes » et « intérieures »[163] aussi bien dans ses rêves qu'en état d'éveil, sans que « l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil »[164]. Ce cas diffère de celui des sens externes, car il n'y a pas de contradiction entre les sensations de l'éveil et du sommeil : lorsque je suis assis près du feu, ma sensation intérieure est la même. La différence entre les deux réside plutôt dans l'état qui génère la sensation. Cependant, dans la suite de sa méditation, Descartes ne part pas de cette constatation pour écarter la sensibilité interne, comme il l'avait fait avec la sensibilité externe. Il part de l'un de ces états et écrit :

> Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions.[165]

La fluidité du passage ne permet pas de remarquer le saut que Descartes est en train de faire, entrant dans une condition totalement différente de la précédent : de l'indécision entre le sommeil et l'éveil, il décide d'affirmer la fausseté de ses sensations internes. Il observe ainsi que les rêves, tout comme certaines peintures d'animaux fantastiques, nous représentent certainement des choses inventées. Cependant, ces images sont toujours composées par des éléments plus simples et vrais, comme des mains et des couleurs. Une observation qui lui sert à étendre la négation de validité cognitive à toutes les sciences qui traitent de la réalité matérielle, selon une attitude jusqu'ici classiquement sceptique :

> Et par la même raison, […] il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes, du mélange desquelles […] toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables.
> C'est pourquoi peut-être que de là nous ne conclurons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines.[166]

Il existe toutefois un groupe de sciences desquelles on peut se fier, car leur vérité ne dépend pas de l'existence ou non de leur objet. Il s'agit des mathématiques, dont la validité n'est pas même affectée par l'état de veille ou de sommeil :

---

[161] Première méditation, AT IX.1 14.
[162] *Ibid.*
[163] Voir Méditation sixième, à propos de la douleur à la jambe, AT IX.1 61.
[164] Première méditation, AT IX.1 14.
[165] *Ibid.*, AT IX.1 15.
[166] *Ibid.*, AT IX.1 16.

> mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude. [167]

Cependant, comme l'a justement souligné Rodis-Lewis, Descartes a désormais déclenché une guerre contre les « vérités apparentes ». Il ne s'arrête donc pas à cette acquisition, car la certitude des mathématiques n'est pas suffisante pour vaincre l'objection, sceptico-libertine, selon laquelle la connaissance des mathématiques ne nous apprend rien sur la réalité. Ce que Descartes a souligné en écrivant : « sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ».

Il rejette donc l'hypothèse platonicienne, et même renaissante, qui affirme que le monde se laisserait appréhender à travers des concepts mathématiques, car il s'agit d'une hypothèse incertaine, et même dogmatique[168]. Comme le relève Paola Rodano, à ce point de la Première méditation,

> Descartes est confronté à deux positions traditionnelles : le dogmatisme et le scepticisme. Il conteste au premier l'idée que le savoir intellectuel puisse tout connaître, car le doute méthodique a montré que les mathématiques n'ont pas de force « réelle ». La partie contre le scepticisme est certainement plus ardue et reste ouverte à ce stade de la réflexion cartésienne, puisqu'il s'agit d'affirmer la possibilité d'une connaissance qui ne soit pas uniquement abstraite.[169]

Descartes doit donc remettre en question les vérités mathématiques elles-mêmes. Tout d'abord à travers la « vetus opinio » tirée de l'ancienne tradition créationniste chrétienne, selon laquelle un Dieu tout-puissant détermine tout par sa volonté arbitraire. S'il existe, rien n'empêche qu'il pourrait même ne pas avoir fait « aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu », et, néanmoins, voulu également qu'on ait les sensations de toutes ces choses[170]. Mais, « peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon [171]». Il s'agit d'une deuxième opinion qui vient contrebalancer la première, mais elle ne suffit pas à Descartes, qui ne s'arrête donc pas à cette considération de la bonté divine. Il passe alors du doute méthodique au doute hyperbolique, remettant en question tout principe logique de la raison humaine. Il suppose qu'il existe « non point un vrai Dieu, […] mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper [172]». Selon cette hypothèse extrême, qui lui est nécessaire pour

[167] *Ibid*.
[168] Voir P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, op. cit., p. 58.
[169] *Ibid.*, p. 59, trad. de l'italien par nous.
[170] Première méditation, AT IX.1 16.
[171] *Ibid.*
[172] Première méditation, AT IX.1 17.

pouvoir écarter l'opinion reçue de la souveraine bonté de Dieu[173], toutes les choses que nous percevons sont le fruit de la tromperie, et, par conséquent, en vient à nier l'existence même de son propre corps :

> Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement.[174]

2.2.2. Méditation seconde : le point d'Archimède pour pouvoir remonter

La première méditation a rempli l'esprit de Descartes « de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en [sa] puissance de les oublier », mais sans savoir comment les résoudre[175]. Tombé dans « une eau très profonde » et inquiet, il essaie de remonter à la surface en utilisant la même méthode que la méditation précédente, en s'éloignant « de tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute »[176]. Il pousse alors la négation encore plus à fond, en supposant non seulement que son corps, mais aussi le monde entier n'existe pas :

> Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit.[177]

Cependant, comment identifier quelque chose qui se démarque de ce qu'il a déjà analysé ? Il serait toutefois difficile de lui accorder le moindre crédit, étant donné que le méditant pourrait en être lui-même l'auteur. Mais c'est précisément cette réflexion qui permet d'arrêter l'effondrement. Descartes se demande :

> Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps » [178].

Mais c'est précisément cela qui n'est pas logiquement possible : « Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose [179]». En effet, même s'il était vrai qu'il existe un trompeur puissant et rusé tel qu'il parvient toujours à induire en erreur, il

---

[173] Voir à ce propos E. Faye, « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 126, No.1, 2001, pp. 61-72 : pp. 68-72.
[174] Première méditation, AT IX.1 18.
[175] Méditation seconde, AT IX.1 18.
[176] *Ibid.*
[177] *Ibid.*
[178] *Ibid*., AT IX.1 19.
[179] *Ibid*.

serait également vrai que si quelqu'un commet une erreur, c'est qu'il existe. Donc, « 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 [180]». Descartes a trouvé le point d'Archimède sur lequel appuyer la remontée du puits sans fond dans lequel il s'était délibérément aventuré :

> *Je suis*, *j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.[181]

La certitude de l'existence d'un moi qui peut certes se tromper sur tout, mais qui existe néanmoins, est acquise. Bien que la connaissance ne s'étende pas beaucoup au-delà de cet acquis : « je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis [*quisnam sim ego ille*], moi qui suis certain que je suis [182]».

Descartes s'interroge donc sur soi-même, écartant d'emblée la définition traditionnelle de l'« animal raisonnable », considérée comme le résultat de syllogismes qu'il faudrait à leur tour expliciter[183]**.** Il choisit plutôt de se concentrer sur les « pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes » dans son esprit[184]. Il retrace les sensations du corps en se rendant compte qu'il les a toutes ressenties également en rêve, alors qu'il croyait en être certain, bien que ce n'était pas vrai. Par conséquent, il en conclut que

> [la pensée] seule ne peut être détachée de moi. *Je suis*, *j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À 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. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense,[185]

Le doute hyperbolique a été vaincu, car l'*ego sum*, *ego existo* est plus certain que les mathématiques parce qu'il existe effectivement. Le moi du méditant est une chose pensante en acte, car elle ne peut pas cesser de penser jusqu'à ce qu'elle existe. La certitude de l'existence de l'immatériel n'est plus dogmatique, parce qu'elle n'est plus liée aux seules mathématiques. Grâce à l'usage productif du doute hyperbolique, Descartes a acquis la certitude d'exister en tant que réalité immatérielle capable de penser. Avec la découverte de l'existence de son propre moi en tant que *res cogitans*, la recherche cartésienne a donc réussi à établir le point d'Archimède recherché. La remontée peut commencer.

---

[180] *Ibid.*
[181] *Ibid.*
[182] *Ibid*.
[183] « Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées », Méditation seconde, AT IX.1 20.
[184] *Ibid.*
[185] *Ibid*., AT IX.1 21.

2.2.3. Méditation troisième : l'idée de Dieu, ou l'immatériel infini

Dans la Méditation seconde, c'est donc à la suite de l'expérience mentale qui consiste à faire disparaître le monde et soi-même que Descartes découvre qu'il est une chose immatérielle qui pense. En établissant la première vérité en tant que certitude, cette expérience radicale va jusqu'à dissiper le doute métaphysique lui-même par l'affirmation de l'existence du propre moi comme *res cogitans*. Et cette Méditation se conclut par le célèbre exemple de la cire, par lequel Descartes montre que la connaissance est elle aussi immatérielle : c'est l'esprit qui connaît, et non les sens[186].

La condition du début de la Troisième est donc celle de la seule certitude de l'existence de soi-même en tant que chose pensante. Pour essayer de mieux se connaître en tant que tel, Descartes continue à tenir le monde extérieur à l'écart, et se tourne vers son for intérieur :

> Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi 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.[187]

Ainsi, il apparaît que, malgré la victoire remportée sur le malin génie, la *vetus opinio* du Dieu tout-puissant demeure[188]. Et pour autant que « la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique », pour l'éliminer, il faut « examiner s'il y a un Dieu », et, dans le cas « aussi examiner s'il peut être trompeur » ; sinon, il lui semble qu'on ne peut « jamais être certain d'aucune chose »[189]. À ce stade de la méditation, il n'est en effet pas possible d'affirmer quoi que ce soit concernant l'existence réelle de la réalité extérieure, pas même celle de Dieu[190]. Cependant, il est quand même possible de réfléchir aux idées que nous en avons.

Descartes essaie donc de « rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi [191]», en précisant qu'elles contiennent des degrés différents de « réalité objective » si elles représentent des substances plutôt que des accidents[192]. Nous allons analyser la nouveauté de la réalité objective cartésienne bientôt, mais ce qu'il faut souligner tout d'abord c'est qu'il s'agit du contenu représentatif de l'idée en tant que *réalité* en

---

[186] *Ibid.*, AT IX.1 23-25.
[187] Méditation troisième, AT IX.1 27, Al. II, p. 431.
[188] « 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. », *ibid.*, AT IX.1 28, Al. II, p. 432.
[189] *Ibid.*, AT IX.1 28-29, Al. II, p.433.
[190] « puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu », *ibid.*, AT IX.1 28, Al. II, p. 99.
[191] *Ibid.*, AT IX.1 31.
[192] Voir *ibid.*, AT IX.1 31-32.

soi, abstraction faite de la réalité de *ce* que l'idée représent. Les contenus mentaux cartésiens, une fois qu'ils existent, sont des entités (choses) réellement existantes, bien qu'invisibles et intangibles.

Or, après avoir examiné et écarté la théorie de la connaissance scolastique-aristotélicienne fondée sur la primauté des sens[193], Descartes mets en place celle qu'on appelle la première preuve dite a posteriori. La raison est qu'elle part justement du fait que nous faisons l'expérience en nous d'une certaine idée d'infini, et, en recherchant la cause, elle conclut à l'existence de Dieu. On va l'observer de plus près.

Descartes considère donc d'emblée, parmi les idées de substance qu'il envisage, celle d'un Dieu contenant en lui toutes les perfections, à savoir « souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui[194]». Une idée qui possède ainsi « certainement en soi plus de réalité objective que celles par lesquelles les substances finies [lui] sont représentées [195]». En cherchant alors la cause de cette idée, il introduise un autre élément de nouveauté par rapport à la scolastique, où la causalité efficiente n'était pas appliquée aux contenus des idées, celles-ci n'étant pas considérées comme des réalités en soi[196]. Une nouveauté qui est étroitement liée à celle que Sergio Landucci considère en tant qu'axiome qui soutient toute la structure des *Méditations*, à savoir celui que *du néant*, *rien ne se fait*[197].

Descartes argumente alors philosophiquement, c'est-à-dire à partir de la seule lumière naturelle, que la cause de notre idée d'infini est Dieu lui-même, en tant qu'infini existant « actuellement [198]». Cela s'explique par le fait que sa substance immatérielle constitue la réalité formelle (actuelle) dont procède la réalité objective contenue dans notre idée de l'infini. Descartes l'établit sur la base du principe selon lequel toute idée possède un certain degré de réalité objective proportionné à la réalité formelle de sa cause : la cause de la réalité objective d'une idée doit en effet posséder au moins autant de réalité que celle qui se trouve dans son

[193] « Tout cela me fait assez connaître que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi, et différentes de mon être, qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et y imprimaient leurs ressemblances. », *ibid.*, AT IX.1 31.

[194] *Ibid.*, AT IX.1 32.

[195] *Ibid.*

[196] La théologie scolastique n'accordait donc pas aux idées la consistance réelle cartésienne, sauf en partie dans le cas de Duns Scot, qui reconnaissait un certaine « être diminué » aux contenus mentaux qui se forment à partir des sens.

[197] Voir S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 23-24. Cet axiome est confirmé au début des *Principes* : « nous remarquerons qu'il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. », *Principes*, I, 11, AT IX.2 29, Al. III, p. 97.

[198] Méditation troisième, AT IX.1 37.

effet[199]. En d'autres termes, toutes les représentations mentales selon Descartes doivent être causées par une réalité effective (matérielle ou immatérielle) au moins du même degré.
Sur cette base, il déduit qu'il ne peut pas avoir été lui-même la cause de son idée de Dieu, car un être humain fini et imparfait ne peut pas être à l'origine de l'idée d'un être infini et parfait :

> Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie.[200]

Rien ne pouvait être certain tant que Descartes n'avait pas démontré l'existence actuelle de Dieu en tant qu'infini, car c'est grâce à cette démonstration qu'il dispose de l'instrument permettant de vaincre le doute sceptique, après le doute hyperbolique. En effet, si l'existence de la *res cogitans* était plus certaine que celle des mathématiques, car elle est une *res* effectivement existante, bien qu'immatérielle, il est désormais certain que sa réalité objective, c'est-à-dire le contenu de ses idées, ne dépend pas des sens. Luigi Scaravelli le remarque :

> Descartes, en démontrant l'existence de Dieu sur la base de ce processus causal, ne part ni d'un fini, ni du *cogito-sum* en tant que fini ou imparfait. Dans ces deux cas, le processus aurait conduit, au mieux, à une cause du type d'un Démiurge, mais – à moins d'effectuer un saut logique illogique – il n'aurait pas conduit à Dieu. Descartes part plutôt – et il ne se lasse pas de le répéter et d'insister dessus – du *cogito-sum* qui renferme en soi l'idée infinie et positive de Dieu. Il part donc, en réalité, de la présence de cet infini, c'est-à-dire de l'infini, pour arriver à l'Infini. [201]

Pour notre propos, il importe également de souligner que, pour Descartes, l'idée de l'infini ne saurait provenir d'une cause matérielle extérieure au moi :

> Aucune chose, de celles que nous attribuons à Dieu, ne peut venir des objets extérieurs comme d'une cause exemplaire : car il n'y a rien en Dieu de semblable aux choses extérieures, c'est-à-dire aux choses corporelles.[202]

L'imagination ne peut donc pas être à l'origine de l'idée d'infini, car elle se limite à élaborer les données reçues des vécus existentiels finis, que la sensibilité corporelle lui fournit. Elle n'a aucune raison d'aller au-delà de cette finitude pour imaginer une perfection infinie :

> et d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées, c'est-à-dire de concevoir quelque chose de plus grand et de plus parfait qu'elles ne sont, sinon de cela seul que nous avons en nous l'idée d'une chose plus grande, à savoir, de Dieu même ? Et enfin il n'est pas vrai aussi que Dieu serait peu de chose s'il n'était point plus grand que nous le concevons ; car nous concevons qu'il est infini, et il n'y a rien de plus grand que l'infini. Mais vous confondez l'intellection avec l'imagination, et vous feignez que nous imaginons Dieu comme quelque grand et puissant géant, ainsi que ferait celui qui, n'ayant jamais vu d'éléphant, s'imaginerait qu'il est

[199] *Ibid.*, AT IX.1 32.
[200] *Ibid.*, AT IX.1 36.
[201] L. Scaravelli, « La prima meditazione di Cartesio (1951) », op. cit., note 45, pp. 191-192, trad. de l'italien par nous.
[202] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 146.

> semblable à un ciron d'une grandeur et grosseur démesurée, ce que je confesse avec vous être fort impertinent.[203]

Il faudra bientôt revenir plus en détail sur le mode de construction des idées cartésiennes. Pour l'instant, remarquons que l'idée de Dieu ne survient qu'après celle du moi dans l'ordre des *Méditations*. Descartes n'a pas besoin d'être certain de l'existence de Dieu pour être certain d'exister lui-même. En d'autres termes, son moi en tant que chose pensante existe en tant que tel, même s'il n'a pas encore réalisé l'idée du Dieu infini.

La vérité de cette idée est nécessaire pour poser les conditions de possibilité de la connaissance du monde extérieur : le critère de vérité comme clarté et distinction sur la base de la certitude de l'existence du propre moi[204], et la vérité ontologique de la réalité objective en soi, par l'acquisition de l'idée la plus claire et la plus distincte de toute autre[205]. Mais l'idée de l'infini n'a pas été nécessaire pour garantir la vérité instantanée de l'*ego sum*, *ego existo* acquise dans la Méditation seconde :

> où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. Quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme.[206]

L'idée de Dieu, telle qu'elle est établie par Descartes dans la Méditation troisième, n'apparaît qu'après l'idée immédiate de son propre moi dans la seconde.

2.2.4. Jean-Marie Beyssade et la question de l'instantanéité et de la durée du moi dans les *Méditations*

Descartes soutient que le *je pense*, *donc je suis* du *Discours*[207], explicité du point de vue métaphysique dans les *Méditations*, n'est pas le résultat d'un raisonnement déductif, contrairement à ce que la conjonction « donc » pourrait suggérer. Il le clarifie dans les Secondes réponses :

---

[203] Réponses aux cinquièmes objections, AT VII 365 (latin), Al. II, pp. 808-809.
[204] Méditation troisième, AT IX.1 27.
[205] « Cette même idée est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. », *ibid.*, AT IX.1 36.
[206] Réponses aux secondes objections, AT IX.1 110.
[207] Cette découverte existentielle remontait déjà au *Discours* (1637) : « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point », AT IV 32, BO, p. 60.

> lorsque quelqu'un dit : *je pense*, *donc je suis*, *ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit.[208]

Et cela, à la différence de l'interprétation erronée qu'en donne Kant dans la *Critique de la raison pure*. Une erreur que Hegel avait déjà identifiée, tout comme Schelling et Heidegger par la suite, « tous parfaitement conscients de l'impossibilité de considérer l'acte constitutif de la *cogitatio* en termes syllogistiques[209]». La certitude de cette proposition est saisie instantanément par intuition, sans qu'intervienne le temps nécessaire à l'enchaînement des déductions discursives.

Cependant, Jean Marie Beyssade n'est pas du même avis. Sans nier que cette première démarche métaphysique « se présente au regard de l'esprit comme une intuition », il soutient qu'elle ne serait pas simultanée, car la courbe de la phrase, avec la pause marquée par la virgule et la conjonction causale, ne fait que manifester les mouvements même de la pensée[210]. Par conséquent, le *je pense*, *donc je suis* se pose comme une « déduction exemplaire qui [se] constitue comme modèle pour toutes les disciplines claires et distinctes » ; plus précisément, il s'agit d'une « inférence », au sens technique que ce terme reçoit dans les *Regulæ*, où il est réduit à l'intuition.[211]

Cependant, nous observons que la conjonction causale utilisée dans le *Discours de la méthode* ne l'est jamais dans la métaphysique. Remplacé tout d'abord par le seul *je suis*, *j'existe* dans la Méditation seconde[212], le « donc » ne paraît que dans les Secondes réponses, et toujours en lien avec l'existence : « *ego cogito*, *ergo sum*, *sive existo* »[213]. Cela suggère un niveau plus profond dans la quête métaphysique, ce qui semble confirmé par la réponse que Descartes apporte à Burman à propos de son refus de considérer cette proposition comme un syllogisme :

> Avant la conclusion : « Je pense donc je suis », on peut connaître cette majeure : « tout ce qui pense est (ou existe) », parce qu'en réalité elle est antérieure à ma conclusion, qui s'appuie sur elle. C'est ainsi que, dans les *Principes*, l'auteur dit qu'elle la précède, parce que c'est vrai : elle est toujours présupposée implicitement. Mais je ne sais pas toujours pour cela, expressément et explicitement, qu'elle précède, et je connais ma conclusion auparavant : je ne fais pas attention qu'à ce que je sais par expérience en moi-même, comme « je pense donc je suis », et je ne fais pas attention de même sorte à cette notion générale : « Tout ce qui pense est (ou existe) ». Comme

[208] Réponses aux secondes objections, AT IX.1 110.
[209] A. Gatto, « La modernità cartesiana: un paradigma di interpretazione », dans *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 77, Fasc. 2/3, 2021, *Pensando a Pandemia*: *Perspetivas Filosóficas*, pp. 1007-1026 : p. 1018-1020, trad. de l'italien par nous. Sur cette même question, voir aussi J-M. Beyssade, « Descartes' "I Am a Thing That Thinks" versus Kant's "I Think" », dans Garber D. et Longuenesse B. (éd.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press, 2008, pp. 32-40.
[210] Voir J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Aubier, 1979, p. 237.
[211] *Ibid.*, pp. 237-239.
[212] « *Je suis*, *j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit », Méditation seconde, AT IX.1 19.
[213] Réponses aux secondes objections, AT VII 140.

> j'en ai averti auparavant, nous ne séparons pas ces propositions-là des cas particuliers, nous les considérons dans ceux-ci ; c'est en ce sens que les paroles citées doivent s'entendre.[214]

Autrement dit, la notion première « tout ce qui pense est », est l'axiome inné, habituellement inconscient[215], sur lequel repose l'intuition « Je pense donc je suis », qui est donc instantanée en soi. D'ailleurs, Descartes l'a répété plusieurs fois sans virgule dans sa réponse à Burman.
De toute façon, la question soulevée par ce grand exégète cartésien poursuit de manière fascinante dans *La philosophie première de Descartes*, lorsque Beyssade traite des preuves de l'existence de l'être infini et parfait. Il y arrive à soutenir que « la démarche de la *Troisième Méditation* établit ce qui, dans la *Seconde*, restait implicite : le présent de mon esprit n'est jamais instantané [216]». Il s'agit d'une question cardinale, dont il n'est pas aisé de traiter. Nous l'aborderons dans la troisième partie, lorsque nous analyserons plus en profondeur la logique des trois premières Méditations et l'idée de Dieu en tant qu'idée de l'infini.

2.3. Le cœur de l'intentionnalité représentative : les idées cartésiennes

La théorie cartésienne de la connaissance s'articule autour de sa noétique, développée principalement dans la Troisième Méditation, qui constitue le noyau théorique du projet philosophique de son auteur[217]. Révolutionnaire par rapport à la conception scolastique, la notion cartésienne de l'idée est complexe, car, comme l'explique Descartes lui-même :

> dans ce mot d'*idée* il y a ici de l'équivoque : car, ou il peut être pris matériellement pour une opération de mon entendement, […] ; ou il peut être pris objectivement pour la chose qui est représentée par cette opération.[218]

Selon cette ambiguïté – cardinale pour notre étude, et que nous essayerons donc de clarifier progressivement –, Descartes considère également les opérations de la pensée en tant qu'idées. Cependant, ce sont les contenus mentaux qu'on peut considérer plus précisément comme des

---

[214] *Entretien avec Burman*, Manuscrit de Göttingen, Texte présenté, traduit et annoté par Ch. Adam, Paris, Vrin, 1975, p. 7, AT V 147.
[215] « en ce qui concerne les principes communs et les axiomes, […], ceux qui n'ont que des connaissances sensibles, comme nous sommes tous avant de philosopher, ne les considèrent pas et n'y font pas attention; mais, parce que ces principes leur sont manifestement innés, et qu'ils les sentent en eux-mêmes par expérience, ils négligent de les considérer, si ce n'est confusément, et jamais dans l'abstrait, séparés de toute matière et des cas particuliers », *Entretien avec Burman*, op. cit., p. 5, AT V 146.
[216] J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., p. 300.
[217] « la doctrine de l'idée est sans aucun doute le centre théorique par excellence, car c'est précisément à partir de sa complexité que s'institue le privilège qu'on a toujours accordé à la métaphysique cartésienne », F. Marrone, « Idée et image chez Descartes. Les premières interprétations et la doctrine cartésienne des Meditationes », dans A. Del Prete (éd.), *Il Seicento et Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, Le Monnier Università, 2008, pp. 142-161 : p. 142.
[218] *Méditations*, Préface de l'auteur au lecteur, AT VII 8 (latin), Al. II, p. 391.

images, ceux auxquels « convient proprement le nom d'idée [219]». Descartes définit les idées comme des images pour signifier leur contenu représentatif, mais il ne veut pas dire qu'elles sont une copie de la réalité ou un « portrait » de celle-ci, conformément à son rejet du principe de similitude[220]. Cependant, ce terme a longtemps donné lieu à ce malentendu, en raison de la difficulté de comprendre la noétique cartésienne à cause de sa nouveauté, amplifiée par la traduction française, qui a rendu le latin *imago* par le terme « tableau [221]».

Le pivot de la découverte de Descartes concernant la pensée humaine comme représentative, n'est donc pas que les contenus mentaux soient plus ou moins définis, ou plus ou moins abstraits. Comme nous le verrons, le niveau de définition des idées comporte de nombreuses nuances. Le fondement de la pensée représentative cartésienne est que ces contenus ont une leur propre réalité ontologique spécifique, capable de servir de médiateur entre l'intérieur invisible de l'homme et le monde.

2.3.1. La réalité objective cartésienne, ou de la fondation d'une ontologie de l'immatériel humain

Les idées cartésiennes sont des réalités immatérielles à travers lesquelles l'être humain entretient un rapport intentionnel avec le monde ; elles sont des images mentales construites par l'esprit dans le but de se représenter les vécus perceptifs, ou ses élaborations internes, par le biais de la « réalité objective » qui leur est propre :

> III. Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée ; et de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, etc. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes.[222]

Dans notre pensée, ce que nous avons perçu dans la relation avec la réalité extérieure se transforme en une réalité objective, c'est-à-dire le contenu mental par lequel nous la connaissons. Pour Descartes, en effet, « nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons [223]» ; et le contenu de ces idées, qu'elles soient perçues

[219] Méditation troisième, AT IX.1 29, Al. II, p. 433.
[220] « Pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent », *La Dioptrique*, V^e^ discours, AT VI 114, Al. I, p. 686.
[221] « la lumière naturelle me fait connaître évidemment que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images », *ibid*., AT IX.1 33, Al. II, p. 440. Pour l'interprétation qui a longtemps eu cours de l'imago cartésienne comme un « tableau » ou un « portrait », voir F. Marrone, « Idée et image chez Descartes », op. cit. ; voir aussi S. Di Bella, « Idea, imago, archetypus : un problème cartésien ? Réponse à Francesco Marrone », dans A. Del Prete (éd.), *Il Seicento et Descartes. Dibattiti cartesiani*, op. cit., pp. 162-167.
[222] Réponses aux secondes objections, Raisons, AT IX.1 124, Al. II, p. 587.
[223] Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 476, BL, p. 1562. La note 10 de cette page 1562 de BL indique tous les passages des *Méditations* où apparaît la thèse cartésienne selon laquelle l'esprit ne connaît pas directement

par les sens, innées, ou même inventées, n'est jamais une copie de l'extérieur, mais il est toujours conçu ou produit par l'esprit[224].

En ce qui concerne les recherches sur l'origine de la notion cartésienne de réalité objective au sein du courant gilsonien, Laurence Renault a soutenu que Caterus avait déjà établi, dans ses Premières objections, les liens entre Duns Scot et Descartes[225]. Renault semblait ainsi renforcer la thèse exposée par Dalbiez en 1929, qui considérait Scot comme un précurseur de la noétique cartésienne[226]. Francesco Marrone a toutefois objecté qu'il existait déjà, dans la tradition scolastique, d'autres antécédents du dédoublement entre la chose existante et l'objet immanent, dédoublement qui est le pivot de la pensée représentative. Si l'on cherche donc une source de l'originalité spécifique de la doctrine cartésienne de l'esprit, il faudrait plutôt la rechercher dans son *ontologisation* de la représentation, car

> La différence entre l'attitude scolastique et l'attitude cartésienne […] consiste plutôt dans le fait que Descartes, à la différence des scolastiques, postule l'intervention de la causalité efficiente afin d'expliquer non point le 'porteur' des contenus mentaux (l'espèce, l'acte mental, l'idée ou toute autre entité relevant de catégorie de la qualité), mais bien la chose ou la nature même qui est contenue (donc représentée) dans ces 'porteurs'.[227]

Chez Descartes, ce qui est censé être produit par la cause efficiente n'est pas l'idée en tant qu'acte de la pensée, mais le contenu lui-même qui est exhibé par cette idée ou cet acte. Le terme de la causalité, ainsi, est une *chose* elle-même en tant qu'elle est *objectivement* dans l'intellect, ce que Descartes appelle « chose pensée [*rem cogitatam*] » dans les Réponses aux premières objections[228]. Le mot « réalité » est donc à entendre au sens fort pour les contenus

---

les choses, mais les idées des choses, notamment dans la Méditation troisième et dans les Réponses aux secondes objections.

[224] L'idée-image cartésienne n'est donc pas un *Bild*, mais une *Vorstellung* : selon Armogathe, dans « l'idée cartésienne […] est contenu le glissement sémantique qui, de Clauberg à Wolff conduira de *Gedanken* à *Vorstellung* », J-R. Armogathe, « Sémantèse d'idée/idea chez Descartes », dans M. Fattori et M. Bianchi (éds.), IDEA. *VI Colloquio Internazionale*, *Roma*, *5-7 gennaio 1989*, Vol.51, 1990 ; disponible sur Biblioteca digitale Progetto Agora: https://scholarlysource.lexicon.cnr.it/ojs/index.php/DDL/article/view/119.

[225] Renault montre aussi que les Premières objections de Caterus n'étaient pas seulement thomistes, mais aussi nominalistes : « Caterus semble donc s'inspirer de la théorie occamienne de l'idée divine pour critiquer la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par la réalité objective de l'idée, assimilant ainsi déjà, quoique implicitement, Descartes à Duns Scot, le principale adversaire de la théorie d'Ockham », L. Renault, « La réalité objective dans les Premières objections aux Méditations métaphysiques : Ockham contre Descartes? », *Revue de Métaphysique et de Morale* « Descartes en débat », janvier-mars 2000, No. 1, pp. 29-38 : p. 38. Pour une comparaison entre Scot et Ockham par rapport à la réalité objective**,** voir K. S. Ong-Van-Cung, « Introduction. Idées, sensations et signes », dans Id. (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation XVIIe-XXe siècles*, Paris, CNRS, 2006, https://books.openedition.org/editionscnrs/48095.

[226] R. D'Albiez, « Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. À propos du Descartes de M. Gilson », *Revue d'histoire de la philosophie*, III, 1929, p. 472, cité par F. Marrone, « Étienne Gilson er Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective », dans D. Arbib et Id. (éds.), *Gilson et Descartes à l'occasion du centenaire de 'La liberté chez Descartes et la théologie'*, Bologna, Clioedù, 2015, pp. 71-85.

[227] F. Marrone, « Étienne Gilson er Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective », op. cit., p. 85.

[228] « *ideam esse ipsam rem cogitatam*, *quatenus est objective in intellectu* », AT VII 102 ; « l'idée est la chose pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement », AT IX.1 81, Al. II, p. 520, modifié : « chose pensée » au lieu de « chose même conçue, ou pensée ».

idéaux cartésiens, car il représente la révolution noétique menée par rapport à la scolastique. Ce renversement consistait justement à attribuer une réalité véritable aux contenus mentaux immatériels, ceux-ci n'étant considérés auparavant que comme des dénominations extrinsèques[229]. Cela a été rendu possible parce que, contrairement au principe aristotélicien-scolastique selon lequel *rien n'est dans l'intelligence qui n'ait auparavant été dans les sens*, la *res cogitans* n'est pas une page blanche au début de l'expérience. Elle se rapporte au monde avec un mélange inné de capacités et de cognition de base qui lui permettent de construire ses idées et d'élaborer ses pensées sur la réalité vécue (A), sous la forme de la production d'un autre type de réalité (B) qui prend la place de la première (A) dans l'esprit. La noétique cartésienne – développé notamment dans la Méditation troisième et approfondie dans le Premières objections et réponses – inaugure ainsi l'intentionnalité en tant que représentativité des idées, tant d'entités externes qu'exclusivement mentales. Comme le montre Marrone dans son étude sur le débat Descartes-Caterus, la Méditation troisième et les réponses de Descartes aux objections du théologien néerlandais, n'ont pas

> la simple fonction d'éclairer les présupposés de l'argument avec lequel Descartes [...] prétendait formuler une démonstration *quia* de l'existence de Dieu sans s'appuyer sur des effets extra-mentaux, mais [elles] constituent plutôt la tentative, aussi bien implicite qu'extrêmement novatrice sur le plan théorétique, de redéfinir le rapport entre la pensée humaine et le monde, au moyen de la formulation d'une notion inédite de « réalité »[230].

Marrone y analyse le débat dans les Premières objections et réponses comme une partie fondamentale de la problématique de l'ontologie des objets (ou contenus) idéaux. Il s'agit d'un thème qui dépasse la toute première modernité et « qui se représentera même dans le cadre des discussions du XXe siècle sur l'intentionnalité, abstraction faite de toute forme de continuité ou de discontinuité [231]».

La discussion entre Descartes et Caterus, qui marque la première confrontation entre la mentalité scolastique tardive et la mentalité typiquement moderne, met en jeu les éléments centraux de la question de l'intentionnalité : la relation entre la pensée et la réalité, ainsi que la reconnaissance ou non de l'autonomie de l'esprit par rapport au monde extérieur, et la nécessité ou non de reconnaître à ses contenus un statut ontologique. Conscient de son importance, Marrone développe son analyse selon une approche méthodologique qui vise à faire émerger des structures de pensée et des modèles théoriques d'une discussion spécialisée telle que celle en question, afin de les rendre disponibles pour un dialogue au-delà du moment historique spécifique où cette discussion a eu lieu. Dans cette optique,

---

[229] Sauf, partiellement, chez Duns Scot, comme nous l'avons déjà remarqué ; voir *infra*, note 196, p. 42.

[230] F. Marrone, « Ontologia dei contenuti ideali. Essere oggettivo e realtà nel dibattito Descartes-Caterus », dans *Quaestio*, *Journals of the History of Metaphysics*, Vol. 12, 2012, pp. 25-77 : p. 29, https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.103610, trad. de l'italien par nous.

[231] *Ibid.*, pp. 29-30, trad. de l'italien par nous.

> L'enjeu réel du débat Descartes-Caterus [..] ne concerne pas tant la « lecture interne » d'un texte ou d'un raisonnement, mais porte plutôt sur l'interprétation de sa « place » dans le cadre d'une ligne de développement qui ne se qualifie pas immédiatement comme l'histoire des interprétations de la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu, mais se décline plutôt comme l'histoire, bien plus centrale du point de vue de la « longue durée », qui concerne la réflexion sur l'entité du *cogito,* la détermination ontologique de l'objectivité, l'ontologie des contenus idéaux.[232]

La soumission cartésienne de l'objectivité de l'idée à une instance causale[233], découle du fait d'avoir attribué en premier lieu aux idées un statut ontologique en tant que réalités spécifiques. C'est donc Descartes lui-même qui pose la question d'une ontologie des contenus mentaux, en appliquant la causalité efficiente aux idées considérées comme des réalités objectives, ce qui découle logiquement de la réalité positivement déterminée qu'il leur reconnaît. De cette manière, ce nouveau Prométhée n'a plus volé le feu aux dieux, mais la pensée à Dieu, pour la restituer aux êtres humains[234]. Afin d'expliquer à Hobbes la raison de l'utilisation du terme « idée », Descartes écrit :

> je me suis servi de ce nom, parce qu'il était déjà communément reçu par les philosophes, pour signifier les formes des conceptions de l'entendement divin, encore que nous ne reconnaissions en Dieu aucune fantaisie ou imagination corporelle ; et je n'en savais point de plus propre.[235]

Et leur constitution n'a aucun défaut de nature. En effet, pour Descartes, les contenus mentaux échappent au doute précisément parce qu'ils sont toujours vrais *en eux-mêmes* :

> pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses ; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre. Il ne faut pas craindre aussi qu'il se puisse rencontrer de la fausseté dans les affections ou

---

[232] *Ibid.*, p. 29, trad. de l'italien par nous.

[233] « Totum enim artificium quod in idea illa objective tantum sive tanquam in imagine continetur, debet in ejus causa, qualiscunque tandem sit, non tantum objective sive repraesentative, saltem in prima et praecipua, sed reipsa formaliter aut eminenter contineri », Principia, I, 18, AT III 11, « En effet, tout l'artifice qui n'est contenu dans cette idée [d'une machine] qu'objectivement, c'est-à-dire comme une image, doit être contenu dans sa cause, quelle qu'elle soit, non seulement – du moins dans la cause première et principale – de façon objective, c'est-à-dire représentative, mais également dans la réalité, de façon formelle ou éminente. », trad. du latin par nous, sur la base de la trad. it. dans BO, p. 1723.

[234] Emmanuel Faye a montré qu'au début de la Renaissance, l'*intellectus* ne concernait pas le seul entendement, car il y avait « une hiérarchie verticale des modes de pensée : *sensus*, *ratio*, *intellectus*, *mens*, [selon laquelle] le *sensus* est le mode d'appréhension propre au corps, la *ratio* propre à l'homme, l'*intellectus* à l'intelligence pure (*intelligentia*) et la *mens* à Dieu. » ; Descartes introduit un changement radical dans cette conception, car, dans la Méditation seconde, il présent les termes différenciés par la noétique renaissante (autant que par celle médiévale) comme des équivalents: « *res cogitans*, *id est*, *mens*, *sive animus*, *sive intellectus*, *sive ratio* » [AT VII 27] ; de cette manière, « désormais, la confrontation est directe et sans médiation entre l''intellectus' fini de l'homme et celui, infini, de Dieu. », E. Faye, « Intellect, Intelliger », op. cit., p. 508-509. Pour sa part, J-R. Armogathe observe que « devant les objections de Thomas Hobbes, Descartes fut conduit à montrer comment ce choix lexical reflète un glissement doctrinal capital, de la science divine à la connaissance humaine », et que « Descartes pose bien le transfert épistémologique de Dieu à l'homme ; les idées, qui appartiennent, dans l'École, à la sphère de l'entendement divin, sont les plus aptes à rendre compte de la connaissance humaine », J-R. Armogathe, « Sémantèse d'idée/idea chez Descartes », op. cit. ; même Vincent Carraud souligne que Descartes a transféré le mot « idea / idée » de l'intellect divin à l'intellect humain ; voir V. Carraud, « La conscience inutile », dans R. Palaia (éd.), *Coscienza. Nella filosofia della prima modernità*, Lessico Intellettuale Europeo, CXIX, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2013, pp. 35-69 : p. 36.

[235] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 141. Selon Francesco Marrone, c'est le débat qui a eu lieu dans les Premières Objections et Réponses entre Descartes et Caterus qui a jalonné la « sécularisation définitive » et la « déthéologisation » de l'« ontologie des contenus idéaux » cartésienne ; voir F. Marrone, « Ontologia dei contenuti ideali », op. cit., p. 68, trad. de l'italien par nous.

> volontés ; car encore que je puisse désirer des choses mauvaises, ou même qui ne furent jamais, toutefois il n'est pas pour cela moins vrai que je les désire.[236]

La vérité de l'idée cartésienne en soi n'est tel que d'un point de vue métaphysique et psychologique, c'est-à-dire uniquement en tant que vérité de l'existence réelle d'un contenu mental déterminé. La possibilité que les idées soient fausses n'intervient que lorsqu'elles sont confrontées à la réalité extérieure, dont elles ne sont toutefois pas des copies et à laquelle elles ne ressemblent même pas :

> Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi.[237]

La réalité objective des idées, qui ne sont pas similaires à la réalité extérieure mais la représentent dans l'esprit, se forme à la suite d'actes d'intuition, de déduction et d'imagination.

2.3.2. La production des idées

La réalité immatérielle de la *res cogitans* repose sur sa matière première, c'est-à-dire sur les idées en tant que contenus mentaux produits par l'esprit. Descartes les subdivise en innées, adventices et factices[238]. Elles sont construites à travers les opérations : d'intellection, purement mentale et instantanée ; de déduction, purement mentale aussi, mais effectuée dans la durée ; d'imagination (à travers les sens).

La distinction entre l'intellection et la déduction, d'une part, et l'imagination, d'autre part, trouve son origine dans la séparation entre les deux *res*, qui composent toutefois l'être humain concret « comme une même chose »[239]. La différence entre ces deux types de facultés repose donc sur

---

[236] Méditation troisième, AT IX.1 29, Al. II, pp. 433-434. Ce principe est confirmé à l'article 13 de la Première partie des *Principes* : « 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 les contemple simplement, 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 », AT IX.2 30, Al. III, pp. 98-99.

[237] Méditation troisième, AT IX.1 29, Al. II, p. 434. Pour une étude de la notion de vérité philosophique chez Descartes, voir L. Delia, *La verità filosofica nel pensiero di Descartes*, op. cit.

[238] « Or de ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même. Car, que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre ; mais si j'ouïs maintenant quelque bruit, si je vois le soleil, si je sens de la chaleur, jusqu'à cette heure j'ai jugé que ces sentiments procédaient de quelques choses qui existent hors de moi ; et enfin il me semble que les sirènes, les hippogriffes et toutes les autres semblables chimères sont des fictions et inventions de mon esprit », Méditation troisième, AT IX.1 29-30, Al. II, pp. 434-435.

[239] « Enfin, dans la sixième, je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination ; les marques de cette distinction y sont décrites ; j'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. », *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 11-12, Al. II, p. 403.

la participation ou non de la sensibilité corporelle à la formation de la réalité objective de l'idée, qui est toutefois totalement immatérielle en soi. On le comprend à la lecture de la définition du terme dans les Raisons des Réponses aux secondes objections :

> II. Par le nom d'*idée*, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous sommes conscients de ces mêmes pensées. […] Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau.[240]

Le rôle de la sensibilité corporelle dans la composition de l'idée s'arrête donc à la fonction d'« informer » l'esprit, de la manière spécifique que nous allons observer dans le prochain paragraphe. Par conséquent, l'esprit pur ne traite que les idées qui sont également purement immatérielles. S'appuyant sur cette même conception, Descartes répondra aux objections de Gassendi : « vous restreignez le nom d'idée aux seules images dépeintes en la fantaisie ; et moi je l'étends à tout ce que nous concevons par la pensée [241]».

Selon la théorie cartésienne de l'esprit, l'intuition est l'acte cognitif instantané qui permet d'identifier une vérité de manière claire et distincte, sans nécessiter de processus déductif. :

> Par *intuition* j'entends, non point le témoignage instable de sens, ni les jugements trompeurs de l'imagination […], mais une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive qui nait de la seule lumière de la raison.[242]

Le terme intuition traduit habituellement le latin *intuitus*. Cependant, selon Laporte, cette traduction prête à confusion chez Descartes, vu que « lui-même nous a prévenus qu'il prenait le mot *intuitus* en son sens étymologique (*intueri*: voir) [243]». C'est pourquoi, lorsqu'il a dû traduire le terme *intuitus*, Descartes a employé l'expression « lumière naturelle », comme il l'explique à Mersenne le 16 octobre 1639 : « la lumière naturelle ou *intuitus mentis* »[244]. Luigi Scaravelli ajoute qu'on trouve souvent aussi *inspectio mentis* en tant que synonyme de l'acte de l'*intuitus*, également appelée « intellectio »[245]. Toutefois, à son avis, l'aspect le plus important est que

[240] Réponses aux secondes objections, Définitions, II, AT IX.1 124, Al. II, pp. 586-587 modifiée : « nous sommes conscients » au lieu de « nous avons connaissance ».
[241] Réponses aux cinquièmes objections, VII 366 (latin), Al. II, p. 810. Voir également la réponse à Hobbes concernant le statut du moi/âme, dont l'idée ne vient pas non plus de l'imagination : « […] et lorsqu'on ajoute que nous n'avons point l'idée de l'âme, mais qu'elle se collige par la raison, c'est de même que si on disait qu'on n'en a point d'image dépeinte en la fantaisie, mais qu'on en a néanmoins cette notion que jusques ici j'ai appelée du nom d'idée », Troisièmes objections et Réponses, AT IX.1 143, Al. II, p. 615.
[242] *Regulae*, III, AT X 368, Al. I, p. 87.
[243] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950 (1re éd. 1945), note 3 à p. 6.
[244] *Ibid*.
[245] Voir L. Scaravelli, « La prima meditazione di Cartesio (1951) », op. cit., note 47, p. 195, trad. de l'italien par nous.

> cette intuition saisit des *quid semplici* (« res solitaria », dit la Règle XIV) ; et lorsqu'elle saisit des liens entre des idées, ces liens doivent être tels qu'ils puissent être considérés comme une seule idée, et donc « unico intuitu » (Règle VII).[246]

Dans une pure intellection, « l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi [247]». C'est donc par intuition pure que l'esprit peut connaître ce qui n'est pas matériel, en formant des idées dont la réalité objective concerne une réalité formelle immatérielle, comme son propre soi ou Dieu. Les idées innées constituent en effet l'objet privilégié de l'intuition pure : elles sont produites par la *res cogitans* sans l'aide de la sensibilité corporelle. Dans sa réponse à Hobbes, Descartes précise que lorsqu'il parle d'une idée innée, il entend « seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire [248]». Dans le *Notae in programma*, un texte de 1647 dirigé contre les thèses de son ancien élève Regius, dit l'infidèle, il identifie ensuite les idées innées à la faculté de penser :

> […] je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit a besoin d'idées innées, qui soient quelque chose de différent de sa faculté de penser ; mais remarquant qu'il y avait en moi certaines pensées qui ne procédaient ni des objets extérieurs ni de la détermination de ma volonté, mais de la seule faculté de penser qui est en moi, pour distinguer les idées, c'est-à-dire les notions, qui sont les formes de ces pensées de celles qui sont *adventices* ou *factices*, je les ai appelées *innées*.[249]

Nous reviendrons sur cette identification de l'innéisme à la pensée dans la troisième partie. Pour l'instant, nous remarquons que, même si l'innéisme cartésien fait encore l'objet de débats aujourd'hui, il ne saurait être assimilé à aucune doctrine platonicienne[250]. En réalité, plusieurs études confirment qu'il est possible de le comprendre en tant que capacité à *produire* des idées[251]. Notamment, Frederick Van De Pitte remarque que

> There would be no basis, for example, for us to assume that the theory of innate ideas is required by Descartes because his account of perception does not make adequate provision for the direct apprehension of experiential data. In fact, Descartes has as hardheaded an account of sensory perception as any reasonable empiricist. […] More specifically, it would be inappropriate to assume that Descartes requires the doctrine of innate ideas because he is committed to a mind-

[246] *Ibid.*
[247] Méditation sixième, AT IX.1 58, Al. II, p. 482
[248] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 147, Al. II, p. 622.
[249] *Notae in programma*, AT VIII.2, 357-358, trad. fr. par D. Moreau, « Traduction inédite du texte latin des *Notae in programma quoddam* (1647) de René Descartes », dans T. Gress (dir.), *Cheminer avec Descartes. Concevoir*, *raisonner*, *comprendre*, *admirer et sentir*, op. cit., pp. 191-212, pp. 204-205.
[250] Malgré les désaccords entre les spécialistes quant à l'importance de l'influence platonicienne de la Renaissance, et malgré l'utilisation de métaphores relatives à la réminiscence, Deborah Boyle a démontré dans son étude que Descartes ne présente aucun signe de cette influence. Voir D. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, London-New York, Continuum International Publishing Group, 2009.
[251] Nous nous appuyons surtout sur l'étude important de F. P. Van De Pitte, « Descartes' Innate Ideas », dans *Kant-Studien*, Vol. 76, No. 1-4, 1985, pp. 363-384 (https://doi.org/10.1515/kant.1985.76.1-4.363), mais aussi su G. Rodis-Lewis : « l'innéité étant donc équivalent à la faculté formatrice », Id., *Le Problème de l'inconscient et le* Cartésianisme, Paris, PUF, 1950, p. 303, et P. Rodano, qui analyse notamment l'innéisme de l'idée cartésienne de l'infini dans *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, op. cit., pp. 71-80.

> body dualism which prevents him from offering a theory of direct perception through sensory experience. […] The mind-body problem is irrelevant here.[252]

Dans l'imagination, au contraire, l'esprit « se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens [253]». Bien que distincte de l'intellection pure et incapable en soi d'atteindre la certitude d'une idée claire et distincte, l'imagination est une faculté fondamentale, car elle constitue une sorte de pont entre la *res cogitans* et la *res extensa*, contribuant au fait d'atteindre la certitude-vérité[254]. À cet égard, il convient de souligner que si, pour Descartes, la vérité est fondée sur le critère de l'évidence[255], cette dernière n'est pas le manifeste tel qu'il est communément compris, ni l'apparence phénoménologique. L'évidence cartésienne s'atteint avec l'esprit, et non avec les sens : soit instantanément par intuition, soit au fil du temps, par un raisonnement logique et déductif auquel l'imagination participe[256].

Chez Descartes, il n'y a donc aucune considération négative de l'imagination, contrairement à Malebranche, qui est pourtant considéré comme un cartésien. Descartes lui-même en témoigne dans une lettre à Balzac du 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 sont imaginés 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 sa conscience[257].

L'imagination peut en revanche même rendre l'intellect plus apte à saisir les dimensions humaines les plus profondes. C'est ce que Descartes écrivait dans sa jeunesse :

---

[252] F. P. Van De Pitte, « Descartes' Innate Ideas », op. cit., p. 364.

[253] Méditation sixième, AT IX.1 58, Al. II, p. 482.

[254] Dans la Méditation sixième, Descartes explique deux différentes manières d'utiliser l'imagination ainsi que la coexistence de l'intuition et de l'imagination en se référant aux deux figures géométriques du triangle et du chiliogone : si, en plus de l'intuition, nous parvenons à imaginer la figure simple du premier, nous ne parvenons pas à le faire avec celle, très complexe, du second, mais nous en percevons néanmoins clairement et distinctement la signification ; voir *ibid.*, AT IX.1 57. Nous reviendrons sur les différentes manières de représenter des idée dans le paragraphe 8.5.2 da la troisième partie.

[255] « la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte », *Principes*, I, 45, AT IX.2 44, Al. III, p. 117.

[256] C'est notamment le cas pour l'étude des choses matérielles, comme en témoigne clairement la sixième partie du *Discours*, dans laquelle Descartes invite les « bons esprits » à réaliser les « expériences qu'il faudrait faire » à partir de ce que les précédents ont déjà accompli, car il avait en effet remarqué que « touchant les expériences, elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance », *Discours*, AT VI 63, Al. I, p. 635.

[257] Descartes à Balzac, 15 avril 1631, AT I 198-199, BL, p. 194. Alquié parle à ce propos de « déréalisation du monde » et « connaissance de l'être » en tant que « deux côtés de la même évidence » (F. Alquié, *La découverte*, op. cit., pp. 97-98, cité par P. Rodano, *L'irrequieta certezza* op. cit., pp. 44-45, note 51). Nous ne partageons pas cette interprétation, car nous pensons plutôt que la lettre de Balzac témoigne uniquement de la familiarité de Descartes avec la fantaisie créative qui appartient à la faculté de l'imagination, comme le témoigne également la citation qui suit.

> Il pourrait paraître étonnant que les profondes pensées se trouvent dans les écrits des poètes plus que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes ont écrit sous l'empire de l'enthousiasme et de la force de l'imagination.[258]
> Les choses sensibles sont propres à faire concevoir les Olympiques : le vent signifie l'esprit ; le mouvement avec le temps la vie ; la lumière la connaissance ; la chaleur l'amour ; l'activité instantanée la création.[259]

Enfin, il convient également mentionner une autre distinction au sein des facultés du *cogito*. Il s'agit de la distinction ultérieure entre *intelligere* et *concipere*, laquelle, comme l'a remarqué Faye, semble être ignorée « des traducteurs contemporains de Descartes qui, tel le duc de Luynes, traduisent fréquemment *intelligere* par 'concevoir' [260]». Cette distinction a fait l'objet d'une analyse approfondie par Jean-Marie Beyssade, qui montre que l'écart entre ces deux verbes latins correspond à celui entre l'idée et le concept dans la théorie cartésienne de l'esprit, tandis que l'opposition entre *intelligere* et *comprehendere* revêt une grande importance métaphysique, puisqu'elle concerne notamment l'être infini : selon Descartes, nous sommes capables de le connaître (*intelligere*), mais non de le comprendre (*comprehendere*)[261]. À partir d'une confrontation entre les *Règles*, les *Méditations* et le *Colloque avec Burman*, Beyssade met en évidence l'existence, chez Descartes, d'un parallèle « entre la série à trois termes des objets de connaissance (fini, indéfini, infini) et la série à trois termes des modes de connaissance (comprendre, concevoir, entendre) [262]».

Selon Descartes, tous les contenus idéaux sont donc produits par l'esprit et, en tant que tels, immatériels, y compris ceux dont la cause formelle est constituée d'objets matériels perçus par le biais de la sensibilité corporelle. Et nous soulignons à nouveau que cette production de la *res cogitans* n'est jamais une copie de la réalité extérieure, même s'il s'agit d'images mentales représentant des objets perçus. Observons donc maintenant de plus près l'activité de l'esprit dans la perception, qui, pour Descartes, est un autre nom de la pensée.

---

[258] « Olympiques », 15, *Cogitationes privatae*, AT X 217, *Œuvres philosophiques. Tome I*, op. cit., p. 272.
[259] *Ibid*., 19, p. 273. Ces deux passages des *Olympiques* sont rappelés par Eugenio Garin afin de soutenir que Descartes théorise la signification symbolique des images et la proximité de l'imagination avec la réflexion depuis sa jeunesse ; voir E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, op. cit., p. 44.
[260] E. Faye, « Intellect, Intelliger », op. cit., p. 599.
[261] Voir J-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Vrin, 2001, § « Le "concevoir" dans la théorie des modes de connaissance », pp. 113-132.
[262] *Ibid.* pp. 114-115. Il s'agit d'une lecture que nous envisageons d'approfondir dans nos prochains travaux.

2.3.3. La perception en tant que figuration

C'est l'âme qui sent, et non le corps.[263]

2.3.3.1. Une science qui correspond à la « loi propre à la pensée »

Cassirer affirme que

> Le lien interne et la relation indissoluble entre pensée philosophique et scientifique chez Descartes se présente sous sa forme la plus pure dans son ouvrage fondamental de critique gnoséologique, les *Regulae ad direction ingenii*. Dans cet ouvrage, qui expose pour la première fois les traits essentiels de la découverte scientifique fondamentale de Descartes – la mathématique universelle –, la conscience philosophique et critique des fondements de sa propre recherche atteint également sa plus grande clarté.[264]

L'exigence méthodologique fondamentale exprimée dans les *Règles*, souvent identifiée justement à l'appel à une *mathesis universalis*[265], n'est pas de *réduire* tout le réel à la mathématique, mais de fonder une science unitaire permettant de le *connaître*. C'est l'unité de la « sagesse » humaine qui se reflète dans l'unité de cette science :

> Toutes les sciences ne sont en effet rien d'autre que l'humain sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelques différentes qui soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité qu'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire.[266]

Selon Descartes, cela est théoriquement possible, car cette connaissance repose sur des conditions gnoséologiques universelles, accessibles à l'esprit humain :

> L'esprit humain a en effet quelque chose de divin, dans lequel les premières graines de pensées utiles ont été semées de manière à donner souvent, même si elles sont négligées et étouffées par des études mal orientées, des fruits spontanés. Nous en faisons l'expérience dans les sciences les plus faciles de toutes, l'arithmétique et la géométrie.[267]

Dans cette perspective, les objets mathématiques sont considérés « les plus faciles », car ils correspondent à l'intuition immédiate, telle que Descartes la conçoit comme une configuration libre de l'objet par l'esprit seul, sans l'intervention des sens. Ainsi, il a proposé un nouveau type de possibilité de connaissance *objective*,

> à savoir, la possibilité qui se profile lorsque l'objet de notre étude n'est pas recherché dans une existence extérieure, mais dans la loi propre à la pensée, tacitement reconnue dans toute question

[263] *Dioptrique*, IV, AT VI 109, Al. I, pp. 681-682.
[264] E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, op. cit., p. 4, trad. de l'italien par nous.
[265] David Rabouin a passé en revue les nombreuses interprétations divergentes de la signification de la *mathesis universalis* dans les *Règles*, en montrant qu'il s'agit d'une question qui est encore loin d'être éclaircie ; voir Id., « Mathesis universalis et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », dans *Revue d''histoire des sciences*, tome 69, No. 22, 2016, pp. 259-309, notamment pp. 260-271 pour l'état de l'art de la question.
[266] *Regulae*, I, AT X 360, Al. I, p. 78.
[267] *Regulae*, IV, AT X 373, Al. I, p. 93.

> de connaissance. De ce point de vue, l'idée d'unité de la connaissance prend également une signification plus profonde. Cette unité ne se limite pas au savoir positivement donné, mais englobe également tout ce qui peut devenir l'objet de la connaissance. Elle signifie la présupposition d'un système dans lequel les problèmes et les solutions se conditionnent légalement les uns les autres.[268]

Descartes ne formule pas de manière explicite ce concept idéaliste général en en faisant l'objet d'une recherche abstraite, mais il l'utilise dans la configuration de ses méthodes et concepts. Il le précise dans les endroits où il systématise les sciences, principalement dans les *Règles*. Cassirer souligne que, pour les Grecs, la diversité des objets mathématiques ne répondait pas à la quête cartésienne d'un fondement unitaire de la connaissance, car, « dans le cadre des mathématiques grecques, le nombre et l'espace représentent deux modes hétérogènes de l'‘être’ [269]». Il s'agit d'une séparation qui se reflète dans la division des connaissances, « qui sont donc conceptualisées en fonction de leur *adaequatio* extérieure à leurs propres objets [270]». Pour Descartes, différemment, les objets propres aux mathématiques, tels que les figures et les nombres, ne sont que des exemples d'un concept plus général de grandeur, utilisé dans sa géométrie analytique. À son tour, cette dernière repose sur une autre discipline unique, dans laquelle l'arithmétique et la géométrie sont « le revêtement plutôt que les parties constituantes [271]». Une science qui tend à l'unité de la connaissance, car elle correspond en profondeur à cette « loi propre à la pensée » humaine remarquée par Cassirer :

> Cette science doit en effet contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et s'étendre jusqu'à faire surgir des vérités de n'importe quel sujet ; et, pour parler franc, je suis persuadé qu'elle est préférable à toute autre connaissance à nous transmise par voie humaine, attendu qu'elle est la source de toutes les autres. Si j'ai parlé de revêtements, ce n'est pas que je veuille envelopper cette doctrine ni la voiler pour en écarter la foule, c'est plutôt que j'entends l'habiller et la parer, de manière à la pouvoir mieux accommoder à l'esprit humain.[272]

2.3.3.2. La figuration cartésienne

Sur la base de cette approche méthodologique, la doctrine cartésienne de la perception se déploie dans le *Regulae* en tant que modèle épistémologique abstrait. Conformément à sa définition comme synonyme de la pensée dans les *Méditations*, la perception constitue l'élément fondateur, dans la règle XII, d'une théorie de la connaissance basée sur la dissemblance radicale

[268] E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, op. cit., pp. 4-5, trad. de l'italien par nous.
[269] *Ibid.*, p. 7, trad. de l'italien par nous.
[270] *Ibid.*, trad. de l'italien par nous.
[271] « Et bien que je sois ici amené à parler souvent de figures et de nombres, puisqu'on ne peut demander à aucune autre science des exemples aussi évidents et aussi certains, quiconque considérera attentivement ma pensée s'apercevra facilement que je ne songe ici à rien moins qu'à la mathématique ordinaire, et que j'expose une autre discipline, dont ces exemples sont le revêtement plutôt que les parties constituantes. », *Regulae*, IV, AT X 373-374, Al. I, p. 94.
[272] *Regulae*, IV, AT X 374, Al. I, p. 94.

entre la perception et la chose perçue. Descartes y décrit la connaissance comme se déployant entre deux pôles : nous-mêmes et les choses à connaître. En ce qui nous concerne, les facultés impliquées sont l'intellect, l'imagination, les sens et la mémoire : bien que la véritable connaissance s'obtienne par l'intellect, celui-ci a besoin de ces autres facultés. En ce qui concerne les objets de la connaissance, il faut distinguer ce qui se présente spontanément, ce que l'on connaît d'une chose à partir d'une autre, et ce que l'on déduit. Prenant l'exemple de la cire imprimée par un sceau, Descartes souligne tout d'abord l'importance de la figure dans le processus de la connaissance :

> Il est d'un grand secours de se représenter tout cela de cette manière, car rien ne tombe plus facilement sous les sens que la figure : on la touche en effet, et on la voit. […] la notion de figures est si commune et si simple qu'elle est impliquée dans toute représentation sensible.[273]

Dans la règle XII, l'explication de la perception fait intervenir la figure pour représenter toute information provenant directement des sens externes. Il ne s'agit pas seulement des sensations d'objets vus ou touchés, mais aussi des autres sensations dépourvues de toute figuration, comme le goût ou l'odeur[274]. Cette activité de l'esprit est possible car, conformément à son rejet du principe de représentation par similitude, Descartes ne considère pas cette figure comme une copie de la réalité extérieure, même dans le cas où une telle figure aurait pu être perçue par la vue ou le toucher[275]. Dans ce modèle épistémologique, la figure est une abstraction de la sensation : comme il est possible d'abstraire une figure de toute chose étendue, c'est-à-dire matérielle, l'infinie diversité des figures géométriques peut exprimer toute la diversité existante dans la nature[276].

Stimulés, les sens externes transportent « en un instant » cette première figure de la sensation reçue passivement à une autre partie du corps, « qu'on appelle sens commun », mais « sans qu'il y ait passage réel d'aucun être »[277], conformément au pareil refus cartésien de la notion scolastique de *species*. Le sens commun, que Descartes situera ensuite dans la glande pinéale[278],

---

[273] *Regulae*, XII, AT X 413, Al. I, p. 137.

[274] « Il faut adopter cette représentation, non seulement lorsque nous percevons au contact des quelques corps sa forme, sa dureté ou sa rugosité, etc. Mais aussi lorsque nous sentons à toucher la chaleur, le froid, et choses semblables. Il en est de même pour les autres sens : autrement dit, c'est de cette manière que la première surface opaque de l'œil reçoit sa configuration comprime en elle l'action de la lumière, revêtez tout de diverses couleurs ; de même aussi, pour les oreilles, les narines et la langue, la première membrane qui soit en pénétrable à l'objet reçoit du son, de l'odeur et de la saveur et une configuration nouvelle. », *Regulae*, XII, AT X 412-413, Al. I, pp. 136-137.

[275] Il ne faut donc croire « que l'imagination rapporte [à l'entendement] avec fidélité les objets de sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses », *Regulae*, XII, AT X 423, Al. I, p. 149-150.

[276] *Regulae*, XII, AT X 413, Alquié, pp.137-138.

[277] *Regulae*, XII, AT X 414, Alquié, p.138. Pour expliquer ce phénomène, Descartes prend l'exemple de l'écriture, dans laquelle le mouvement se propage d'une extrémité à l'autre de la plume sans qu'il soit possible de se représenter rien de « réel » qui soit également transmis.

[278] Voir *Discours*, AT VI 55, et *L'Homme*, AT XI 176-177.

agit comme un sceau sur la cire, imprimant cette figure « sous une forme pure et incorporelle » dans la « fantaisie, ou imagination », où elle s'identifie à la mémoire[279].

Ainsi, Descartes utilise la figuration comme modèle explicatif du processus non conscient de dématérialisation des sensations corporelles dans la formation des idées adventices, c'est-à-dire des contenus mentaux issus de la relation matérielle entre le moi et le monde. Cette doctrine de la perception, qui s'accompagne, dans la deuxième partie de la règle XII, d'une description des types d'objets que la connaissance humaine peut atteindre[280], va se maintenir chez le Descartes de la maturité, abstraction faite de l'oscillation des termes qui seront précisés ultérieurement, ainsi que de son intégration à la physique dans *La Dioptrique*[281].

La créativité inhérente à cette théorie cartésienne de la perception a été saisie par Noam Chomsky du point de vue linguistique, comme l'a analysé Élodie Cassan dans son ouvrage *Le langage de la raison*[282]. Du côté de la phénoménologie, c'est Jean-Luc Marion qui a le plus thématisé le modèle épistémologique basé sur la figure, exposé dans les *Règles*. C'est en effet Marion qui a été le premier à nommer ce modèle « figuration », en développant de manière significative les analyses d'Alquié à ce sujet[283]. Pour comprendre sa position, il convient donc de partir de l'argumentation d'Alquié, qui, par ailleurs, contient parfois des jugements divergents, voire contradictoires.

Alquié entame son analyse par une évaluation positive de la méthode cartésienne de recherche de la connaissance, telle que présentée dans les *Règles*, notamment XII et XIV. Il la conclut toutefois par un jugement très sévère concernant l'hypothèse du processus de figuration que Descartes met en œuvre précisément dans ces règles[284]. Au début du chapitre, d'après Alquié, c'est « bien l'homme total et concret, et non une raison épurée, qui, chez Descartes, se porte

---

[279] *Regulae*, XII, AT X 413, Al. I, p. 139.

[280] *Regulae*, XII, AT X 417-430, Al. I, pp. 143-158.

[281] Voici quelques témoignages parmi les autres : la figure dans la Règle XII est aussi souvent désignée comme « idée », de même façon que Descartes expliquera à Mesland en 1644 : « Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir, », Descartes à Mesland, 2 mai 1644, AT IV 113, BL, p. 1909 ; les *Raisons* des Réponses aux secondes objections confirment la définition de l'idée en tant que perception qu'informe la *mens* : « II. 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. […] Et ainsi je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point ici de ce nom, en tant qu'elles sont en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit [*mentem*] même, qui s'applique à cette partie du cerveau. », AT IX.1 124, Al. II, p. 586 *;* dans les Réponses aux sixièmes objections, un long passage rapporte la dynamique de la perception dans les termes des règles XII et XIV, et telles qu'elle est confirmée dans *La Dioptrique*, AT IX.1 236-237, Al. I, pp. 879-880 ; les *Principes* confirment le privilège de la figure dans le process de la connaissance : « encore que voyant un corps nous ne soyons pas moins assurés de son existence par la couleur que nous apercevons à son occasion que par la figure qui le termine, toutefois il est certain que nous connaissons tout autrement en lui cette propriété qui est cause que nous disons qu'il est figuré, que celle qui fait qu'il nous semble coloré », *Principes*, I, 69, AT IX.2 57, Al. III, p. 137.

[282] Voir É. Cassan, *Le langage de la raison. De Descartes à La linguistique cartésienne*, Paris, Vrin, 2023, pp. 53-54.

[283] Voir F. Alquié, *La découverte*, op.cit., chapitre « L'assurance technique », pp. 56-69.

[284] *Ibid.*, p. 66.

vers la connaissance du Monde [285]». Ainsi, l'« étrange innéisme » de la règle XIV « ressemble si peu à l'affirmation d'un a priori rationnel » humainement froid, tel qu'il est présenté dans les *Notae in programma*[286].

En même temps, Alquié dépeint un Descartes, en quête de « vérités certaines », qui soumet l'esprit à l'objet, ce qui constitue un « aspect nécessaire de toute pensée technique » [287]. Le rejet du finalisme dans la règle XIII témoignerait de l'opposition de la « dure lumière » que le mécanisme oppose « à l'appréhension intuitive et qualitative du sens d'une totalité » [288]. Ainsi, « le schéma de l'action mécanique règne […] sur la pensée cartésienne », où « l'enthousiasme vitaliste de la première jeunesse a laissé place à l'assurance technique » [289]. À propos de la lettre de Descartes à Mersenne du 20 novembre 1629, où il est question du projet d'une langue universelle que Mersenne avait soumise à son examen, Alquié déduit que « le mécanisme s'introduit donc dans la vie même de l'esprit [290]».

De cette manière, il parvient à un jugement de « déshumanisation » de la méthode cartésienne, qui, « par l'effet de la recherche technique », aurait substitué l'espoir en l'unité de l'homme à une « certitude d'unité fondée sur l'homogénéité de l'objet »[291]. Dans la série d'exemples qu'il apporte en soutien à sa thèse, il ajoute même la règle XIV, qu'il avait jugée positivement auparavant. Ce revirement est lié au fait que Descartes y affirme que « l'étendue réelle n'est autre que l'étendue imaginée, à laquelle il est commode de rapporter ce que nous pensons de toute grandeur [292]».

Alquié semble ainsi avoir une compréhension profonde de la fonction purement représentative de l'étendue dans la dynamique de figuration, ainsi que de son rôle de transition dans le processus de dématérialisation des expériences vécues. Cependant, son jugement à ce sujet est très négatif, car le processus cartésien procurerait à « l'imagination le pouvoir de se faire une idée vraie de la chose, et même de ramener au réel l'entendement, toujours tenté de se perdre en des abstractions vides [293]». Ce qui, pour Alquié, signifie la perte du

[285] *Ibid.*, p. 60.
[286] *Ibid.*, pp. 60-61, et note 1 p. 61.
[287] *Ibid*., p. 62.
[288] *Ibid*., p. 66.
[289] *Ibid*., pp. 66-67.
[290] *Ibid*., p. 66. En revanche, dans une analyse approfondie de cette lettre, Élodie Cassan y montre « l'intérêt de Descartes pour les fondements logiques de la production d'un discours vrai », voir É. Cassan, *Le langage de la raison*, op. cit., pp. 115-132 : p. 132.
[291] F. Alquié, *La découverte*, op.cit., p. 68.
[292] *Ibid.*, p. 67.
[293] *Ibid.*

> sens de ces réalités invisibles, dont le moyen âge sentait le prix, et sans lesquelles ce qui se passe dans le visible ne se saurait comprendre. On voit ainsi se déshumaniser, en Descartes, une méthode d'abord issue de la confiance en la totalité de l'homme.[294]

En témoignerait la lettre du 18 mars 1630 de Descartes à Mersenne, qui contiendrait « une explication mécaniste et associationniste de l'affectivité, qui fait songer à nos modernes réflexes conditionnés [295]». Cette même lettre semble toutefois contredire le jugement d'Alquié, car on y trouve des exemples qui peuvent être associés à l'épisode de la madeleine de Proust. En effet, ces exemples concernent des souvenirs affectifs associés à des objets, où la nouvelle perception du même objet, ou d'un objet semblable, provoque un resurgissement de l'affection précédente[296]. Ce qui n'est évidemment possible que si le contenu mental de cette expérience a également mémorisé l'affection elle-même. Par ailleurs, cela s'inscrit dans la ligne de toute l'approche cartésienne dans l'élaboration des règles concernant la figuration, y compris la règle XIV dont Alquié avait initialement apprécié l'« étrange innéisme ». Le procédé cartésien vise en effet à expliquer la dématérialisation des expériences dans l'invisibilité de la pensée immatérielle, de sorte que l'esprit puisse se les représenter sans pour autant perdre leurs qualités sensibles.

La Dioptrique, quant à elle, intègre du point de vue physique le modèle épistémique mise en place par les *Règles*[297], pour renforcer même de ce point de vue l'opposition à l'épistémologie scolastique. L'objectif de cet essai est donc de démontrer que l'âme n'a pas besoin de contempler « quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos Philosophes [298]», ni « aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent [299]». Comme dans les cas de l'exemple des tailles-douces, qui,

> n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance.[300]

Ainsi, l'activité instantanée de la perception donne lieu à une figure qui permet de concevoir une « infinité de diverses qualités » dans les objets qu'elle représente. Alquié, en revanche, soutient que la manière de représenter ces qualités est une propriété inhérente au pôle opposé de la connaissance, à savoir les choses, et que l'esprit la perçoit de manière passive.

---

[294] *Ibid.*, pp. 67-68.
[295] *Ibid.*, p. 67.
[296] Voir Descartes à Mersenne, 18 mars 1630, AT I 134, BL, p. 136.
[297] *La Dioptrique*, I^e^ discours, AT VI 81-93, Al. I, pp. 651-664 ; IVe discours, AT VI 112-114, Al. I, pp. 684-686. Voir aussi *Discours*, AT VI 19-20, Al. I, pp. 588-589.
[298] *La Dioptrique*, IVe discours, AT VI 112.
[299] *Ibid.*, V^e^ discours, AT VI 114.
[300] *Ibid.*, IVe discours, AT VI 113.

Dans son analyse, Marion fait référence à Alquié pour sa « décisive interprétation de l'*idea* (donc de la *species* à quoi s'était déjà réduit l'*eidos*) comme une *figura* [301]». Il examine la théorie de la perception dans un chapitre de *Sur la théologie blanche de Descartes*, dans le contexte de sa propre thèse sur la centralité de la doctrine des vérités éternelles[302].

Marion souligne tout d'abord l'aspect matériel de la figure dans ce procès. Il rappelle son appartenance aux « natures simples matérielles » et affirme son « indiscutable origine sensible », tout en soulignant qu'il ne s'agit pas « d'un terme sensible parmi d'autres », car, grâce à sa « primauté épistémologique », elle exerce « une fonction d'intelligibilité où elle se soumet tout le sensible »[303]. Pour Marion, dans les *Règles*, « la *figura* devient ce à quoi peut (physiquement) et doit (épistémologiquement) se réduire tout sensible [304]».

À partir de la figure véhiculée par les sens externes, la perception parviendrait ainsi à une « dé-figuration » qui réduit la multiplicité du sensible :

> Dans la multiplicité qualitative du sensible, où se composent des sensations insaisissables, toujours demeure au moins la figure, ou plus exactement le substrat d'étendue qui peut rendre, résiduellement, la multiplicité figurable ; le sensible se trouve réduit, par l'abstraction en lui de ce qui ne peut se représenter, à une simple figure. Mais pareille figure ne peut se figurer qu'en défigurant la multiplicité hétérogène du sensible.[305]

Ce que nous voyons en termes de « dématérialisation » du vécu sensible pour en faire une réalité objective de la *res cogitans* immatérielle, Marion l'interprète comme une réduction du sensible qu'il nomme « défiguration »[306]. Mais, pour Descartes, comme le démontre l'exemple des tailles-douces, il ne fait pas de doute que la figure, produite dans l'activité instantanée de la perception, permet bien de concevoir une « infinité de diverses qualités » dans les objets qu'elles représentent. Plutôt, ce qui est en question est de savoir *comment* les images qui se forment en notre cerveau « peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent [307]». Marion se pose la même question en examinant l'affirmation cartésienne dans la règle XII, qui dit :

> L'entendement ne peut jamais se laisser tromper par aucune expérience, pourvu seulement qu'il ait une intuition précise de l'objet qui lui est présent, soit en lui-même, si c'est ainsi qu'il le possède, soit sous sa forme imaginative ; et pourvu qu'un outre il n'aille pas à juger que l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets de sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses.[308]

Il y trouve un paradoxe, c'est-à-dire que

---

[301] J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes* : *analogie*, *création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981, p. 241, note 10.
[302] *Ibid*., « L'établissement du code : la perception comme (dé-figuration) », pp. 231-263.
[303] *Ibid.*, p. 236.
[304] *Ibid.*
[305] *Ibid.*, pp. 236-237.
[306] Voir *ibid.*, pp. 259-260.
[307] *La Dioptrique*, IVe discours, AT VI 113.
[308] *Regulae*, XII, AT X 423, Al. I, p. 149, italique par nous.

> dans la sensation se connaît ce que la chose n'est pas, et pourtant ce que la chose est véritablement ne reste pas étranger à la perception ; en sorte que la représentation de l'esprit humain s'étende également à ce qu'il ressent (et connaît) et à ce qu'il ne ressent pas (et pourtant connaît encore). L'écart entre la figura (donc la vérité de la chose) et la sensation (subjective, dit-on) s'inscrit dans la représentation.[309]

Cependant, nous remarquons que Descartes n'a jamais affirmé que l'esprit ne ressente pas certaines qualités de l'objet. Il a simplement affirmé que la *mens* peut accéder à ces qualités d'une manière différente que celle des sens externes, c'est-à-dire par le biais d'une activité de l'une des facultés de l'attribut principal, l'imagination, qui produit une certaine figuration apte à les faire concevoir par l'entendement. Descartes n'a jamais dit que cette production était une « défiguration », mais le contraire.

Or, Marion estime que cette activité se passe « au risque (et au prix) d'abstraire ce qui ne s'en réduit pas à la figure [310]». Cette considération pourrait se justifier par le fait que la position épistémologique cartésienne ne repose que sur les potentialités infinies de la figure abstraite. Cependant, nous observons que si la figure produite par la perception efface la « vraie figure » des choses en tant que leur manifestation visible ou tangible, elle en donne en revanche une aux sensations qui n'ont pas de figuration (les sons, les odeurs, les saveurs), ce qui justifie la connaissance et la mémoire que nous en avons.

Il convient toutefois souligner que notre interprétation de la « vraie figure » dans cette dernière citation cartésienne est différente de celle de Marion : pour nous, il s'agit de la réalité physique précise que les sens ne nous permettent pas de connaître avec précision, tandis que, pour Marion, il s'agit manifestement d'une vérité métaphysique. Pourtant, Descartes n'affirme jamais que la figure produite par le sens commun soit « la vérité de la chose », car c'est plutôt l'entendement qui doit la saisir par intuition.

Quoi qu'il en soit, malgré ces réserves, l'analyse de Marion que nous avons synthétisée jusqu'ici nous permet d'utiliser le terme « figuration » pour décrire le modèle de la perception présenté par Descartes dans les *Règles*, dans la mesure où nous pouvons admettre l'affirmation suivante :

> Au lieu de seulement constater la dissemblance, Descartes tente de la penser, et donc d'en mesurer l'écart pour y maintenir l'intelligibilité. Cette entreprise suscite la théorie de la figure comme l'instance qui fait faire (bonne) figure au non figuratif. Nommons cette théorie la figuration. La figuration ne propose pourtant ici qu'un procédé pour transcrire (figurer) les non figuratifs en figure.[311]

Cependant, l'interprétation que Marion donne à cet acquis diffère de la nôtre, mais aussi de celle d'Alquié. En effet, si Alquié déplorait la perte des espèces scolastiques et aristotéliciennes dans

[309] J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 234.
[310] *Ibid.*, p. 237.
[311] *Ibid*., p. 240.

les *Regulae*, Marion semble les retrouver dans la figuration, par le biais d'une réflexion qui débute juste après :

> Pourtant, avant et pour examiner comment les Essais reprennent la transcription pour en faire un processus physique, il faut poser une question préjudicielle, mais essentielle : que signifie donc la *figura* qui suscite la figuration ? Or, *figura*, dans le *Regulae*, tient lieu et place d'un terme traditionnellement investi d'une validité physique, *idea* autant que *species*.[312]

Dans les paragraphes qui suivent, Marion remarque l'équivalence des termes « figure » et « idée » dans les *Regulae*, qu'il interprète comme une « subordination » de l'idée à la figure chez Descartes, en soulignant le rôle de la figure dans la construction « des procédés de transcription du non-figuratif au figuratif »[313]. Il remarque également que *La Dioptrique* aborde à nouveau la question de la dissemblance radicale entre la sensation et sa cause, afin d'accomplir la tâche de transposition de cette transcription « du domaine strictement intelligible (*Regulae*) au domaine physique [314]». Et c'est précisément à ce moment de son analyse qu'il transforme le refus cartésien de l'espèce dans son utilisation dans la théorie de la perception. Nous allons brièvement en rapporter le procédé, en résumant les passages fondamentaux selon nous.

Marion affirme d'abord que Descartes, tout comme Malebranche et Leibniz, a une compréhension erronée de la nature de la *species*, car le support matériel a été adjoint tardivement à cette notion, alors que l'*eidos* du sensible aristotélicien l'excluait[315]. En même temps, il relativise le rôle de la matière même dans le refus cartésien, en soutenant que

> Descartes ne récuse l'interprétation matérielle de la *species* que pour mieux en poursuivre l'intention : dissoudre la *similitudo* en une ressemblance, où l'écart reproductif conduit nécessairement à y reconnaître une dissemblance. Son apport le plus propre consiste bien plus dans sa théorie de la dissemblance.[316]

Cependant, il est difficile d'accorder du crédit à cette affirmation. Au contraire, nous pensons que le rejet de l'approche épistémologique induite par l'interprétation scolastique de la *species* intentionnelle est un point cardinal chez Descartes, précisément en raison de sa distinction nette entre les substances immatérielle et matérielle, distinction à laquelle il ne déroge jamais[317]. L'affirmation de Marion peut donc être interprétée comme une sous-évaluation de la doctrine cartésienne de la substance. Les deux *res* semblent, en effet, jouer un rôle crucial dans la dynamique de la figuration cartésienne, en raison de la transformation instantanée des vécus, de la *res extensa*/corps à *la res cogitans*/âme.

---

[312] *Ibid.*, pp. 240-241.
[313] *Ibid.*, pp. 241-242.
[314] *Ibid.*, p. 242.
[315] Voir *ibid.*, p. 243, note 12. Dans cette argumentation, Marion rejoint Alquié, voir Al. I, p. 655, note 2.
[316] J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 244.
[317] Dans le § 4.2 de la deuxième partie, nous analyserons l'importance de cette distinction pour la présente recherche.

Marion va même jusqu'à affirmer que, dans *La Dioptrique*, en raison de l'effet de la transcription d'une multiplicité sensible hétérogène dans la figure, « la dissemblance devienne le mode même de la connaissance [318]». Ainsi, à la suite d'une argumentation longue et complexe sur l'exemple des tailles-douces, il interprète que la figuration cartésienne se déroule en raison d'un code mystérieux de la Nature, reçu passivement par l'esprit. Ce code lui permettrait de réduire dans la figure les qualités sensibles de l'objet :

> C'est l'esprit qui subit une codification : avec des figures, la gravure lui fait éprouver des qualités et des images d'objets ; subissant cette codification, il n'en est plus l'auteur ; il en perd l'élaboration comme aussi le contrôle ; il en devient le patient. Que se produit-il ainsi ? Que la Nature même prend à son compte la figuration, donc l'homme la subit.[319]

Selon Marion, ce serait le sens caché d'une affirmation au début du sixième discours de *La Dioptrique*, dans laquelle Descartes soutient que :

> ce sont les mouvements par lesquels [la peinture] est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la Nature pour lui faire avoir de tels sentiments.[320]

Nous comprenons que le rôle passif dans la réception de ce code présumé est la raison pour laquelle Marion considère que la figure, dans les *Regulae*, tient lieu et place de l'*idea* autant que de la *species*. Cependant, cette interprétation est en contradiction flagrante avec l'ensemble de la philosophie cartésienne, de la spontanéité de l'esprit au dualisme des substances, que Descartes réaffirme précisément par l'incise « d'autant qu'elle est unie à notre corps », que Marion ne rapporte pas[321]. Ainsi, dans son interprétation, qui peut être qualifiée d'arbitraire, la négation de la substance cartésienne et de son rôle actif atteint son apogée.

Au contraire, le sens de ce passage cartésien nous paraît nettement différent, et pour le moins fascinant. Dans la citation partiellement rapportée par Marion, Descartes semble affirmer que c'est le « mouvement », c'est-à-dire la manière spécifique dont les lignes sont tracées sur le tableau, qui stimule instantanément la sensibilité spécifique de notre âme, par le biais d'une activité de l'imagination qui transforme la sensibilité corporelle en une figuration offerte à l'intellect. L'intellect peut alors saisir toutes les qualités sensibles, y compris affectives, que l'image évoque. Ce processus se produit « immédiatement », selon la dynamique de la figuration telle que la conçoit Descartes dans le *Regulae* et dans *La Dioptrique*, en vertu précisément des facultés innées de la nature humaine. Nous observons que ces facultés créatives

---

[318] *Ibid.*, p. 247.
[319] *Ibid.*, pp. 251-252.
[320] *La Dioptrique*, VIe discours, AT VI 130.
[321] Marion n'a cité que partiellement le passage cartésien, de cette manière : « Ce sont les mouvements par lesquels elle [sc. la peinture des objets] est composée (…) qui sont institués de la Nature pour lui [sc. l'âme] faire avoir de tels sentiments », J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 252.

s'exercent tant en réception qu'en production, car les lignes spécifiques de la peinture n'ont pas été tracées par la nature, mais par la main d'un autre être humain.

Dans son effort pour affirmer un Descartes aristotélicien, « quoiqu'à demi-conscient [322]», Marion efface le caractère le plus original de cette figuration cartésienne, à savoir la créativité impliquée dans son rôle d'intermédiation entre la réalité purement physique et la pensée immatérielle. L'enjeu du modèle de connaissance que Descartes y propose nous semble manifeste : bien que les sens ne livrent pas au sens commun l'étendue réelle d'un corps et que la figuration n'en fasse pas d'image semblable, l'imagination permet à l'entendement de percevoir l'objet sous une forme qu'il peut saisir en la transformant en un jugement. Et tout cela est rendu possible par l'intégration des capacités innées respectives des facultés de notre pensée[323], mues par l'intégration de la « force motrice corporelle » et de la « force cognitive » immatérielle[324].

Élaborée afin d'essayer d'expliquer ce qui se passe de fait et normalement dans chaque vécu de notre existence[325], la figuration n'est pas entendue par Descartes comme une « réduction » des qualités sensibles de l'objet, mais plutôt comme l'activité de l'esprit visant à rendre compatibles l'immatérialité de la pensée et la matérialité du monde, par l'intermédiaire d'une conception de la figure positionnée à mi-chemin entre les deux. En effet, même si toute représentation sensible suppose la notion de figure[326], et donc elle soit liée à l'étendue de la *res extensa*[327], celle produite par l'imagination est « pure et incorporelle »[328] et n'a donc pas d'extension.

L'interprétation de la perception signifiante en tant que fondée sur un code obscur impliqué dans la figuration, conduit Marion à reproposer la prétendue « schizocosmie » cartésienne[329],

---

[322] Au début de son œuvre précédente entièrement dédiée à l'analyse des *Regulae*, Marion déclare : « Notre propos se limite à un point précis : repérer les thèmes et les lieux aristotéliciens, pour mesurer les écarts que subissent, là même, des concepts en apparence (et en réalité) tirés d'Aristote. Nous postulons donc deux principes : que les *Regulae*, s'isolant de l'ensemble de l'œuvre de Descartes, posent un débat très particulier, et, pour cela même, souvent méconnu ; qu'ensuite Descartes a pensé dans un rapport direct, quoiqu'à demi-conscient, à la méditation d'Aristote. », J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 2000 (1° éd. 1975), p. 7.

[323] « l'entendement peut être mû par l'imagination, ou inversement agir sur elle ; que, de même, l'imagination peut agir sur l'es sens, par l'intermédiaire de la force motrice, en les appliquant aux objets, ou qu'en revanche les sens peuvent eux-mêmes agir sur elle, du fait qu'ils y peignent l'image des corps », *Regulae*, XII, AT X 415-416, Al. I, pp. 140-141.

[324] Pour une brève description de ces deux forces, voir *Regulae*, XII, AT X 416-417, Al. I, pp. 141-142. Nous aborderons la « force cognitive » cartésienne dans la troisième partie.

[325] Descartes est toujours animé par l'intention d'expliquer ce qui, d'autre part, lui semble évident par lumière naturelle. Dans cette optique, il reconnaît les limites de nos possibilités de connaissance actuelles, sans pour autant en fixer à ce qui pourra être découvert à l'avenir : « je ne nie pas […] qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans les corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée », Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 477, BL, p. 1564.

[326] Voir *Regulae*, XII, AT X 413, Al. I, p. 137.

[327] « la figure est liée à l'étendue », *Regulae*, XII, AT X 421, Al. I, p.147.

[328] Voir *Regulae*, XII, AT X 413, Al. I, p. 139.

[329] « le monde ne délivrant plus sa propre intelligibilité, il doit la recevoir d'ailleurs (dé-figuration). A un monde, dans la stricte mesure où il avoue son obscurité, doit s'en substituer un autre [qui] n'atteint à la vérité, à titre de reconstitution des figures initiales par la figuration, qu'en réduisant le « vrai Monde » à l'inintelligibilité. Le monde se dédouble en une schizocosmie que le code ne produirait point, si l'esprit humain n'était entré en aliénation à

de provenance manifestement heideggérienne, déjà affirmée dans *Sur l'ontologie grise*[330]. Nous ne nous prononçons pas sur cette conclusion de Marion. En revanche, nous envisageons d'aborder, dans la troisième partie, la question capitale du rapport entre la subjectivité et le monde, que Descartes appréhende de manière opposée à celle de Heidegger.

2.3.3.3. La figuration en tant qu'attribution de la signification

En conséquence de ce que nous avons exposé dans le paragraphe précédent, nous interprétons les idées cartésiennes comme des *perceptions synthétiques issues des expériences synesthésiques*, *produites sous forme figurée* par l'articulation des facultés du *cogito*.
Dans l'ensemble des articles de la Ve partie de *L'Homme*, qui visent à expliquer « comment se forment les idées des objets dans le lieu destiné à l'imagination, et au sens commun [331]», on trouve une explication physique tout à fait compatible avec le modèle de la figuration présenté dans la règle XII. Après avoir expliqué comment, à la suite de la stimulation des objets qui frappent les sens, le mouvement des esprits animaux trace des *figures* à la fois sur la surface interne du cerveau et sur la surface de la glande pinéale[332], Descartes précise :

> Et notez que par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles, qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités; et même celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions.[333]

La figuration cartésienne se présente donc comme cette capacité mentale innée à élaborer instantanément l'ensemble des sensations éprouvées lors d'un vécu déterminé, en leur donnant une certaine forme unitaire pourvue de sens pour l'esprit, c'est-à-dire en les percevant. Étant donné que la pensée comprend les émotions telles que la haine et l'amour selon Descartes, nous estimons que rien de ce que nous avons montré jusqu'ici n'interdit de supposer que l'activité de figuration concerne non seulement la sensibilité corporelle, mais aussi la sensibilité affective. Ce que Descartes admet d'ailleurs dans le passage que nous venons d'évoquer. Ces acquis nous permettent de formuler les hypothèses de recherche suivantes.

Comme nous l'avons observé, l'activité de la figuration s'appuie également sur la vue, mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle corresponde à la réception directe des limites de l'extension

---

l'égard du monde, au nom de l'intelligibilité. Car l'intelligibilité même provoque ici l'aliénation de l'homme et l'étrangeté du monde », J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., p. 259.
[330] Voir J-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 78.
[331] *L'Homme*, V, art. 66, AT XI 174, BP, p. 456.
[332] *Ibid.*, art. 67-68, AT XI 175-176, BP, p. 458-460.
[333] *Ibid*., art. 69, AT XI 175-176, BP, p. 460.

d'un corps, saisie par leur différence avec l'arrière-plan. Au contraire, même dans ce cas plus lié à la vision, elle est produite par l'activité de la *mens*. En bref, la figure de l'objet que nous avons actuellement sous les yeux, n'a rien à voir avec sa perception en tant que sa figuration dans notre esprit. C'est pourquoi même une personne née aveugle est capable de former, dans son esprit, des idées d'objets extérieurs qu'elle perçoit avec d'autres sens, par exemple à l'aide d'un bâton. Et dans ce cas aussi, la sensation qu'il en a « n'est rien de semblable aux idées qu'il en conçoit [334]». Bien que la vue soit l'organe privilégié de la connaissance pour des organismes à dominance visuelle tels que nous sommes[335], son absence, ou son fonctionnement partiel – comme dans le cas physiologique des premiers mois de la vie, lorsque la vision n'est pas encore mature –, la figuration-perception est néanmoins capable de produire la représentation mentale de l'expérience réelle qui en est la cause, en tant que réalité objective qui la représente.

Par conséquent, sur la base de cette interprétation de la doctrine cartésienne de la perception, nous proposons que la construction des idée adventices se réalise par le biais d'une dynamique stimulus-réponse instantanée, incluant également les vécus affectifs. Cette dynamique pourrait être décrite en ces termes abrégés :

1) Le stimulus est la *réalité formelle* externe qui cause l'ensemble des sensations vécues ; si les sens sont physiologiquement intacts, ils véhiculent cette réalité de manière que l'on peut considérer comme universelle, sur la base de la biologie spécifique à notre espèce.
2) La réaction mentale est la perception figurée en tant que *réalité objective*, c'est-à-dire la création d'un contenu idéal unitaire par l'attribution d'un sens spécifiquement humain aux données vécues. Cela, sur la base des capacités innées tout aussi universelles du *cogito*, qui comprennent le sentir affectif et la volonté. C'est cette dernière qui introduit notamment un élément subjectif interne dans l'élaboration d'une réalité objective déterminée[336], c'est-à-dire d'un jugement.

---

[334] *La Dioptrique*, AT VI 85.

[335] La vue est le sens le plus développé en termes de capacité discriminative, de richesse informationnelle et d'importance adaptative, en raison des zones cérébrales impliquées dans la vision : « Le cerveau humain est à dominante visuelle : 70% des aires cérébrales servent au traitement des stimuli visuels. », M. G. Gatti, « Comment lire la biologie. Considérations méthodologiques sur la "Théorie de la Naissance" de Massimo Fagioli », dans L. Profeti et E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, Paris, Kimé, en cours de publication.

[336] Cet *élément subjectif interne* fera l'objet d'un approfondissement ultérieur, qui ne peut pas être abordé dans le cadre de ce travail. Il s'agit de l'étude du rapport entre les passions de l'âme et d'autres types d'émotions exclusivement internes que Descartes a mentionnés sans les développer, comme la « joie purement intellectuelle » (*Principes*, IV, 190, AT IX.2 311, Al. III, p. 505) et les « émotions intérieures » (*Passions de l'âme*, II, 147, AT XI 440, Al. III, p. 1063), ainsi comme l'expression « "sens intérieurs", par quoi les penseurs de l'Ecole désignaient proprement (non sans divergences sur leur distinction) le sens commun, l'imagination, la puissance dite "estimative" ou "cogitative" », qui se trouve « par une opération qui semble n'avoir pas de précédent, détournée par Descartes de son acception traditionnelle pour être appliquée à des affections où l'Ecole voyait bien plutôt des modifications de l'appétit », D. Kambouchner, « La troisième intériorité: l'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* « Descartes les passions de l'âme », T. 178, No. 4, octobre-décembre 1988, pp. 457-484 : p. 459.

La réaction affective suscitée par l'expérience vécue contribue donc à la synesthésie des sensations élaborées, et la figuration produit par conséquent une perception unique en son genre, tout comme le moi-*res cogitans* auquel elle appartient[337].

C'est pourquoi nos contenus mentaux ne sont jamais totalement objectifs. Nous ne sommes pas des ordinateurs et nos perceptions ne sont jamais des photographies inertes de la réalité. Elles contiennent toujours des degrés différents de déformation « personnalisée », pour ainsi dire. Cette personnalisation des images mentales est d'autant plus importante que l'expérience a été vécue dans des conditions d'aveuglement, même partiel, de sorte que la capacité figurative de la pensée est plus libre (ou plus contrainte) d'inventer sa représentation signifiante. C'est précisément ce qui se produit au cours de la toute première période de la vie, lorsque l'on est dans un état de quasi-cécité. Mais aussi au cours des vécus adultes qui touchent spécifiquement la sensibilité affective en jeu dans les relations interhumaines, qui est également « invisible », au sens où elle n'est pas perçue par les yeux. La structuration de la perception est toutefois la même, qu'il s'agisse de la formation du souvenir d'un objet matériel ou de la mémoire d'une rencontre amoureuse.

Déjà dans les *Regulae*, la figure est un synonyme de l'idée adventice[338], et il n'y a en effet aucune trace de « dé-figuration » chez Descartes, contrairement à ce qu'indique Marion. Nous estimons que son hypothèse est justifiée par la difficulté objective de comprendre comment il peut exister une sorte de figure qui ne soit pas copiée de la réalité par les sens. Mais Descartes l'affirme quand même, bien que la manière effective reste un peu mystérieuse. Nous reviendrons sur cette question importante dans la troisième partie.

2.3.4. Question : une idée adventice peut-elle être la cause d'une autre idée ?

Comme nous l'avons vu, la cause efficiente des idées adventices qui se forment par la perception-figuration est la réalité formelle extérieure à la *res cogitans*, qui stimule à la fois la

[337] Les neurosciences témoignent de l'unicité irrépétible de chaque organisme biologique doté d'un cerveau : « vu la nature stochastique (ou statistiquement variable) des forces qui régissent le développement, et qui sont fournies par des processus cellulaires tels que la division, les déplacements et la mort cellulaires. Dans certaines régions du système nerveux en cours de développement, il arrive que jusqu'à 70 % des neurones meurent avant que la structuration de la région ne soit achevée ! Par conséquent, en général, il ne peut exister de connexions spécifiées de façon figée. Si nous comptions les ramifications d'un neurone donné, puis les neurones atteints par ces ramifications, les deux nombres obtenus ne seraient pas exactement identiques d'un individu à un autre de la même espèce — et cela même s'il s'agissait de jumeaux identiques ou d'animaux génétiquement identiques. », G. Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 42.

[338] « Il faut se représenter, troisièmement, que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou idées, qui sous une forme pure et incorporelle lui parviennent des sens externes », *Regulae*, XII, AT X 414, Al. I, p. 139.

sensibilité corporelle et affective. Mais qu'en est-il de la possibilité que les idées cartésiennes, en plus d'être un produit de cette causalité, puissent être elle-même la cause d'autres idées ? Autrement dit, sous réserve de la manière dont les contenus mentaux adventices ont été produits, telle que nous venons de l'observer, existe-t-il une productivité spécifique à ces contenus ?

Une première indication positive apparaît en 1638 dans une lettre à Vatier, dans laquelle Descartes admet que les idées peuvent représenter non seulement des réalités extérieures, mais aussi quelque chose d'intérieur à nous-mêmes : « nos idées ne pouvant recevoir leurs formes ni leur être que des quelques objets extérieurs, ou de nous-mêmes, ne peuvent représenter aucune réalité ou perfection, qui ne soit en ces objets, ou bien en nous [339]». Cependant, cette lettre s'inscrit dans une période où la pensée métaphysique de Descartes évolue et se précise rapidement. Le lexique, en phase de structuration, présente d'ailleurs des ambiguïtés évidentes dans les termes « formes », « être », « réalité » ou « perfection »[340]. Mais la question se posera également lorsque la métaphysique sera structurée, dans la Méditation troisième, où Descartes écrit :

> Je ne dois pas aussi douter qu'il ne soit nécessaire que la réalité soit formellement dans les causes de mes idées, quoique la réalité que je considère dans ces idées soit seulement objective, ni penser qu'il suffit que cette réalité se rencontre objectivement dans leurs causes ; car, tout ainsi que cette manière d'être objectivement appartient aux idées de leur propre nature, de même aussi la manière ou la façon d'être formellement appartient aux causes de ces idées (à tout le moins aux premières et principales) de leur propre nature. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées.[341]

Descartes admet donc l'hypothèse selon laquelle « il puisse arriver qu'une idée donne naissance à une autre idée », bien qu'il exclue cette possibilité pour les « premières et principales ». Mais il est vrai que les idées adventices sont précisément telles parce qu'elles *semblent* toutes provenir de réalités formelles extérieures[342], et que la certitude de pouvoir les connaître est assurée par la lumière naturelle sur la base du critère d'évidence qui repose sur la véracité de notre idée de Dieu en tant qu'infini (Méditation troisième) et de son existence (Méditation cinquième). L'admission d'idées adventices « paradoxales », car autoproduites à partir d'autres

[339] Descartes à Vatier, 22 février 1638, AT I 561, BL, p. 549.

[340] Sur l'évolution du vocabulaire cartésien, de celui de la « perfectio » à celui de la « realitas », dans la période entre le *Discours* et les *Méditations*, voir F. Marrone, « *Réalité ou perfection*. La genesi della nozione di *realitas* nel *corpus* cartesiano e l'evoluzione della dimostrazione *a posteriori* tra il 1637 e il 1641 », *Quaestio*, No. 8, 2008, pp. 279-302, DOI : 10.1484/j.quaestio.1.100386. Nous remercions Francesco Marrone pour cette indication et pour la discussion stimulante autour de la question traitée dans le présent paragraphe.

[341] Méditation troisième, AT IX.1 33, Al. II, pp. 440-441.

[342] « Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucunes de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il *semblait* qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit ; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. », Méditation sixième, AT IX.1 59-60, italique par nous.

idées à l'intérieur du moi, remettrait donc *peut-être* en cause cette garantie de certitude, ainsi que la structure même de la connaissance humaine, si péniblement atteinte par Descartes. Nous avons toutefois souligné que cette crainte n'est pas certaine. En effet, il ne nous semble pas que le fait que l'esprit puisse produire des idées à partir d'autres idées invaliderait la gnoséologie cartésienne exposée dans les *Méditations*. Nous estimons que, si tel était le cas, Descartes n'aurait pas évoqué cette possibilité dans la dernière Méditation, ni comme hypothèse. Or, il le fait pourtant, tout comme il évoque juste avant la possibilité de posséder des facultés encore inconnues[343].

L'acceptation de la possibilité de l'existence des facultés pas encore connues est confirmée dans une lettre à Gibieuf de 1642 : « je ne nie pas […] qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans les corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée [344]». Descartes, véritable scientifique, est fortement animé par l'intention d'assurer la certitude de la lumière naturelle, mais il reconnaît également les limites de nos connaissances actuelles, laissant ainsi la porte ouverte à ce qui pourra être découvert à l'avenir. Laporte commente ainsi ce passage de la lettre à Gibieuf :

> Des propriétés qui sont dans l'âme et dont je n'ai aucunes idées ! La formule est bien de Descartes. Elle a pourtant de quoi troubler les exégètes officiels du Cartésianisme – qui, du reste, n'ont eu garde de la commenter. Car enfin ce dont je n'ai point d'idée échappe à ma pensée, c'est-à-dire à ma conscience. Mais comment admettre de l'inconscient dans une âme dont la nature se définit par la conscience, et qui ne saurait cesser de penser sans cesser d'être ? »[345].

Notre travail essaie justement de jeter de la lumière sur cette question encore ouverte. Cependant, en ce qui concerne la possibilité d'une causalité efficiente entre les seules idées humaines, Laporte semble la nier, car il soutient que la causalité cartésienne suppose toujours le concours de l'œuvre divine[346]. Cependant, d'après les affirmations que nous avons relevées, Descartes admet la possibilité que la réalité objective d'une idée puisse également agir comme cause efficiente d'une autre idée, sans pour autant dépasser le cadre de la lumière naturelle. Cette possibilité impliquerait, de fait, une créativité interne à la *res cogitans*, capable de produire une réalité objective supplémentaire, c'est-à-dire une autre représentation, ayant la même valeur de vérité ou de fausseté qu'une idée adventice dont la cause efficiente est externe. Cela ne détruirait pas, en principe, le critère d'évidence permettant d'établir la certitude de la connaissance des idées adventices, qui représentent à l'esprit les objets du monde extérieur. En effet, l'idée produite par l'esprit à partir d'une autre idée serait, dans une certaine mesure,

---

[343] « il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue) qui en soit la cause, et qui les produise », Méditation sixième, AT IX.1 61.

[344] Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 477, BL, p. 1564.

[345] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p. 192.

[346] « la causalité, chez Descartes, peut se prendre à deux niveaux : celui de la créature et celui du Créateur. Au niveau de la créature, notre activité volontaire ne va, lorsqu'elle est attention, qu'à susciter dans notre être pensant des pensées, c'est-à-dire des modalités nouvelles ; ou, lorsqu'elle est effort musculaire, des modalités nouvelles dans ce tout substantiel qu'est l'âme unie au corps. […] Là non plus, la relation de substance à mode n'est point mal à sa place, puisqu'on n'a point affaire proprement à des « causes » produisant des « effets » différents d'elles-mêmes, mais plutôt à une réalité permanente qui revêt une succession de formes diverses. […] la causalité, physique ou psychique, suppose le concours de l'opération divine. », J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., pp. 99-100.

différente de l'idée adventice d'origine. En tant que telle, elle pourrait même exiger un critère de vérité différent, sans pour autant contredire celui qui est valable pour les idées adventices. Toutefois, cela n'est pas le sujet des *Méditations*, car l'objectif de Descartes dans cette œuvre est de fonder la certitude de la pensée humaine, afin d'assurer la légitimité des connaissances scientifique en dehors des dogmes de la théologie. Il visait également à rendre acceptables les principes de sa physique, notamment la définition de la matière par l'étendue, en obtenant l'autorisation de publier de la part des théologiens de la Sorbonne. Cela ne signifie pas pour autant que la métaphysique cartésienne se limite à ces objectifs. En effet, comme recherche philosophique sur l'existence humaine en tant que pensée, elle nous offre d'autres instruments pour réfléchir sur cette existence. Nous reviendrons donc plus avant sur la possibilité qu'une réalité objective joue le rôle d'une réalité formelle d'une autre réalité objective. Nous aborderons ce sujet dans le paragraphe 8.5.3 de la troisième partie, lorsque de nouvelles acquisitions nous permettront de l'approfondir davantage.

2.4. Un moi en tant que substance

> *Je pense*, *donc je suis* […] je m'en sers pour faire connaître que ce *moi*, qui pense, est *une substance immatérielle*.[347]

La très courte citation en épigraphe exprime deux (au minimum) questions cardinales, à la fois philosophiques au sens large et cartésiennes au sens strict, liées mais aussi distinctes l'une de l'autre :

- ✓ la question de la subjectivité, indiquée par les deux pronoms « je » et « moi », qui déclinent cette subjectivité de différentes manières, ce que le langage exprime sans expliquer. La seule chose qu'il connaît, c'est que l'objectivation habituelle du « moi » est impossible pour le « je », qui est toujours et uniquement le sujet actif de la phrase ;
- ✓ la question de la *res cogitans*, en tant que *substance immatérielle* subjective.

Il est donc difficile de nier que, dans la philosophie cartésienne, il s'agit d'une question de subjectivité. Mais parler de subjectivité équivaut-il à parler de « sujet » ? Certainement pas pour Descartes lui-même, étant donné qu'il n'accepte pas la proposition de Hobbes de définir la *res cogitans* comme « sujet », car il juge le terme trop « concret », trop lié au corps[348].

[347] Descartes à Colvius, 14 novembre 1640, AT III 247, BL, p. 1333.
[348] « ce philosophe, pour signifier la même substance, en emploie d'autres fort concrets et composés, à savoir ceux de sujet, de matière et de corps, afin d'empêcher, autant qu'il peut, qu'on ne puisse séparer la pensée d'avec le corps », Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 135-136.

En effet, il ne va pas de soi que la *res cogitans* soit à l'origine de la notion moderne de sujet, contrairement à la « croyance » contemporaine[349], fondée sur la critique heideggérienne de la « métaphysique de la subjectivité », selon laquelle l'*ego* cartésien en tant que *res cogitans* serait l'un des fondements, sinon « le » fondement, de la notion moderne du sujet[350]. Pareillement, Heidegger a transformé l'*ego cogito* cartésien en l'affirmation titanesque d'un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*[351]. Une expression que Descartes n'a toutefois jamais utilisée et qui est très éloignée du sens même de l'*ego cogito*, comme le remarque Kim Sang Ong-Van-Cung en s'appuyant sur les analyses de Rodis-Lewis :

> Mais pour Descartes il n'est nullement question de verrouiller la science sur l'*ego* conçu comme *Fundamentum absolutum et inconcussum*, car comme l'a rappelé Mme Rodis-Lewis, cette formule latine n'est pas de Descartes, qui dit seulement pratiquer le doute jusqu'à rencontrer « quelque chose de certain » (*aliquid certi*) et, quelques lignes plus loin, former de grandes espérances si la démarche hyperbolique du doute le mène à « une chose qui soit certaine et indubitable » (*quod certum fit et inconcussum*). Il s'agit plutôt de rechercher un premier principe qui ait une dimension ontologique, mais qui soit avant tout un énoncé, ou un jugement, certain : « Remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée [...] je jugeai que

[349] Dans une conférence donnée à l'Université de Paris 1 en 2020, Emmanuel Faye a démontré qu'il s'agit justement d'une « croyance […] le fait couramment reçu de considérer la pensée métaphysique de Descartes comme l'expression paradigmatique de la moderne "philosophie du sujet" ou *Subjektphilosophie.* Une interprétation principalement développée depuis Martin Heidegger, qui fait du *cogito* cartésien "l'acte de naissance du sujet moderne" et qui serait devenue, selon l'expression utilisée par Kim Sang Ong-Van-Cung, dans son introduction à un récent collectif sur *Les Formes historiques du cogito*, *XVIIe-XXe siècles*, Garnier, 2017, p. 11), "en Allemagne puis en France, la lecture standard" », E. Faye, « Du sujet selon Descartes et Heidegger », texte manuscrit de la conférence donnée à l'Université de Paris 1, salle Cavaillès, 24 février 2020. Nous remercions l'Auteur pour nous avoir permis de le consulter.

[350] Comme on lit dans ses Cahiers noir des années 1938-1939 : « Descartes. - Der Angriff auf Descartes, d. h. das seiner metaphysischen Grundstellung *gemäße* Entgegenfragen aus einer grundsätzlichen Überwindung der Metaphysik, kann nur aus dem *Fragen der Seinsfrage* vollzogen werden. Der erste Angriff solcher Art ist versucht in »Sein und Zeit« (1927). Er hat mit der vormaligen und nachmaligen »Kritik« des »Cartesianismus« nichts gemein. […] Wesentlich, und d. h. in die Zukunft zu denken, bleibt hier nur die Einsicht in den Grund, der solche Widerlegungen Descartes zu einer schlechtgespielten Komödie werden läßt: diese Weltanschauungsgesichtspunkte - die Berufung auf »das Leben« und den »anders« bestimmten »Menschen« - sind ja durch und durch Descartes verpflichtet, d. h. sie übernehmen, bis zur völligen Unkenntlichkeit freilich, die von Descartes gegründete Ansetzung des Menschentums als "Subjektum" », M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Gesamtausgabe 95, P. Trawny (éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 2014, pp. 168-169 ; trad. fr. : « *Descartes* - L'attaque contre Descartes, c'est-à-dire le questionnement qui s'oppose à sa position métaphysique fondamentale fondé sur un dépassement radical de la métaphysique, ne peut être accompli qu'à partir du *questionnement propre à la question de l'être*. Une première attaque de ce type est tentée dans *Être et temps* (1927). Elle n'a rien à voir avec la « critique » antérieure et postérieure du « cartésianisme ». […] Ce qui demeure ici essentiel en revanche, et c'est la pensée en vue de l'avenir, c'est de *bien voir* ce sur quoi répondent des telles réfutations des Descartes, qui s'apparentent à une comédie jouée par des mauvaises acteurs : ces points de vue lié à une vision du monde – tels qu'ils consistent à invoquer « la vie » et « l'homme » lui-même – tels qu'ils « autrement » défini – demeure entièrement tributaire de Descartes, c'est-à-dire reprennent, mais complètement à leur insu à vrai dire, la fixation fondée par Descartes de l'humanité comme « subjectum », *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, P. David (éd.), Paris, Gallimard, 2018, pp. 177-178, modifiée dans la première partie, pour la rendre plus conforme à l'original.

[351] M. Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 144.

> je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.[352]

Le vocabulaire que Heidegger attribuait à Descartes lui est en réalité étranger, car ce dernier n'a jamais qualifié d'« absolu » non plus le moi humain, comme le remarque également Emmanuel Faye[353].

Il n'en reste pas moins que l'ambition cartésienne inédite était de proposer une subjectivité qui pense, en tant que fondement *immanent* de la connaissance humaine[354] et « premier principe » de la recherche philosophique[355]. En effet, le *je* et le *moi* ne sont devenus philosophiquement problématiques qu'à partir du moment où Descartes les a indissolublement liés à la pensée purement humaine, en faisant du « je suis », en même temps, le point d'« Archimède » sur lequel la certitude de l'existence en tant que connaissance peut s'appuyer[356]. En reprenant l'héritage de l'humanisme de la Renaissance, mais en rejetant son caractère magique et élitiste, il l'a mené dans la modernité scientifique. Descartes a ainsi proposé la possibilité d'une connaissance *objective*[357], non seulement de la réalité matérielle, mais aussi de l'esprit humain en tant que subjectivité, domaine jusqu'alors réservé exclusivement à la théologie.

Mais, justement, dès le premier instant où Descartes a présenté son « je » entendu comme un « moi qui pense » en tant que « substance immatérielle », le statut d'une telle subjectivité a suscité des réactions et des oppositions. Parmi lesquelles, les Troisièmes objections de Hobbes sont emblématiques. En ce qui concerne notre question, l'Anglais y accuse le Français de confondre la chose pensante en tant que « sujet » avec l'intellection ou l'intellect lui-même. L'accusation était donc de superposer ce que « tous les philosophes distinguent », à savoir, « le sujet de ses facultés et de ses actes, c'est-à-dire de ses propriétés et de ses essences »[358]. Comme nous l'avons déjà mentionné, Descartes rejette le terme de sujet parce qu'il ne convient pas pour qualifier la *res cogitans*, et dans sa réponse articulée, comme nous le verrons, il démontrera

---

[352] K. S. Ong-Van-Cung, « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego ? », dans Id., *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999, pp. 133-165, pp. 139-140.

[353] Voir E. Faye, « La pensée métaphysique de Descartes et son 'interprétation' par Heidegger », dans Y. Zarka et B. Pinchard (éds.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005, pp. 263-301, pp. 291-292.

[354] « le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée », Réponses aux secondes objections, AT IX.1 113.

[355] « et remarquant que cette vérité, *je pense*, *donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais », *Discours*, Quatrième partie, AT VI 32, Al. I, p. 603.

[356] « 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. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable. », Méditation Seconde, AT IX.1 21.

[357] En référence à la critique husserlienne de l'« objectivité » scientifique, l'usage de l'adjectif « objectif » dans ce contexte a intentionnellement un sens positif. La thèse vise en effet à démontrer que, même si Husserl avait raison de critiquer l'application de la méthode des sciences naturelles à la connaissance de l'esprit humain (et plus largement de la subjectivité), nous estimons qu'il n'est pas pour autant nécessaire de renoncer à l'« objectivité » – au sens de valeur universelle – de cette connaissance et de cette recherche.

[358] Troisièmes Objections et Réponses, AT IX.1 134, Al. II, pp. 600-601.

comment sa théorie de l'esprit opère cette distinction. Cependant, celle-ci s'articule de manière différente par rapport à la scolastique, car la doctrine cartésienne est fondée sur la nouvelle conception de la *res cogitans* comme substance, bien que les termes utilisés soient presque entièrement ceux traditionnels. Ce qui ajoutera des difficultés et des incompréhensions supplémentaires.

Dans quelle mesure existe, et de quelle manière s'articule la subjectivité cartésienne, et même s'il existe en elle une différence entre le *je* et le *moi*, est en effet une matière de recherche complexe à interroger, car plusieurs questions se croisent. Il nous semble que, pour essayer de la clarifier, il convient commencer par la notion de substance, par laquelle Descartes caractérise la *res cogitans* dans son inséparabilité et distinction avec son attribut principal : la pensée. Une conception par ailleurs aussitôt abandonnée par l'empirisme anglais, puis par Kant, pour ne plus jamais être reprise.

2.4.1. Inséparabilité et distinction : la *res cogitans* et son attribut principal, le *cogito*

La notion cartésienne de la substance s'est développée à plusieurs reprises et dans différents lieux, accompagnant et étant accompagnée par d'autres innovations dans le domaine métaphysique[359], jusqu'à se définir dans les quatre articles 51 à 54 des *Principes*, que nous observerons de près par la suite.

Par rapport à la métaphysique scolastique, Descartes ne retient que les deux substances, la *res cogitans* et *la res extensa*, au lieu des formes substantielles aristotéliciennes[360]. Chaque substance est caractérisée par son attribut principal, à savoir son essence propre : la pensée pour la première et l'étendue pour la seconde[361]. Tout ce qui existe appartient à l'une de ces deux substances, alors que seul l'être humain est constitué de leur union[362].

---

[359] « La rupture d'avec la doctrine des formes substantielles a accompagné une irruption de l'*ego* au rang de première substance connue, le développement d'une physique fondée en métaphysique qui réduit l'essence des corps à l'extension, le passage à un Dieu cause de soi, la discussion sur l'union de l'âme et du corps dans le vrai homme. », J-M Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance : équivocité ou analogie ? », *Revue Internationale de Philosophie* « DESCARTES (1596 - 1996) New Interpretations / Nouvelles Interprétations », Vol. 50, No. 195 (1), février 1996, pp. 51-72 : p. 51.

[360] *Principes*, I, 48, AT IX.2 45, Al. III, p. 119.

[361] « *Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corp*s. Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui toutes les autres dépendent. À savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle ; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense », *Principes*, I, 53, AT IX.2 48, Al. III, p. 123.

[362] Comme Descartes le précisera à Elisabeth le 21 mai 1643, parmi les premières notions, l'union entre l'âme et le corps est la troisième des trois notions dites « primitives », après la *res cogitans* et la *res extensa* » ; elles « sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances », Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III 665, BL, p. 1748.

Alors que la substance scolastique était dépourvue de toute propriété, la *res cogitans* cartésienne se caractérise par la concrétude que lui confère son attribut principal : le *cogito*[363]. Sergio Landucci souligne que c'est Wolff qui a célébré la nouveauté du concept cartésien de substance, en qualifiant le concept scolastique de « vulgaire », pendant que Locke et Leibniz ont continué à concevoir la substance « vide » au sens scolastique[364].

À la suite de l'articulation entre la *res cogitans* et le *cogito*, Descartes distingue entre :

- le *moi* en tant que chose pensante (*res cogitans*), c'est-à-dire la substance, également désignée par les termes *mens*[365] et âme ;
- la *pensée* (*cogito*), désignée également par les termes « conscience » ou « perception »[366], qui est l'attribut principal de la *res cogitans ;* en tant que tel, c'est la « raison commune » des différentes facultés intellectuelles (*cogitationes*), par lesquelles la pensée se déploie, à savoir « entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc. »[367].
- les *modes* ou *façons* de la pensée, en tant que « plusieurs pensées diverses » qu'on peut avoir[368], à savoir les différents contenus mentaux innés ou accidentels. Descartes utilise souvent le terme « mode » également pour les facultés de l'attribut principal, ce qui peut entraîner une certaine difficulté dans l'interprétation.

Les termes impliqués dans cette structure acquièrent des significations nouvelles par rapport à leur usage scolastique antérieur. Pourtant, Descartes les conserve, estimant qu'il n'est pas judicieux d'inventer des néologismes[369]. Toutefois, l'empreinte des significations antérieures ne facilite pas la compréhension – par les contemporains, mais pas seulement – de cette vision foncièrement inédite de l'esprit humain.

---

[363] Voir S. Landucci, *La mente in Cartesio*, op. cit., chap. IV « Mente e pensiero », pp. 127-129. Landucci remarque également que, grâce à la transparence par laquelle il n'y a « plus rien d'interne et de caché » dans la substance, Descartes parvient à une élimination de « la transcendance, qui engendre inévitablement de l'agnosticisme ».

[364] *Ibid.*, p. 143

[365] La langue française, ne disposant pas du traducteur du terme latin *mens*, ces passages qui suivent sont deux des nombreux dans lesquels le terme *mens* apparaît comme synonyme de la substance *res cogitans* dans la version originale en latin des *Méditations* : « VI. Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur », AT VII/161; «atque substantiam cui insunt, dicimus esse rem cogitantem, sive mentem, sive alio quovis nomine, modo ne ipsam cum substantia corporea confundamus », AT VII/176. Parmi les traductions autorisées par Descartes, *mens* est toujours traduit par « âme » dans les *Principes* traduits par Picot (AT IX.2), et plus fréquemment par « esprit » dans les *Méditations* traduites par Luynes et Clerselier (AT IX.1).

[366] « pensée, ou perception, ou conscience », Troisièmes Objections et Réponses, AT IX.1 137, Al. II, p. 605.

[367] « En après, il y a d'autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, […] ; et […] la pensée, […] est la raison commune en laquelle ils conviennent », *ibid*, Al. II, pp. 605-606.

[368] « Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme les modes ou différentes façons qui se trouvent en la substance ; c'est-à-dire que lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs pensées diverses », *Principes*, I, 64, AT IX.2 54, Al. III, p. 133.

[369] « les noms ont été pour l'ordinaire imposés par des personnes ignorantes, ce qui fait qu'ils ne conviennent pas toujours assez proprement aux choses qu'ils signifient ; néanmoins, depuis qu'ils sont une fois reçus, il ne nous est pas libre de les changer, mais seulement nous pouvons corriger leurs significations quand nous voyons qu'elles ne sont pas bien entendues. », Réponses aux cinquièmes objections, AT IX.1 355-356, Al. II, p. 797.

L'une des questions les plus débattues est la relation entre la substance et son attribut principal : la coïncidence, ou non, entre le moi pensant et sa pensée. Une question qui remonte à la parution des *Méditations*, où l'échange entre Hobbes et Descartes, dans les Troisièmes objections et réponses, est un passage important pour comprendre, notamment, la distinction entre moi comme *res cogitans*, les différentes facultés intellectuelles comme *cogitationes*, et le *cogito* lui-même.

À l'accusation de Hobbes, que nous avons déjà mentionnée, selon laquelle Descartes superposerait le sujet qui pense et l'acte de sa pensée, l'accusé répond tout d'abord que, lorsqu'il avait utilisé les termes « esprit (*mens*), âme, entendement, raison, etc. », il n'entendait pas « les seules facultés, mais les choses douées de la faculté de penser »[370]. Cette précision n'était pas superflue, car, quelques lignes plus loin, Descartes précise qu'il nie certes que l'entendement et la chose qui entend soient une même chose, *dans les cas où* « l'entendement est pris pour une faculté », mais ils coïncident *lorsque* l'entendement « est pris pour la chose même qui entend »[371].

Ce qui semble être un jeu de mots n'en est pas un. Ce que Descartes veut dire, c'est que, généralement, les termes « intellect » et « pensée » ont une double signification par rapport aux distinctions rigoureuses que nous avons énumérées ci-dessus. En tant que facultés, ils se distinguent de la substance, c'est-à-dire de la *res cogitans*. Cependant, soit la pensée, soit ses modes, c'est-à-dire les contenus mentaux déterminés (*res cogitata*[372]), sont souvent utilisés comme synonymes de cette substance agissante. Ces modes d'expression sont tous légitimes, mais cela n'enlève rien à la *distinction de raison* que nous allons observer et qui existe entre l'attribut principal, le *cogito* en tant qu'ensemble des facultés, et la *res cogitans* à laquelle il est inhérent.

Cette conception cartésienne de la substance articulée avec son attribut principal est subtile, difficile à saisir, et si novatrice qu'elle fait encore l'objet de discussions aujourd'hui. Pour ne citer que trois commentateurs contemporains faisant autorité : si Ferdinand Alquié et Jean-Marie Beyssade soulignent l'absence de chevauchement entre la *res cogitans* et le *cogito*, Sergio Landucci défend le contraire[373]. Alquié l'affirme dans une note importante à l'article 63 de sa traduction française des *Principes*[374], tandis que Beyssade écrit dans son *Descartes au fil de l'ordre* :

> […] l'attribut, même principal ou essentiel, reste pour le Descartes de la maturité l'attribut d'une substance. Le corps est une chose étendue, tout comme la *mens*, l'âme ou esprit, est une chose pensante. Or, la chose ou substance, dans l'un et l'autre cas, ne se réduit pas à son attribut

[370] *Ibid.*, AT IX.1 135, Al. II, p. 602.
[371] *Ibid*., Al. II, p. 603, italique par nous.
[372] Selon l'acception que nous avons observée dans le § 2.3.1 consacré à la réalité objective cartésienne.
[373] Voir S. Landucci, *La mente in Cartesio*, op. cit., pp.127-166.
[374] Voir *Principes*, I, 63, AT IX.2 54, Al. III, note 1, p. 133.

> principal ; elle ne s'identifie pas purement et simplement à lui. L'âme n'est pas une pensée ni même la pensée ou sa pensée, elle est *ce qui* pense : moins pensée que pensante. Et la pensée, même en son unité d'attribut principal, comme principe de toutes nos pensées, n'est pas à tous égards la même chose que sa substance. De même pour le corps et son attribut principal, l'étendue. Entre substance et attribut principal il y a une différence, que Descartes à l'article 62 des *Principia* appelle *distinctio rationis*, ce qui est rendu en français par « une distinction qui se fait par la pensée ». À l'article 63, il écrit que pensée et étendue ne diffèrent de la substance (pensante ou étendue, respectivement) que par cette distinction de raison, ce que le français commente en traduisant : « La pensée et l'étendue ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous les considérons quelquefois sans faire réflexion sur la chose même qui pense, ou qui est étendue ».[375]

Ce contraste entre savants n'est pas dépourvu de sens, car Descartes lui-même souligne l'ambiguïté du terme « pensée [376]». Cela tient en grande partie au fait qu'entre les deux substances et leurs attributs principaux, il n'y a pas de distinction réelle, mais seulement une « distinction de raison [377]», comme Beyssade l'a remarqué. En reprenant ces termes scolastiques de l'époque, Descartes entend affirmer qu'il ne s'agit pas d'une différence comparable à celle qui existe entre les deux substances, l'âme et le corps[378] ; ni de la différence qui distingue ces deux substances et les modes accidentels de la pensée et de l'étendue, à savoir les « pensées diverses » qu'une âme peut avoir, ainsi que les manières diverses dont « un même corps avec sa même grandeur peut être étendu »[379].

Néanmoins, la distinction de raison entre la *res cogitans* et le *cogito* a sa signification, bien expliquée par Alquié dans sa note à l'article 63 des *Principes*[380], car elle repose sur un fondement réel. Dans sa lettre à Hyperaspistes de 1645 ou 1646, Descartes affirme en effet que la distinction de raison est également réelle, lorsqu'elle est opposée à la distinction scolastique ultérieure entre « raison raisonnée » et « raison raisonnante », à laquelle il ne reconnaît en revanche aucune validité, puisqu'« *il n'y a pas de distinction qui n'ait pas de fondement dans*

---

[375] J-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, op. cit., p. 90.

[376] « J'ai tâché d'ôter l'ambiguïté qui est en ce mot dé *pensée* dans l'article 63 et 64 de la première partie des *Principes* », Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V 221, Al. III, p. 862.

[377] Voir *Principes*, I, 62 et 63, AT IX.1 53, Al. III, pp. 131-133.

[378] « je conçois pleinement ce que c'est que le corps (c'est-à-dire je conçois le corps comme une chose complète), […] ; et je conçois aussi que l'esprit est une chose complète, qui doute, qui entend, qui veut, etc., encore que je n'accorde point qu'il y ait en lui aucune des choses qui sont contenues en l'idée du corps ; ce qui ne se pourrait aucunement faire, s'il n'y avait une distinction réelle entre le corps et l'esprit. », Réponses aux premières objections, AT IX.1 95, Al. II, p. 540.

[379] Voir *Principes*, I, 64, AT IX.1 53, Al. III, p. 133-134.

[380] « La distinction de la substance et de son attribut essentiel est donc une distinction de raison : cela veut dire qu'elle n'est ni une distinction réelle, une distinction entre deux substances (il est clair, par exemple, que, dans un corps étendu, le corps et l'étendue ne constituent pas deux substances), ni une distinction modale (v. article suivant [le 64]). Mais cela ne veut pas dire qu'elle soit sans objet. Contrairement à certains commentateurs, nous ne croyons pas qu'en ramenant la distinction de la substance et de son attribut essentiel à une distinction de raison, Descartes veuille assimiler totalement étendue et chose étendue, pensée et chose pensante. Sur ces points, les réponses à Hobbes sont décisives : la substance demeure le sujet de l'attribut ; celui-ci constitue sa nature, son essence, non son être. Sans cela, du reste, le doute de la Méditation première, portant sur l'existence des corps, puis l'affirmation de cette existence dans la Méditation sixième n'auraient aucun sens. La substance, c'est la chose. En cet article, Descartes remarque qu'il est plus aisé de la concevoir (*facilius intelligimus*) en la qualifiant (comme pensante ou étendue) que sans la qualifier, et en la considérant toute seule. », Voir *Ibid.*, 63, AT IX.2 54, Al. III, note 1, p. 133.

les choses (car nous ne pouvons rien penser sans fondement) »[381]. La distinction de raison entre la *res cogitans* et le *cogito* reflète donc une réalité : d'une part, la substance et son attribut principal sont inextricablement liés, car il n'y a pas d'âme sans pensée, pas plus qu'il n'y a de pensée sans âme *;* d'autre part, ils ne coïncident pas, ils ne sont pas la même « chose ».

Sergio Landucci met en évidence la nouveauté de l'attribut principal, ce qui lui permet de bien saisir le caractère concret de la substance pensante cartésienne, comme nous l'avons rappelé plus haut. Mais cette même attitude l'amène également à effacer la distinction « de raison » entre les deux. À l'appui de sa thèse, il écrit :

> Descartes prétendra avoir identifié l'essence des esprits et des corps respectivement dans la pensée et l'étendue ; mais – il dira – je n'ai pas du tout soutenu que la pensée et l'étendue « étaient en [leurs] substances comme en des sujets [*subjecta*] différents d'eux ». Les termes ne sont donc pas trois : substance, attributs et modes ; mais seulement deux : la substance, ou essence, ou attribut principal, et les modes.[382]

Cependant, si l'on lit l'intégralité du passage des *Notae in programma* (1647) d'où le philosophe italien a extrait la phrase cartésienne, on n'obtient pas la confirmation de ce qu'il avance. Avant tout, il faut remarquer que, dans ce passage, il s'agit pour Descartes de refuser la thèse de Regius de l'âme comme mode du corps. Secondairement, comme le montrent Giulia Belgioioso et Jean-Robert Armogathe par ce que Descartes écrit à Elisabeth le 31 janvier 1648, il considérait les *Notae in programma* comme « un livret de peu d'importance », qu'il « ne l'enferme pas en même paquet parce qu'il ne vaut pas le port »[383].

Compte tenu de ces prémisses, on peut mieux comprendre le sens de l'affirmation de Descartes citée par Landucci. Avant tout, Descartes revendique dans ce passage la primauté de la notion d'attribut principal[384], et s'il y souligne que les attributs principaux ne sont pas « différents » de leurs substances, ce n'est que pour rappeler qu'ils sont leurs essences immuables, et donc ils ne peuvent pas être considérés comme des modes accidentels, susceptibles d'être présents ou absents, ou qui peuvent varier[385]. Et cela, notamment en tant que réponse à la position de

---

[381] Descartes à X*** (Hyperaspistes), 1645 ou 1646, AT V 53, BL, p. 2133 ; trad. de l'italien par nous, sur la base de la trad. it. dans BL, p. 2133. Voici comment Beyssade commente ce passage cartésien : « Descartes lui applique expressément l'adjectif *realis* (AT IV 350, 1.17). Par opposition à une distinction de raison raisonn*ante*, que l'esprit fabriquerait de toutes pièces par son activité propre sans que rien le justifie dans la chose, distinction que Descartes rejette comme une vaine chimère, cette plus petite des trois distinctions réelles est une distinction de raison raisonn*ée* : l'esprit ne la forge pas à force de raisonner, mais il constate qu'elle émerge au terme de son raisonnement. », J-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, op.cit., p. 91.

[382] S. Landucci, *La mente in Cartesio*, op. cit., p. 128, trad. de l'italien par nous.

[383] Voir G. Belgioioso et J-R. Armogathe, « Nota introduttiva » à *Note contro un certo programma*, dans BO, p. 2241-2247 : p. 2244, trad. de l'italien par nous.

[384] « je suis le premier qui aie considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle », *Notae in programma*, Al. III, p. 796, AT VIII.2 348 (en latin), trad. fr. par D. Moreau, « Traduction inédite du texte latin des *Notae in programma quoddam* (1647) de René Descartes », op. cit., p. 198.

[385] « Et il faut bien prendre garde que par ce mot d'attribut, que je donne à la pensée et à l'étendue, nous n'entendions ici rien autre chose que ce que les philosophes appellent communément un mode, ou une façon ; car il est bien vrai qu'à parler généralement nous pouvons donner le nom d'attribut à tous ceux qui a été attribué à

Regius. En même temps, Descartes y réitérait la conception des attributs principaux comme constituant « l'essence et la nature » des deux *res*, sans les superposer[386]. Il ne nous semble donc pas que ce passage puisse être considéré comme une preuve irréfutable de l'équivalence entre la substance et son attribut principal, capable, d'ailleurs, d'invalider les nombreux passages dans lesquels Descartes affirme le contraire.

Nous reconnaissons que les termes cartésiens sont souvent équivoques et que la question est très difficile à comprendre. Cependant, Landucci semble ignorer la nouveauté de l'attribut principal cartésien, alors que Descartes lui-même la revendique. Selon le philosophe italien, puisque la pensée n'est pas un mode accidentel, elle ne diffère en rien de la substance. Cependant, son interprétation ne tient pas compte de l'insistance de Descartes, qui maintient fermement la distinction entre les deux. Et en effet, bien que « cette conception de la substance comme telle ne va pas sans difficulté (*nonnula… est difficultas*), Descartes ne la déclare pas impossible, ni, surtout, sans signification [387]».

Pour aborder cette « difficulté » de notre côté, nous avons jugé opportun de prendre les indications de Descartes au pied de la lettre, car notre fréquentation de ses écrits nous a amené à en saisir la grande cohérence interne, même lorsque la pensée du philosophe s'exprime sous des formes qui peuvent paraître ambiguës. Au fil du temps, nous nous sommes convaincus que cette ambiguïté apparente est inévitable face à l'élaboration d'une pensée totalement nouvelle pour son époque. Notamment parce que le processus linguistique par lequel des mots existants acquièrent de nouvelles significations prend bien plus de temps que l'« explosion » créative de l'auteur, pour ainsi dire.

Comme nous allons le voir dans la deuxième partie, la distinction entre la chose pensante et la pensée en tant que son attribut principal va très rapidement se perdre, de même que la conception en acte de la pensée. Cependant, nous estimons cette distinction essentielle pour comprendre la théorie cartésienne de l'esprit dans son ampleur encore inexplorée. Dans le prochain paragraphe, nous abordons l'un de ses aspects.

---

quelque chose par la nature, et en ce sens le nom d'attribut peut convenir également au mode, qui peut être changé, et à l'essence même, qui est tout à fait immuable ; mais ce n'est pas ainsi universellement que je l'ai pris, quand j'ai considéré la pensée et l'étendue comme les principaux attributs des substances où elles résident, mais au sens qu'on le prend d'ordinaire, quand par ce mot d'attribut on entend une chose qui est immuable, et inséparable de l'essence de son sujet ; comme celle qui la constitue, et qui pour cela même est opposé au mode. », *ibid*.

[386] « Ainsi enfin la pensée peut recevoir plusieurs divers modes ; car assurer est une autre façon de penser que nier, aimer en est une autre que désirer, et ainsi des autres. Mais la pensée même, en tant qu'elle est le principe interne d'où procèdent tous ces modes, et dans lequel ils sont comme dans leur sujet, n'est pas conçue comme un mode, mais comme un attribut qui constitue la nature de quelque substance. », *ibid*.

[387] F. Alquié, note 1 aux *Principes*, I, 63, AT IX.2 54, Al. III, p. 133.

2.4.2. Mouvement et devenir dans la correspondance avec Arnauld en 1648

La correspondance avec Arnauld de 1648 présente un intérêt particulier pour notre interprétation de la relation entre la substance cartésienne et son attribut principal. Nous proposons donc d'examiner en détail les différentes questions posées par Arnauld (A*x*) et les réponses de Descartes (D*x*) correspondantes.

A1) Au point 3 de la lettre du 25 juillet, Arnauld exprime ses doutes sur la pensée en tant qu'essence de la *res cogitans*, en débutant ainsi :

> J'approuve fort ce que vous dites, que l'esprit [*mens*] pense toujours. Et par là le doute que je vous avais proposé touchant la durée de l'esprit, est tout à fait ôté. Il me reste néanmoins encore quelque difficulté touchant cela. 1. Comment se peut-il faire que la pensée constitue l'essence de l'esprit, puisque l'esprit est une substance, et que la pensée semble n'en être qu'en mode. 2. Puisque nos pensées sont souvent différentes les unes des autres, il semblerait que l'essence de notre esprit dût aussi souvent être différente.[388]

Arnauld accepte donc que la *mens* pense en acte, mais, compte tenu du nombre indéfinissable de ses actes particuliers en constante évolution, il ne comprend pas comment la pensée peut constituer l'essence de l'esprit. En effet, si tel était le cas, il s'agirait d'une essence qui changerait elle aussi en permanence.

D1) Descartes lui répond le 29 juillet, en lui rappelant tout d'abord l'ambiguïté du terme « pensée », décrite dans les articles 63 et 64 de la première partie des *Principes* :

> J'ai tâché d'ôter l'ambiguïté qui est en ce mot de *pensée* dans les articles 63 et 64 de la première partie des *Principes* ; car comme l'extension qui constitue la nature du corps [*naturam corporis*], diffère beaucoup de diverses figures aux manières d'extension qu'elle prend ; ainsi la pensée, ou la nature qui pense [*natura cogitans*], dans laquelle je crois que consiste l'essence de l'esprit humain, est bien différente d'un tel ou tel acte de penser en particulier.[389]

Dans l'article 63, il affirme que la pensée est l'attribut principal de la *res cogitans*, c'est-à-dire sa « nature », et qu'il existe une distinction de raison entre les deux[390] ; tandis que dans l'article 64 il présente l'autre acception de cet attribut principal, à savoir en tant que les « modes ou

---

[388] Arnauld à Descartes, 25 juillet 1648, AT V 213 (latin), *Correspondance*, 2, p. 810.

[389] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1948, AT V 221 (latin), *Correspondance*, 2, p. 814 modifié : « les articles 63 et 64 » au lieu de « l'article 63 et 64 ».

[390] « Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle, et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue ; c'est-à-dire comme l'âme et le corps ; car nous les connaissons en cette sorte très clairement et très distinctement. Il est même plus aisé de connaître une substance qui pense ou une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue ; parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue : car elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue. » *Principes*, I, 63, AT IX.2 53-54, Al. III, p. 132-133. Alquié déplore que, dans la traduction de l'article 63, Picot utilise une longue paraphrase « obscure » pour décrire la distinction de raison, alors que la version latine originale, qui se contentait de la nommer, était bien plus claire, voir Al. III, p. 133, note 1.

différentes façons » de la *res cogitans*, « lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs pensées diverses »[391].

Il faut lire les articles cités par Descartes à la lumière des sens spécifiques des termes employés dans les *Principes*, tels qu'énoncés dans l'article 56 précédent, où les *modes* (ou *façons*) de la substance produisent des *dispositions* ou *changements* en elle, jusqu'à être définis comme *qualités* au moment où ils arrivent à en modifier la dénomination[392]. Par cette première partie de l'échange, on peut donc remarquer que Descartes conçoit une différence importante au sein de l'attribut principal par rapport à la substance : il est immuable en tant que son essence, c'est-à-dire comme l'ensemble des facultés qui caractérisent l'activité de la *res cogitans* ; mais, considéré du point de vue de ses modes, c'est-à-dire des millions de pensées produites au cours de l'expérience, il change continuellement et affecte la *res cogitans* même en la modifiant, ou en la qualifiant, bien qu'elle reste la même[393]. Cette différence interne à l'attribut principal est même confirmée dans le passage des *Notae in programma* que nous avons déjà mentionné à propos de Landucci, et qui a été publié trois ans après les *Principes* : dans ce passage, Descartes distinguait le mode de la pensée, « qui peut être changé », de « l'essence même, complètement immuable »[394]. Cependant, la mutation de la substance au cours de l'existence se produit selon un sens particulier et spécifique : les actes de la pensée lui confèrent une variabilité qui est essentiellement de la nature du mouvement. Pour le comprendre, nous devons poursuivre notre analyse de l'échange avec Arnauld.

A2) Arnauld poursuit ses questions :

> 3. Puisqu'on ne saurait nier que je ne sois moi-même l'auteur de la pensée que j'ai maintenant, s'il est vrai que l'essence de l'esprit consiste dans la pensée, il semble que je puisse en quelque façon

[391] « Nous pouvons considérer aussi la pensée et l'étendue comme les modes ou différentes façons qui se trouvent en la substance ; c'est-à-dire que lorsque nous considérons qu'une même âme peut avoir plusieurs pensées diverses et qu'un même corps avec sa même grandeur peut être étendu en plusieurs façons, tantôt plus en longueur et moins en largeur ou en profondeur, et quelquefois au contraire plus en largeur et moins en longueur ; et que nous ne distinguons la pensée et l'étendue de ce qui pense et de ce qui est étendu que comme les dépendances d'une chose, de la chose même dont elles dépendent ; nous les connaissons aussi clairement et aussi distinctement que leurs substances, pourvu que nous ne pensions point qu'elles subsistent d'elles-mêmes, mais qu'elles sont seulement les façons ou dépendances de quelques substances. Parce que, quand nous les considérons comme les propriétés des substances dont elles dépendent, nous les distinguons aisément de ces substances, et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement ; », *Principes*, I, 64, AT IX.2 54, Al. III, p. 133-134.

[392] « Lorsque je dis ici façon ou mode, je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs attribut ou qualité. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée, je me sers particulièrement du nom de mode ou façon ; et lorsque, de cette disposition ou changement, elle peut être appelée telle, je nomme qualité les diverses façons qui font qu'elle est ainsi nommée ; enfin, lorsque je pense plus généralement que ces modes ou qualités sont en la substance, sans les considérer autrement que comme les dépendances de cette substance, je les nomme attributs. Et, parce que je ne dois concevoir en Dieu aucune variété ni changement, je ne dis pas qu'il y ait en lui des modes ou des qualités, mais plutôt des attributs ; et même dans les choses créées, ce qui se trouve en elles toujours de même sorte, comme l'existence et la durée en la chose qui existe et qui dure, je le nomme attribut, et non pas mode ou qualité. », *Principes*, I, 56, AT IX.2 49, Al. III, p. 125.

[393] « une même âme peut avoir plusieurs pensées », et cela par analogie avec la *res extensa*, dont « un même corps avec sa même grandeur peut être étendu en plusieurs façons », *Principes*, I, 64, AT IX.2 54, Al. III, p. 133.

[394] Voir *Notae in programma*, AT VIII.2 348, trad. fr. par D. Moreau, « Traduction inédite du texte latin des *Notae in programma quoddam* (1647) de René Descartes », op. cit., p. 198.

> être considéré comme l'auteur de son essence, et partant que je puisse aussi me conserver moi-même. […] il est très difficile de comprendre comment la pensée en général peut être séparée de telle ou telle pensée en particulier, si ce n'est que cette abstraction s'efface par les moyens de l'entendement. C'est pourquoi si l'esprit est lui-même la cause de ce qu'il a telles ou telles pensées, il semble aussi pouvoir lui-même être la cause de ce qu'il pense simplement, et par conséquente de ce qu'il est.[395]

Autrement dit, Arnauld observe que si l'on part du principe que le moi (*res cogitans*/âme) est l'auteur de la pensée immanente, alors on devrait en déduire que le même moi est également l'auteur de cette essence, et qu'il se maintient donc en acte par lui-même. Ce qui impliquerait implicitement l'extension à la *res cogitans* de la « thèse impensable [396]» de Dieu comme *causa sui*, que Descartes avait soutenue dans les réponses aux premières objections de Caterus[397].

D2) Descartes rejette l'hypothèse provocatrice d'Arnauld, en arguant que :

> L'esprit peut bien lui-même être la cause de ce qu'il exerce tels ou tels actes de penser, mais non pas de ce qu'il est une chose qui pense. Tout de même qu'il dépend de la flamme comme d'une cause efficiente, de ce qu'elle s'étende d'un côté ou de d'un autre, mais non pas de ce qu'elle est une chose étendue.[398]

Bien que l'esprit soit l'auteur de ses propres pensées, cela ne signifie pas pour autant qu'il soit l'auteur de lui-même. Grâce à l'exemple génial de la flamme, Descartes se dégage de l'embarras de l'hypothèse d'Arnauld et peut réaffirmer que la substance est la « cause efficiente » des nombreuses pensées singulières, sans remettre en question Dieu qui l'a créée et la maintient en existence, à l'instar de la combustion et de la flamme.

Mais, plus important encore, la comparaison entre la pensée et la flamme, qui n'a pas de consistance matérielle et est en constante évolution, met en lumière une caractéristique tout à fait particulière de la *res cogitans* : son mode d'être en tant que pur mouvement immatériel. En effet, étant donné que la flamme est, pour Descartes, essentiellement mouvement[399], il nous

---

[395] Arnauld à Descartes, 25 juillet 1648, op.cit., pp. 810-811.

[396] J-L. Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1966, p. 145.

[397] Suggérée dans la Méditation troisième (« Or, si j'étais indépendant de tout autre, et que je fusse moi-même l'auteur de mon être, certes je ne douterais d'aucune chose, je ne concevrais plus de désirs, et enfin il ne me manquerait aucune perfection ; car je me serais donné moi-même toutes celles dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi je serais Dieu. », AT IX.1 38), la thèse selon laquelle Dieu est cause de lui-même sera affirmée dans les Réponses aux premières objections : « Mais certes j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la cause de soi-même ; et je conçois que Dieu est tel. », AT IX.1 86.

[398] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1948, op. cit., pp. 814-815,

[399] « dans la même flamme, il peut y avoir des parties qui aillent en haut, et d'autres en bas, tout droit, et en rond, et de tous côtes, sans que cela change rien de sa nature. […] Mais après avoir reconnu que les parties de la flamme se remuent en cette sorte, et qu'il suffit de concevoir ses mouvements, pour comprendre comment elle a la puissance de consumer le bois, et de brûler ; examinons, je vous prie, si le même ne suffirait point aussi, pour nous faire comprendre comment elle nous échauffe, et comment elle nous éclaire. Car si cela se trouve, il ne sera pas nécessaire qu'il y ait en elle aucune autre qualité, et nous pourrons dire que c'est ce mouvement seul qui, selon les différents effets qu'il produit, s'appelle tantôt chaleur, et tantôt lumière. », *Le Monde*, II, AT XI.9 9, Al. I, pp. 322-323.

semble donc logique de supposer que, par cet exemple, il ait voulu signifier que l'esprit pensant est également en mouvement constant, selon les caractéristiques de son attribut principal.
Cette analogie nous semble également utile pour comprendre la raison spécifique pour laquelle Descartes affirme que l'âme, qui pense en acte, cesserait d'exister si elle cessait de penser[400]. En effet, la pensée étant un mouvement, elle disparaîtrait si elle s'arrêtait, de même que la *res cogitans*, c'est-à-dire la substance dont elle constitue l'essence. Cela se produirait parce que la substance cartésienne n'est pas vide, comme c'est le cas dans la scolastique, et elle ne peut donc pas exister sans son attribut principal.

A3) Arnauld conclut de cette manière les observations recueillies au point 3 de sa lettre :

> De plus, une chose singulière, et dont l'essence est déterminée, doit être singulière et déterminé, et partant si l'essence de l'esprit était la pensée, ce ne pourrait être la pensée en général, mais bien telle ou telle pensée en particulier, qui devrait constituer son essence, ce qui toutefois ne se peut dire.[401]

D3) Descartes conclut également ainsi ses réponses au point 3, en se basant sur ses précédentes affirmations :

> Par la pensée donc, je n'entends quelque chose d'universel qui comprend toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures.[402]

L'interprétation de cette conclusion cartésienne s'avère particulièrement ardue, car le sens précis de l'expression « nature particulière » n'est pas clair, pas plus que les « modes » qu'elle « reçoit en soi » : s'agit-il d'actes ou de facultés ? Pour essayer de comprendre cette question, nous faisons référence au sens qu'il donne à la même expression dans la Méditation sixième :

> Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données.[403]

En interprétant, sur cette base, le sens de l'adjectif « particulière » dans la réponse à Arnauld comme « spécifiquement humain », sa signification redevient cohérente avec celle de « natura cogitans » indiquée au début des réponses. La « nature particulière » en question dans la réponse en D3 serait donc l'attribut principal dans le sens de la raison commune des différentes facultés intellectuelles, entendues cette fois comme ses modes.
Cette *natura cogitans* particulière, en tant qu'essence, est immuable. Alors que les actes de pensée singuliers, comme nous l'avons vu, changent continuellement en affectant la substance,

[400] « 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 qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir qu'elle fut sans pensée », Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1641, AT III 478, Al. II, p. 909.
[401] Arnauld à Descartes, 25 juillet 1648, op.cit., p. 811.
[402] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1948, op.cit., p. 815.
[403] Méditation sixième, AT IX.1 64, Al. II, p. 491-492.

qui en est à son tour la cause efficiente. La *res cogitans*, restant la même au sens de permaner, semble ainsi se modifier toutefois par elle-même dans le sens de « bouger », c'est-à-dire de manière modale. Tout en gardant à l'esprit le caractère provisoire de nos réflexions, sur lesquelles nous reviendrons dans la troisième partie, essayons maintenant d'approfondir ce domaine difficile à l'aide des réflexions de Cassirer.

En étudiant la nouvelle acception cartésienne du concept de mesure et la loi générative des courbes qui en découle[404], le philosophe allemand naturalisé suédois a soutenu que, en recourant au mouvement pour la génération et la détermination des courbes, Descartes, pour qui « le mouvement appartient à la mathématique *pure* et en constitue l'objet le plus important [405]», a soustrait l'élément sensible et empirique au concept de mouvement. Ce concept cartésien a dominé les mathématiques à venir. Ce qui nous intéresse notamment, c'est que Cassirer y voit le « motif *logique* originaire », à savoir, que « l'idée du devenir se présente pour la première fois pour revendiquer son droit de principe rationnel fondamental », ce qui le prive de l'apparence contradictoire par rapport à l'être, caractéristique de l'idéalisme platonicien[406]. Ainsi, « en fondant la géométrie sur le concept de *changement »*, Descartes rend implicite ce qui sera ensuite développé par Leibniz concernant le problème des tangentes, selon lequel chaque point de la tangente « n'est pas saisi en soi, mais comme membre d'un processus continu de la pensée »[407]. De cette manière, « une nouvelle vision de la connaissance se prépare [408]».
L'analyse de Cassirer éclaire le sens du mouvement de l'esprit tel que l'explique Descartes en le comparant à la flamme. Ce mouvement, que la *res cogitans* se donne à elle-même en tant que cause efficiente, permet de concevoir la substance cartésienne comme dotée d'une *dynamis* inédite, qui ne peut être comprise que comme un *devenir*, c'est-à-dire comme un mouvement dans le temps et non dans l'espace, contrairement aux changements des figures visibles de la *res extensa*.
Ces réflexions nous permettent d'interpréter provisoirement la réponse de Descartes à la question fondamentale que lui a posée Arnauld. Sur la base de sa conception de la substance et de sa relation avec son attribut principal, la réponse cartésienne est la suivante : au cours de

[404] Cassirer explique comment le concept de mesure « dans sa double nature logique caractéristique, selon laquelle il est en relation à la fois avec la pensée pure et avec le sensible », s'approfondit chez Descartes. Chez ce dernier, la mesure « ne signifie plus simplement le moyen de calculer des formes spatiales données, mais devient un principe de leur formation même. Ainsi, on ne part plus désormais de la figure sensible formée par la courbe. Au contraire, la courbe est générée par des mouvements [...]. La mesure est donc l'instrument de la pensée pour fixer la courbe dans sa loi générative », E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, op.cit., p. 9. L'auteur cite à ce propos le deuxième livre de *La Géométrie*.
[405] *Ibid.*, p. 10. À l'appui de cette affirmation, Cassirer cite la lettre de Descartes à Ciermas, datée du 9 janvier 1638 selon Cousin (*Œuvres complètes*, vol. VII, p. 191), tandis que sa date serait le 23 mars 1638 selon Bompiani (BL, p. 605).
[406] Voir E. Cassirer, *Cartesio e Leibniz*, op.cit., p.10.
[407] *Ibid.*, p. 11.
[408] *Ibid.*, p. 12.

l'existence, ce n'est pas l'essence qui change, mais la substance elle-même, c'est-à-dire cette *res cogitans* déterminée, ou âme, que chaque être humain est. En d'autres termes, c'est l'esprit qui devient, en tant qu'expression de la subjectivité individuelle.

2.4.3. La question de *ce* moi, pas *le* moi

Dans la Méditation seconde, immédiatement après avoir affirmé l'existence de son moi, Descartes commence à l'explorer en le désignant d'une manière particulière, que nous avons déjà mise en évidence plus haut : « Nondum vero satis intelligo, *quisnam sim ego ille*, qui jam necessario sum » [AT VII 25]. Il s'agit d'une expression qui n'est pas précisément rendue dans la traduction de l'AT IX.1 : « Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis [409]». Vincent Carraud le remarque dans *L'invention du moi*, où il analyse étymologiquement cette expression cartésienne complexe, jusqu'à proposer une autre traduction du passage : « je ne comprends pas suffisamment qui je suis, moi, ce moi qui est désormais nécessairement », à savoir « ce moi qui existe »[410].

Cette quête de Carraud part du constat que Descartes n'utilise pas le pronom « moi » en tant que substantif : pour « Descartes, qui pensait même que le *cogito* "aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit" –, "le moi" n'a pas toujours existé [411]». En effet, dans les *Méditations*, Descartes ne parle que de *ce* moi [*ego ille*], et jamais *du* moi[412]. Carraud interprète cette expression comme la

> quasi-substantivation d'un *ego* désigné dans sa pureté résiduelle (sans corps, sans lieu, qui me trompe ou suis trompé, etc.), c'est-à-dire considéré en tant que purement existant : ce moi qui existe (et dont je ne sais que cela, qu'il existe).[413]

C'est sur cette base qu'il construit la thèse selon laquelle Pascal est le premier à avoir utilisé le mot « moi » en tant que substantif, inaugurant ainsi l'usage moderne du terme[414]. Cependant, la substantialisation pascalienne du pronom produira un paradoxe : son auteur aboutira en effet au

[409] Méditation seconde, AT IX.1 19, Al. II, p. 416.
[410] V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, p. 58.
[411] *Ibid.*, p. 11.
[412] Nos vérifications se limitent aux *Méditations*, mais nous ne doutons pas que l'observation de Carraud soit correcte.
[413] V. Carraud, *L'invention du moi*, op.cit., p. 58.
[414] « j'ai essayé de retracer l'histoire dans *L'invention du moi*: « le moi », expression par laquelle, en 1655, Pascal fait pour la première fois au pronom un substantif, et qui, à partir de la publication de la Logique de Port- Royal en 1662 et des Pensées en 1670, prolifère chez tous les auteurs de la fin du XVIIe siècle », V. Carraud, « La conscience inutile. *Cogitatio* et *conscientia* chez Descartes », op. cit., p. 36.

résultat inverse, c'est-à-dire à retirer au moi la substantialité que Descartes lui reconnaissait ; une substantialité dont le moi moderne est donc dépourvu[415].

En réalité, selon Carraud, même l'*ego* cartésien ne la possédait pas non plus, du moins jusqu'à la Méditation troisième[416], lorsque Descartes utilise explicitement le terme substance en se référant au moi[417]. Cette interprétation sert l'objectif global de l'essai de Carraud qui peut être lu comme une tentative de démontrer que l'*ego* cartésien s'orienterait initialement vers le *Dasein*, grâce à une première intuition de la question heideggérienne du *quis* ; cependant, Descartes aurait échoué à cette quête en identifiant le *quis* à la *mens* en tant qu'être-sous-la-main[418].

Si nous apprécions la perspicacité étymologique de cette analyse, il nous semble toutefois inexact de soutenir que *ce* moi de la Méditation seconde n'est pas une substance pour Descartes. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, quelques lignes seulement après avoir affirmé son existence (« je suis, j'existe »), Descartes cherche à comprendre ce qui est ce moi, qu'il est désormais *nécessairement*. Il se répond alors qu'il est une « chose pensante », c'est-à-dire une *res cogitans*. Autrement dit, comme il l'a toujours affirmé, une substance immatérielle dotée de sa propre réalité. On ne comprend donc pas pourquoi cette *res* ne serait pas encore une substance dans la Méditation seconde. Au contraire, le moi de Descartes est déjà, à partir de là, une substance dotée de son attribut principal. À savoir, une *res* « *cogitans ».*

Cependant, comme l'a déjà fait remarquer Beyssade, il s'agit d'une condition instantanée dont il est nécessaire de comprendre le sens. En outre, la question soulevée par Carraud concernant le choix de Descartes d'utiliser l'expression particulière *ego ille* reste en suspens. Nous l'aborderons plus en détail au début de la prochaine partie, mais nous pouvons d'ores et déjà observer que cette manière cartésienne d'indiquer le moi en tant que *ce moi*, met l'accent sur sa

---

[415] « Ce que j'appelle l'*invention* du moi procède donc d'un paradoxe : avec cette substantivation, Pascal a objectivé l'*ego* en un moi, mais il n'en a fixé lexicalement la substantivation qu'afin d'en disqualifier la substantialité. L'*ego* n'est devenu un objet – le moi – que pour perdre la substantialité que la *philosophia prima* lui avait conférée. Tel est l'acte de naissance, éminemment paradoxal, du *moi*. », V. Carraud, *L'invention du moi*, op. cit., p. 41.

[416] « Avec l'*ego ille* de la *Meditatio* II, Descartes se donne les moyens de séjourner dans l'élucidation de l'*ego* sans admettre aucune présupposition métaphysique, en l'occurrence substantialiste : l'*ego* ne peut plus seulement sans corps, sans monde, sans lieu ; il n'est plus seulement le moi de personne en particulier, sans histoire ni opinions ; il est aussi – au moins provisoirement – sans substance. Et cette recherche de l'identité de l'*ego ille* durera un certain temps, au moins une *Méditation*. », *ibid*., pp. 61-62.

[417] « je suis une substance, quoique je conçoive bien que je suis une chose qui pense et non étendue », Méditation troisième, AT IX.1 35.

[418] Carraud soutient que l'introduction de la substance dans la Troisième Méditation a empêché l'ego de la Seconde de se comprendre comme un *Dasein* en tant qu'être-au-monde : « Si la *Werfrage* interroge bien initialement l'ego de la Méditation II, la *Werheit* y cesse d'en gouverner l'analyse, empêchant ainsi l'ego de se comprendre comme constitué par l'être-au-monde et figeant là, dans son ambivalence ontico-ontologique, sa progression vers l'analytique existentiale », V. Carraud, *L'Invention du moi*, op. cit., p. 271. Pour un compte-rendu approfondi et une analyse critique de cet essai, voir T. Gress, « Vincent Carraud : L'invention du moi », dans *Actu philosophia*, 19 septembre 2010, disponible en ligne : https://www.actu-philosophia.com/Vincent-Carraud-L-invention-du-moi/

détermination. En effet, ce n'est pas *un* moi général et indéterminé que Descartes interroge, mais précisément le sien, existant. Cette hypothèse nous semble corroborée justement par l'utilisation du *quis*, également soulignée par Carraud.

Cependant, nous ne lisons pas ce *quis* dans un sens identitaire, c'est-à-dire heideggérien. Cela irait en effet à l'encontre de toute l'approche cartésienne, nettement universaliste. La détermination que Descartes exprime par l'expression « *ego* ille » est plutôt concrètement individuelle. Comme si la question de l'instance « moi » ne pouvait pas être abordée de manière générale ou abstraite, ce qui est possible lorsqu'on interroge la *res cogitans*. Une *res cogitans* qui, cependant, est en même temps *ce* moi.

2.4.4. Le rapport entre la substance et l'existence : une question controversée

Descartes a bien lié le moi à l'existence dans les *Méditations*, à partir de sa première affirmation célèbre dans la seconde : « *je suis*, *j'existe* », en précisant peu après de quelle manière il existe : « je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense »[419]. Il estime donc qu'être un moi signifie exister, à la manière de la *res cogitans*. C'est-à-dire *exister en tant que substance*, comme il le dit et le répète dans la Méditation troisième :

> « je suis une substance »[420]
> « que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance »[421].

Pour notre part, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, nous dirions plus précisément que c'est un moi déterminé qui existe en tant que substance pensante déterminée, c'est-à-dire immatérielle. Laporte soutient une interprétation similaire, car il souligne que, pour Descartes, le caractère distinctif de la substance est l'existence. Pour étayer son propos, il cite plusieurs passages cartésiens, notamment les Réponses aux sixièmes objections[422], et l'équivalence de « subsister/exister » et de « substance » dans les *Notae in programma*[423]. Il en vient à établir une équivalence pareille entre la substance-existence et les notions primitives cartésiennes[424], parmi lesquelles figure l'*union* de l'âme et du corps, citée dans la lettre à Élisabeth du 21 mai

[419] Méditation seconde, AT IX.1 21.
[420] Méditation troisième, AT IX.1 35.
[421] *Ibid.*, AT IX.1 36.
[422] « tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet ; or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance », Réponses aux sixièmes objections, AT IX.1 235, cité par J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p. 189.
[423] « un des attributs de toute substance est qu'elle subsiste par soi », *Notae in programma*, AT VIII.2, 348, trad. fr. par D. Moreau, op. cit., 198, cité par J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p. 189.
[424] « On pourrait aussi bien dire : *être* purement et simplement ; et c'est pourquoi Descartes, dressant la liste des notions primitives, emploie indifféremment le mot de *substance* et le mot d'*être*. », J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p. 189.

1643, juste après celle du corps et de l'âme[425]. Cependant, Descartes ne parle jamais d'une troisième substance à propos de l'union, et Alquié récuse en effet cette interprétation de Laporte, soutenant que l'union est certes une notion « primitive, en ce qu'elle ne dérive d'aucune autre », mais « elle n'est pas une substance »[426].

Dans le deuxième volume de son œuvre *Penser l'existence*, et notamment dans un paragraphe de l'Introduction intitulé *L'existence hors substance*, Christophe Bardout nie que Descartes lie l'existence à la substance. Il fait en effet remonter justement à Descartes l'origine de la crise de la substance, qui culmine à l'époque des Lumières. Bardout justifie son opinion en s'appuyant sur l'interprétation phénoménologico-heideggérienne de Descartes, de deux manières différentes :

a. en citant Carraud à l'appui de la thèse selon laquelle « cette crise de la substance s'ouvre avec la Meditatio II, qui, contrairement au *Discours de la méthode*, ne fait jamais intervenir la *substantia* pour penser l'être ou l'exister de l'*ego*, qui reste compris de manière plus indéterminée comme *res cogitans »*[427] ;
b. par l'argumentation que nous avons déjà observée dans la proposition de Landucci, à savoir que la substance ne serait « connaissable que par la médiation d'un de ces attributs (I, art. 52) et plus précisément de son attribut principal » ; en s'appuyant sur cet article de la première partie des *Principes*, Bardout interprète que « la substance, laissée à elle-même, ne suffit pas à manifester l'existence »[428].

Nous nous sommes déjà exprimés au sujet de la thèse de Carraud, et nous ne reconnaissons donc pas de validité à la première condition (a) sur laquelle Bardout fonde sa thèse. De même, en ce qui concerne la seconde condition (b), ce que nous avons déjà analysé à propos de Landucci vaut *a fortiori* pour Bardout, puisqu'il n'y a aucun sens, dans une perspective cartésienne, à considérer la substance comme « laissée à elle-même ».

Ces deux arguments montrent que l'auteur ne s'intéresse pas à la nouveauté de la substance cartésienne en elle-même. Il ne la considère que sous l'angle de son impact négatif sur l'histoire de la philosophie, en tant que début de la disparition de la substance tout court. C'est comme si

[425] « je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; […] pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions », Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III 665, BL, p. 1748

[426] Al. III, note 1 à pp. 19-20.

[427] J-C. Bardout, *Penser l'existence II. L'existence imposée. Epoque moderne*, Paris, Vrin, 2025, p. 41. Dans la note 3 correspondante, Bardout cite Carraud : « L'*ego*, premier existant, n'est plus pensé comme substance, mais d'abord comme *res* identique à soi (V. Carraud, *L'Invention du moi*, op. cit., p. 64) ».

[428] J-C. Bardout, *Penser l'existence II.*, op. cit., p. 41.

la notion de substance n'était que la notion aristotélicienne-scolastique, tandis que celle spécifique de Descartes n'existait pas.

En effet, Bardout ne tient pas compte de la position prééminente du *cogito* en tant qu'attribut « principal » chez Descartes, et donc comme « raison commune » de toutes les facultés intellectuelles. Il ne le mentionne que comme l'« un » des attributs de la substance, en le plaçant ainsi au même niveau que l'imagination ou le sentir, facultés que Descartes ne considérait pas comme nécessaires à l'existence de la substance. Or, ce n'est pas le cas du *cogito*, qui constitue l'essence de la *res* et la caractérise en tant que *cogitans*, abstraction faite de certaines facultés singulières. La substance cartésienne n'est pas vide comme la substance scolastique. Par conséquent, nous le soulignons, l'affirmation de Bardout selon laquelle « la substance, laissée à elle-même, ne suffit pas à manifester l'existence », n'a pas de sens chez Descartes, car la substance cartésienne n'existe pas sans son essence.

En revanche, nous estimons qu'il n'est pas possible de résoudre les questions fondamentales chez Descartes en négligeant le fait que la substance, en tant qu'âme et moi, est à la fois inséparable et distincte de son attribut principal, la pensée. Elle est une *chose pensante* qui existe à partir de la Méditation seconde, comme nous l'avons montré.

Il est donc devenu évident que la question de l'existence chez Descartes est inévitablement liée aux questions soulevées par Beyssade à propos de l'instant/durée de la *res cogitans*, et par Carraud concernant l'expression « *ego* ille » dans les *Méditations*. Nous reviendrons sur ces questions dans les prochaines parties. Pour l'instant, nous consacrons le dernier chapitre de cette première partie à examiner de plus près les caractéristiques de cet attribut principal, qui ne s'identifie pas uniquement à la « raison », du moins telle que nous la concevons.

3. Pas seulement raison : le *cogito* cartésien

> Il semble que vous inférez, de ce que j'ai étudié les passions, que je n'en dois plus avoir aucune ; mais je vous dirais que, tout au contraire, en les examinant, je les ai trouvés presque toutes bonnes, et tellement utiles à cette vie, que notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir.[429]

Souvent, pour ne pas dire toujours, on parle de la conception cartésienne de l'esprit en tant que raison, alors que le terme latin *cogito* signifie « pensée ». Penchons-nous sur la manière dont Descartes lui-même décrit la *res cogitans* :

> « Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent »[430].

On remarque donc que le *cogito* dépasse ce que l'on entend communément par « rationalité », quelle que soit l'étendue donnée à ce terme. De même, la pensée cartésienne ne coïncide pas non plus avec le langage verbal, puisqu'elle comprend les affects tels que l'amour et la haine, ainsi que la volonté et la sensibilité au sens le plus large.

De plus, pour Descartes, l'activité mentale ne s'arrête pas à la pensée verbale à l'état de veille. Nous avons aussi analysé que, en appelant les contenus mentaux relatifs des « idées-images », il n'entend pas par là qu'elles représentent les objets comme des tableaux, ni qu'elles soient des fac-similés de la réalité. C'est pour cela qu'elles se prêtent à représenter aussi des contenus non verbalisés. En effet, il précise qu'il n'appelle pas du nom d'idée seulement ce « que la raison nous fait connaître », mais « aussi toutes les autres choses que nous concevons, de quelque façon que nous les concevions »[431]. Tout cela conduit à la conception d'une pensée même sans conscience chez Descartes, qui ne peut toutefois pas être comprise dans sa spécificité en adoptant le sens que nous donnons aujourd'hui aux mots « pensée » et « conscience ». Examinons cela plus en détail.

Rodis-Lewis est l'auteur d'un travail pionnier sur les aspects inconscients de la doctrine cartésienne de l'esprit, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, paru en 1950. Elle souligne que son travail sur l'inconscient cartésien a été inspiré par Jean Laporte, qui, dans son œuvre *Le rationalisme de Descartes* (1945), avait « [ébranlé] le premier la thèse traditionnelle

[429] Descartes à Chanut, 1er novembre 1646, AT V 538, Al. III, p. 685.
[430] Méditations Troisième, AT IX.1 27. Les verbes aimer et haïr ont été ajoutés aux façons de penser dans la traduction française de 1647 par De Luynes, approuvée par Descartes ; ils ne se trouvent donc pas dans la première édition latine (AT VII 34).
[431] Troisièmes objections et Réponses, AT IX.1 144.

qui exclut du cartésianisme la possibilité même d'un inconscient [432]». D'après Laporte – qui met en parallèle la pensée directe chez Descartes avec les petites perceptions de Leibniz[433] – l'union de l'âme et du corps suffirait à justifier l'existence d'une activité non consciente chez Descartes.

Tout en reconnaissant sa dette, Rodis-Lewis ne se contente pas de cette conclusion et, dans son propre travail, elle se concentre précisément sur une question qui avait troublé les empiristes, dont nous allons nous occuper dans le paragraphe 3.3, c'est-à-dire la question de la pensée « en acte » dans la première période de la vie ainsi que durant le sommeil. Les analyses de Rodis-Lewis, très subtiles, contiennent de nombreuses considérations importantes, mais elles sont surtout du point de vue de l'*en puissance* : elle voit l'inconscient chez Descartes en tant que « cause » profonde de ce qui va émerger plus tard à la conscience[434]. Or, sous cet angle, il nous semble que la philosophe ne rend pas pleinement justice à la certitude cartésienne de la pensée qui existe actuellement.

De notre côté, nous estimons toutefois que, pour comprendre cette position cartésienne, il faut prendre Descartes à la lettre et admettre l'existence, dans notre esprit, de contenus mentaux qui ne s'expriment pas directement dans le langage ni n'accèdent au statut de souvenirs conscients, mais qui sont néanmoins des *pensées* au même titre que celles que nous reconnaissons habituellement comme telles. Cependant, pour pouvoir les concevoir, il faut rejeter l'idée préconçue selon laquelle tout ce qui n'est pas conscient en nous relève exclusivement du corps, et donc revenir à réfléchir sur le dualisme cartésien en lui découvrant des possibilités non encore exploitées. Il apparaît également nécessaire de reconsidérer la question de la continuité de la pensée en acte tout au long de l'existence, en admettant qu'elle est telle depuis la toute première période de la vie et ne disparaît pas durant le sommeil.

---

[432] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950, note 2, p. 60.

[433] « On ne résoudrait pas entièrement la difficulté, en distinguant – comme Descartes le fait dans ses réponses à Arnauld –, une pensée directe et une pensée réfléchie par laquelle, en même temps qu'on sent quelque chose, on perçoit qu'on le sent pour la première fois (perception qui dépend de l'entendement pur, et ressortit à une mémoire intellectuelle. Des pensées auxquelles on ne réfléchit pas, et qui s'évanouissent sans laisser aucun souvenir – ainsi celles des enfants avant leur naissance, ou celles des hommes en léthargie – ressemblent fort aux « petites perceptions » de Leibniz, et, comme elles, peuvent se rapprocher de ce qu'on a nommé de nos jours le subconscient. On ne saurait dire, cependant, que « nous n'en avons aucunes idées ». Ce n'est donc pas encore tout à fait *l'inconscient »*, J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., pp. 193-194.

[434] Voir G. Rodis- Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., pp. 64-69.

3.1. Le *cogito* du nouveau-né

D'après Descartes, *le nouveau-né pense*. Le nourrisson est pourvu d'une « pensée directe » qui ne diffère de la pensée « réfléchie » de l'adulte que par le fait qu'elle ne produit pas de souvenirs conscients. Mais cela ne signifie pas qu'elle ne soit pas, également, pensée :

> « […] si j'ai écrit un quelque endroit que les pensées qu'ont les enfants ne laissent d'elles aucuns vestiges dans le cerveau, j'ai entendu parler de ces vestiges qui sont nécessaires pour les souvenirs, c'est-à-dire de ceux que, par une conception pure, nous apercevons être nouveaux, lorsqu'ils s'impriment ; […] comme nous mettons distinction entre la vision directe et la réfléchie, en ce que celle-là dépend de la première rencontre des rayons, et l'autre de la seconde ; ainsi j'appelle les premières et simples pensées des enfants qui leur arrivent, par exemple lorsqu'ils sentent de la douleur de ce que quelque vent enfermé dans leur entrailles les fait étendre, ou du plaisir de ce que le sang dont ils sont nourris est doux et propre à leur entretien ; je les appelle, dis-je, des pensées directes et non pas réfléchies : mais lorsqu'un jeune homme sent quelque chose de nouveau, et qu'en même temps il aperçoit qu'il n'a point encore senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception *une réflexion* [435]».

Descartes estime que « l'esprit agit plus imparfaitement dans un petit enfant que dans un adulte », car, étant uni au corps depuis peu, il « n'est occupé qu'à sentir ou apercevoir confusément les idées de la douleur, du chatouillement, du chaud, du froid, et semblables qui naissent de l'union ou pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps »[436]. Cependant, par cela, « il ne s'ensuit pas qu'il soit plus imparfait [437]». Le fait que le nouveau-né ne médite pas sur des sujets métaphysiques ne signifie pas un défaut ou un manque, parce que, « toutefois, en cet état même, l'esprit n'a pas moins en soi les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues »[438].

Ainsi, d'après Descartes, l'être humain naît avec la capacité innée de produire des idée[439]. Ce qui contredit la conception aristotélicienne et empiriste de l'esprit comme *tabula rasa*[440]. L'Hyperaspistes l'interroge directement sur ce point et lui oppose l'opinion d'Aristote ainsi que celle de tous les philosophes et théologiens qui ont cru la même chose ; il lui objecte également la question de l'aveugle de naissance, qui ne pourrait pas avoir l'idée de la lumière ou de la couleur[441]. Descartes lui répond de manière quelque peu sèche, mais sa réponse est fort intéressante, car il y souligne la capacité de la *mens* d'acquérir des propriétés nouvelles :

> Puisqu'on ne m'oppose ici que l'autorité d'Aristote et de ses sectateurs, et que je ne dissimule point que je crois moins à cet auteur qu'à ma raison, je ne vois pas que je doive me mettre

[435] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V 220-221, Al. III, pp. 861-862.
[436] Descartes à *** (Hyperaspistes), août 1641, AT III 423-424, Al. II, p. 361.
[437] *Ibid*., AT III 423, Al. II, p. 360.
[438] *Ibid*., AT III 424, Al. II, p. 361.
[439] Dans le § 2.3.2, nous avons déjà observé qu'avec l'expression « idées innées », Descartes n'entend « que nous avons en nous-mêmes la faculté de [les] produire.
[440] Descartes à *** (Hyperaspistes), août 1641, AT III 432, Al. II, pp. 371-372 ; par ailleurs, selon Landucci, l'Hyperaspistes est Mersenne : voir S. Landucci, « Contributi di filologia cartesiana », *Rivista di Storia della Filosofia (1984-)*, Vol. 56, No. 1, 2001, pp. 5-23.
[441] Voir Hyperaspistes à Descartes, juillet 1641, AT III 409, BO, p. 1499.

> beaucoup en peine de répondre. Or il importe fort peu si celui qui est venu aveugle au monde a en soi les idées des couleurs, ou non. Et c'est en vain que l'on apporte ici les témoignages d'un philosophe aveugle : car, encore que nous supposions qu'il a des idées tout à fait semblables à celles que nous avons des couleurs, il ne peut pas toutefois savoir qu'elles sont semblables aux nôtres, et partant elles ne doivent point être appelées les idées des couleurs, parce qu'il ignore qu'elles sont les nôtres. Et je ne vois pas en quoi je suis ici inférieur aux autres, parce que, encore que l'esprit soit indivisible, il n'est pas pour cela moins capable d'acquérir diverses propriétés.[442]

D'après Alexandre Koyré, le refus de Descartes de la conception de l'esprit comme *tabula rasa* remonterait à sa jeunesse, comme en témoigne l'affirmation « *sunt in nobis semina scientiarum* » dans le *Cogitationes privatae*. Koyré l'interprète dans le sens suivant :

> Les semences des sciences sont en nous : cela veut dire que notre raison n'est pas vide, n'est pas une « table rase » qui doit recevoir du dehors, comme le croient Aristote et la scolastique, au moyen de l'imagination et des sens ; au contraire, nous avons en nous-mêmes de quoi faire la science, nous portons en nous-mêmes les principes du savoir.[443]

Rodis-Lewis note aussi que, pour Descartes, la pensée est « assoupie dans les enfants »[444] de la même manière que chez l'adulte, lorsqu'il « retourne chaque jour à ce mode de pensée subconsciente, en s'abandonnant au sommeil »[445]. Dans les deux cas, la cause est physiologique et semblable, car « les conduits nerveux se relâchent par suite de la raréfaction des esprits animaux », « comme des voiles détendues quand le vent est un peu trop faible »[446]. En effet, pour Descartes, même le sommeil fait partie du *cogito*.

3.2. Le *cogito* pendant le sommeil

Le *cogito* cartésien ne s'arrête pas pendant le sommeil. D'après Descartes, la réalité mentale du sommeil fait partie du *cogito*, tout d'abord à travers les rêves. Le sujet des rêves est une constante dans les écrits cartésiens, non seulement en raison de l'importance bien connue qu'il accordait à ses propres rêves de la nuit du 10 novembre 1619, rapportés dans ses écrits de jeunesse intitulés *Olympiques*. En commentant le récit de ces fameux rêves, Eugenio Garin souligne « le passage continu du rêve à l'interprétation, et vice versa, de la tension intellectuelle

[442] Descartes à *** (Hyperaspistes), août 1641, AT III 432, Al. II, pp. 371-372. Cette conception cartésienne est confirmée par les études neurobiologiques contemporaines sur la plasticité du cerveau, notamment celles de Gerald Edelman. Lauréat du prix Nobel en 1972 pour sa théorie de la sélection des groupes neuronaux (ou « néodarwinisme neuronal »), il a démontré que le cerveau s'auto-organise en relation étroite avec l'environnement, ce qui le caractérise par une grande adaptabilité à l'expérience ; voir M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.
[443] A. Koyré, « Le cosmos disparu », dans Id., *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 184-210 : p. 203.
[444] Réponses aux quatrièmes objections, AT IX.1 177.
[445] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 46.
[446] *Ibid*.

de la recherche au rêve [447]». D'après l'historien italien, pour analyser cette interpénétration de la réflexion et de l'imagination dans les *Olympiques*, la question devrait être posée en termes de sources à rechercher dans le contexte culturel de l'époque, qui n'était pas seulement scolastique, mais comprenait également la littérature de la Renaissance[448].

Selon Descartes, les images mentales qui surgissent durant le sommeil sont des idées dont la formation, à la fois physiologique et mémorielle, est comparable à celle des rêveries à l'état de veille, bien que le sommeil les enrichisse de manière significative. Il le précise dans cet article 52 de *L'Homme*, intitulé « Des songes ; et en quoi ils diffèrent des rêveries de la veille »

> Pour ce qui est *des songes*, ils dépendent en partie de l'inégale force que peuvent avoir les esprits qui sortent de la glande H, et en partie des impressions qui se rencontrent dans la mémoire : en sorte qu'ils ne diffèrent en rien de ces idées que j'ai dit ci-dessus se former quelquefois dans l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, si ce n'est en ce que les images qui se forment pendant le sommeil peuvent être beaucoup plus distinctes et plus vives que celles qui se forment pendant la veille.[449]

Etant produites par la faculté d'imagination, la sensibilité du corps impliquée dans leur formation s'amplifie à cause de l'état physiologique du sommeil, produisant ainsi des images particulièrement vivantes. Il le précise encore dans *L'Homme*, après avoir expliqué le phénomène du point de vue neurologique :

> Et cette même raison montre aussi que, s'il arrive que l'action de quelque objet qui touche les sens puisse passer jusqu'au cerveau pendant le sommeil, elle n'y formera pas la même idée qu'elle ferait pendant la veille, mais quelque autre plus remarquable et plus sensible : comme quelquefois, quand nous dormons, si nous sommes piqués par une mouche, nous songeons qu'on nous donne un coup d'épée ; si nous ne sommes pas du tout assez couverts, nous nous imaginons être tout nus ; et si nous le sommes quelque peu trop, nous pensons être accablés d'une montagne.[450]

Le critère de vérité de clarté et distinction des idées ne fait pas non plus défaut durant le sommeil, puisqu'une pensée formulée dans un rêve peut bien être vraie. Au point que « s'il arrivait, même en dormant, qu'on eût quelque idée fort distincte, comme, par exemple, qu'un géomètre inventât quelque nouvelle démonstration, son sommeil ne l'empêcherait pas d'être vraie [451]».

En principe, nos rêves ne sont ni plus ni moins faux que les autres représentations mentales que nous nous faisons des objets perçus par les sens, puisqu'ils sont tous deux des produits de l'imagination[452]. Mais cela est physiologique et n'entraîne pas une dévalorisation de cette

---

[447] E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, op. cit., p. 44, trad. de l'italien par nous.
[448] *Ibid.*, pp. 44-45.
[449] *L'Homme*, Partie V, CII, AT XI 197, Al. I, p. 475. Les autres idées à l'état de la veille dont parle Descartes sont expliquées à l'article LXXXII : elles concernent les figures comme « les chimères, et les hippogriffes », qui se composent « en l'imagination de ceux qui rêvent étant éveillés, c'est-à-dire qui laissent errer nonchalamment çà et là leur fantaisie, sans que les objets extérieurs la divertissent, ni qu'elle soit conduite par leur raison », *ibid.*, AT XI 184, Al. I, p. 461.
[450] *Ibid.*, p. 476, AT XI 198.
[451] *Discours*, AT VI 39, Al. I, pp. 611-612.
[452] « Et pour l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs, n'importe pas qu'elle nous donne occasion de nous défier de la vérité de

faculté, car, comme nous l'avons déjà observé, elle peut aussi aider l'intellect à saisir les dimensions humaines les plus profondes. Descartes n'attribue donc pas aux rêves une dimension qualitativement différente, non seulement des rêveries, mais aussi des idées adventices qui surgissent à l'état de veille, elles aussi produites par l'imagination. La raison est implicite dans le très court article 51 de *L'Homme*, intitulé « Du sommeil ; et en quoi il diffère de la veille », dans lequel Descartes n'avait pas non plus attribué une différence qualitative aux deux états : « maintenant que je pense avoir suffisamment expliqué toutes les fonctions de la veille, il ne me reste que fort peu de choses à vous dire touchant le sommeil »[453]. Ce « fort peu de choses » sont celles de l'article 52 que nous avons déjà mentionné.

Du point de vue de la relation entre la *res cogitans* et la *res extensa* également, l'état de sommeil n'est pas qualitativement différent de l'état de veille :

> [l'esprit] demeure uni au corps, même pendant le sommeil, […] et il n'est alors en aucune façon plus libre que durant la veille. Et le cerveau par une longue veille n'est pas mieux disposé à retenir les vestiges qui sont imprimés en lui ; mais, soit durant le sommeil, soit pendant la veille, ces vestiges se retiennent d'autant mieux qu'ils ont été plus fortement imprimés : et c'est pour cela que nous nous ressouvenons quelquefois de nos songes ; mais nous nous ressouvenons beaucoup mieux des pensées que nous avons eu étant éveillés, de quoi je rendrai clairement la raison en physique.[454]

En effet, Descartes en a montré les raisons dans cette série d'articles tirée de *L'Homme*, traité resté inédit de son vivant[455], où il décrit la physiologie du cerveau dans la formation des idées et du mouvement. Par cette étude, il montre qu'il n'existe pas non plus de différence modale nette entre les deux états, mais seulement une réduction significative du traitement des informations extérieures pendant le repos, en raison de la plus grande fermeture sensorielle du sommeil par rapport à l'état de veille[456]. Il y a aussi un usage différent de la mémoire dans les images des rêves, à cause duquel les situations immanentes ne sont pas jugées de la même manière que lorsqu'elles se produisent dans la réalité[457] Mais on ne trouve chez Descartes

---

telles idées, à cause qu'elles peuvent aussi nous tromper assez souvent, sans que nous dormions : comme lorsque ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune, ou que les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont. », *ibid.*, p. 612.

[453] *L'Homme*, Partie V, CI, AT XI 197, Al. I, p. 474.

[454] Descartes à *** (Hyperaspistes), août 1641, AT III 432, Al. II, p. 372.

[455] Conçu à l'origine comme un chapitre du *Monde*, après la condamnation de Galilée, Descartes n'a pas voulu prendre de risque et a décidé de ne pas le publier de son vivant ; voir E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, op. cit., p. 96-97.

[456] Dans l'article 51, qui s'accompagne de la figure n. 50, Descartes écrit: « il ne faut que jeter les yeux sur cette 50e figure […], pour entendre comment, lorsque cette machine représente le corps d'un homme qui dort, les actions des objets extérieurs sont pour la plupart empêchées de passer jusqu'à son cerveau, pour y être senties; et les esprits qui sont dans le cerveau, empêchés de passer jusques aux membres extérieurs, pour les mouvoir : qui sont les deux principaux effets du sommeil. », *L'Homme*, Partie V, CI, AT XI 197, Al. I, pp. 474-475 ; L'expression « esprits animaux » ne désigne pas des éléments spirituels. Au contraire, ce terme appartenait à la tradition médico-physiologique remontant à Galien, et désignait la partie aérienne et mobile du sang qui transmettait les sensations au cerveau et était impliquée dans les réponses motrices du corps aux stimuli, ainsi que dans les émotions.

[457] Descartes observe que, dans le sommeil, la mémoire ne contextualise pas ce qui se passe dans le rêve, contrairement à la veille. Il donne cet exemple : « si quelqu'un, lorsque je veille, m'apparaissait tout soudain et disparaissait de même, comme font les images que je vois en dormant, en sorte que je ne pusse remarquer ni d'où

aucune conception théologique des rêves comparable à l'affirmation du médecin Louis de La Forge, qui écrira plus tard, en 1667, à ce sujet :

> Quand [les songes] ne sont point surnaturels, et ils ne sont ni Divins ni Diaboliques, ils ne peuvent avoir que les deux causes qu'apporte notre Auteur, dont la première est l'inégalité du cours, ou de la force des esprits […] ; la seconde sont les vestiges de la Mémoire.[458]

Prononcée par l'un des principaux interprètes et diffuseurs de la pensée de Descartes, cette phrase illustre la mesure dans laquelle le « cartésianisme » était un courant culturel varié, ne coïncidant que partiellement avec la pensée du maître, voire s'y opposant à certains égards. Descartes n'a en effet jamais écrit sur les origines « surnaturelles » des rêves. À l'inverse, comme le souligne Geneviève Rodis-Lewis, le « philosophe des idées claires et distinctes » s'est penché sur ces images souvent mystérieuses et confuses : en notant celles « qui lui semblaient remarquables, il a étudié la transposition de la réalité dans les rêves »[459].

Grâce à des études approfondies d'anatomie et de physiologie[460], Descartes avait développé une physique destinée à rendre compte de l'union entre le fonctionnement de la réalité matérielle de l'homme et celui de sa pensée immatérielle, dont les articles de *L'Homme* sur le sommeil et les rêves sont des exemples remarquables. Cet effort de Descartes, aussi dépassée que puisse paraître sa physique, nous présente des modèles d'explication du fonctionnement de l'esprit qui continuent de nous fournir des pistes de réflexion et de recherche. Sa physique, que nous avons également évoquée à propos de la période néonatale, justifie la conception selon laquelle le *cogito* est « en acte », c'est-à-dire qu'il se déploie sans solution de continuité tout au long de l'existence, y compris durant la petite enfance et le sommeil.

Dans l'arbre de la connaissance de Descartes, la métaphysique représente la racine de la physique. Il faut donc déduire que ces articles de *L'Homme* n'ont fait que confirmer, du point de vue scientifique, sa conviction que penser c'est exister, aussi longtemps que l'on pense :

---

il viendrait, ni où il irait, ce ne serait pas sans raison que je l'estimerais un spectre ou un fantôme formé dans mon cerveau, et semblable à ceux qui s'y forment quand je dors, plutôt qu'un vrai homme. Mais lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil. », Méditation sixième, AT IX.1 71, Al. II, p. 504.

[458] L. La Forge, *Remarques*, dans l'édition de L'Homme par Clerselier du 1667, pp. 359-360 (disponible sur Gallica); cité dans BP, p. 500, note des éditeurs n. 143.

[459] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 47.

[460] Van De Pitte montre comment Descartes « had [...] completed extensive studies in physiology, and was fully committed to a theory of Sensation which was (in its essentials) very much like that which is still accepted today. His analyses of the nerves, their extent and function throughout the body, and their connection with the central nervous System are widely known and properly appreciated by the historian of science. He employed dissection, as well as textbooks, for his basic data; and when he wrote on these topics, he knew exactly what he was talking about. Coupled with this physiological foundation were his experiments in optics and the analysis of sound, which resulted in a very sophisticated theory of Sensation. », F. P. Van De Pitte, « Descartes' Innate Ideas », op. cit., pp. 363-364.

> *Je suis*, *j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À 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.[461]

En d'autres mots, je suis une âme *qui pense toujours*.

3.3. L'âme qui pense toujours

> il me semble qu'il est nécessaire que l'âme pense toujours actuellement parce que la pensée constitue son essence, et la pensé n'est pas conçue comme un attribut qui peut être joint ou séparé de la chose qui pense.[462]

Comme nous l'avons vu au paragraphe 2.4.1, l'âme coïncide avec le moi dans la théorie cartésienne de l'esprit, et comme elle est également synonyme de la *mens*-substance immatérielle, le *cogito* est son attribut principal. Par conséquent, l'affirmation cartésienne selon laquelle « l'âme pense toujours [463]» n'est qu'une autre façon pour dire que la pensée est en acte durant toute la vie humaine, à savoir, sans aucune interruption. Comme le souligne Rodis-Lewis, « la position de l'âme comme une substance dont toute l'essence n'est que de penser, entraîne la thèse paradoxale de la permanence actuelle de cet attribut [464]». À propos de cette activité permanente de l'âme, la philosophe rappelle aussi que « c'est l'originalité de la position cartésienne que de refuser d'admettre, comme les scolastiques, que l'âme endormie, par exemple, se contenterait d'un virtuel pouvoir dont l'exercice comporterait des pauses [465]».
En effet, c'est Descartes qui, le premier dans l'histoire de la philosophie à notre connaissance, a fait de l'âme et de la pensée une seule chose. Selon lui, l'activité de l'âme, en tant que substance immatérielle unie au corps matériel, se déploie sans discontinuité. Sa conception d'un moi-substance dont l'essence est la pensée, lui permet de concevoir un moi qui n'a pas besoin de se souvenir de ses pensées pour être certain qu'il existait même quand il ne pouvait pas encore parler, ou pendant une nuit de sommeil juste terminée. En 1642, Descartes écrivait à Gibieuf :

> 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 a point d'yeux qui la regarde; que la chaleur est toujours chaude, bien qu'on ne s'y chauffe point ; que les corps, ou la substance étendue, a toujours de l'extension, et généralement 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 qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir qu'elle fut sans pensée. Et je ne vois ici

[461] Méditation seconde, AT IX.1 21 ; notons au passage la pertinence de cette affirmation cartésienne en ce qui concerne les questions de bioéthique relatives au maintien forcé de la vie dans des situations d'état végétatif.
[462] Descartes à Arnauld, 4 juin 1648, AT V 192-193, Al. III, p. 855.
[463] *Voir* Descartes à *** (Hyperaspistes), août 1641, AT III 423, Al. II, p. 360 ; Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 478, Al. II, p. 909.
[464] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 42.
[465] *Ibid.*, p. 65.

> 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 tous 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, […] on aura bien moins de peine à se persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser, puisse exister, et toutefois ne penser point.[466]

Comme nous l'avons vu, même les traces mentales des premiers mois de la vie, ainsi que les images des rêves durant le sommeil, relèvent de la pensé au même titre qu'une idée claire et distincte conçue à l'état de veille, sans que l'unité de cette substance âme-moi ne soit effacée :

> les modalités particulières de la pensée varient et s'effacent ; l'âme peut subsister sans imaginer, sans se décider ou se souvenir, mais la nature pensante, distincte des actes particuliers en lesquels elle s'exprime, est le sujet concret qui reçoit toutes ces modes.[467]

Mais l'originalité de l'âme-substance qui pense toujours n'a pas été acceptée par les autres philosophes, contemporains ou postérieurs. Dans les Cinquièmes objections, s'en inquiétait l'atomiste Gassendi, auquel Descartes va répondre, un peu ennuyé : « Mais pourquoi [l'âme] ne penserait pas toujours, puisqu'elle est une substance qui pense ? [468]». Dans l'objection dixième de son groupe des Troisièmes, Hobbes lui demandera :

> Davantage, où il dit que l'idée de Dieu et de notre âme est née et résidante en nous, je voudrais bien savoir si les âmes de ceux-là pensent, qui dorment profondément et sans aucune rêverie [*insomnio*]. Si elles ne pensent point, elles n'ont alors aucune idée ; et partant, il n'y a point d'idées qui soit née et résidante en nous, car ce qui est né et résidant à nous, est toujours présente à notre pensée.[469]

Descartes ne répond pas du tout à cette question dans la réponse à Hobbes. Cependant, plus avant, dans ses Réponses aux quatrièmes objections d'Arnauld, il affirme à propos de la pensée en acte :

> Qu'il ne puisse y avoir rien dans l'esprit dont il n'ait pas conscience, cela me paraît aller de soi en tant qu'il est une chose pensante, car en lui, considéré de cette manière, nous n'entendons pas qu'il y ait quelque chose qui ne soit pensé, ou qui ne dépende de la pensée : autrement, en effet, cela

[466] Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 478-479, Al. II, p. 909.
[467] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 42. A l'appui de cette affirmation, dans la note 3 de la même page, Rodis-Lewis cite : « Descartes : *Principes*, I, 53 e 64 ; à l'Hyperaspistes, aout 1641, AT III 423 ; *Entretien avec Burman*, AT V 150 etc. Cf. p. 64, n. 3 sq. ».
[468] Réponses aux cinquièmes objections, AT VII 356 (latin), Al. II, pp. 797-798.
[469] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 146.

> n'appartiendrait pas à l'esprit, en tant qu'il est une chose pensante ; et il ne peut pas non plus y avoir en nous une pensée dont nous ne soyons conscients, au même moment où elle est en nous.[470]

En effet, la question de l'âme qui pense toujours se croise avec celle de la conscience, ce dernier terme étant un synonyme du *cogito* chez Descartes[471]. Une question complexe en soi, comme nous allons le voir, et à plus forte raison à cause des premières traductions françaises des *Méditations* et des *Principes*. En effet, nous avons fourni notre propre traduction de cette réponse de Descartes à Arnauld parce que, dans celle de Clerselier, les occurrences de l'adjectif *conscius* ne sont pas traduites à la lettre, mais sont rendues par des périphrases basées sur le terme *connaissance* au lieu de *conscience*. Comme l'a observé Emmanuel Faye, cela s'est passé parce que le terme « conscience » a acquis chez Descartes un sens « cogitatif » ou mental inédit à l'époque, lorsqu'il avait une signification exclusivement morale; cette innovation était tellement hardie que même les traducteurs français les plus autorisés du XVIIe siècle rendaient *conscientia* et *conscius* par des périphrases[472].

Si la signification cogitative du terme s'est progressivement imposée par la suite, il faut tout d'abord souligner que le sens cartésien de la conscience est resté toutefois un *unicum* dans l'histoire de la pensée, comme nous l'analyserons dans la deuxième partie. Un sens qui constitue toujours un dilemme, car, en effet, si l'on considère ce que nous avons résumé plus haut à propos du *cogito*, dont la conscience est un synonyme, on se rend compte qu'elle n'a pas le même sens chez Descartes que chez nous. D'un point de vue général et non spécifiquement moral, le sens moderne de conscience est plutôt celui de conscience de soi pendant qu'on est en train d'accomplir des actions, dont on peut ensuite se souvenir.

Donc, pour comprendre la conception de la pensée en acte selon Descartes, il convient observer de plus près sa conception de la conscience, qui ne coïncide pas avec l'âme, mais avec la pensée.

---

[470] Quod autem nihil in mente, quatenus est *res cogitans*, esse possit, cujus non sit conscia. (AT VII 246) « *Quod autem nihil in mente*, *quatenus est res cogitans*, *esse possit*, *cujus non sit conscia*, per se notum mihi videtur, quia nihil in illa sic spectata esse intelligimus, quod non sit cogitatio, vel a cogitatione dependens; alioqui enim ad mentem, quatenus est *res cogitans*, non pertineret; nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cujus eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent *»*, Responsio ad quartas objectiones, AT VII 246 ; trad. à nous sur la base de la trad. italienne dans BO, p. 1011, à cause des traduction françaises des termes *conscientia* et *conscius*, que nous allons expliquer dans le texte.

[471] « pensée, ou perception, ou conscience », Troisièmes Objections et Réponses, AT IX.1 137, Al. II, p. 605.

[472] *Voir* E. Faye, « La définition de la pensée et la conscience dans les *Principes*, I, 9 et *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* », dans J-P. Cléro et E. Faye (éds), *Descartes. Des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2012, pp. 15-28, pp. 16-18. Nous rapportons de suite le même passage de la note citée dans le texte de la réponse à Arnauld, afin d'en montre en exemple : « Pour la question savoir s'il ne peut y avoir rien dans notre esprit, en tant qu'il est une chose qui pense, dont lui-même n'ait une actuelle connaissance, il me semble qu'elle est fort aisée à résoudre, 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 qu'elle est en nous, nous n'ayons une actuelle connaissance. », Réponses au quatrièmes objections, AT IX.1 190, Al. II, pp. 690-691.

3.4. La conception cartésienne de la conscience

Pour Descartes, l'expression « j'en suis conscient » n'équivaut pas à dire « je pense que je pense ». Autrement dit, la conscience cartésienne n'est pas une conscience de soi au sens moderne du terme. Dans la définition du terme « pensée » contenue dans les Raisons des Réponses aux secondes objections, on lit : « Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement conscients [473]». En coïncidant avec la pensée en tant qu'attribut principal de l'âme-substance, la conscience cartésienne se positionne différemment sur le plan ontologique par rapport à la substance elle-même. À proprement parler, cette conscience ne s'identifie pas au moi qui agit et ne se confond donc pas non plus avec ce que l'on appellera plus tard, sur la base de l'identité personnelle lockienne, le « sujet ». Pour Descartes, la pensée-conscience n'est que la nature ou l'essence du moi et, comme nous l'avons vu, elle ne se superpose pas à lui : les deux instances mentales conservent des statuts distincts, bien qu'elles soient inséparables.

Étant donc un synonyme du *cogito*, la conscience cartésienne partage avec celui-ci une conception qui présente des degrés de clarté et d'obscurité très différents, et inclut la sensibilité au sens large. Son activité sans discontinuité, qui se déploie dès le début de la vie, et même durant le sommeil, n'est pas nécessairement liée au souvenir conscient. En effet, elle concerne aussi les sensations vagues ou les perceptions instantanées, qu'elles soient physiques ou psychiques, lesquelles s'évanouissent avec le temps sans, en apparence, laisser aucun souvenir. Chaque expérience, toujours *consciente* selon Descartes, laisse des « vestiges » dans notre cerveau ; ces vestiges peuvent produire d'autres pensées, même si nous ne nous rappelons pas leur origine : « ainsi, souvent il se présente à l'esprit des poètes certains vers qu'ils ne souviennent point avoir jamais lus en d'autres auteurs, lesquels néanmoins ne se présenteraient pas à leur esprit s'ils ne les avaient lus quelque part »[474]. Dans l'article 9 de la première partie des *Principes*, Descartes écrit :

> Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons [*quae nobis consciis in nobis fiunt*] immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis […], cette conclusion n'est

[473] Réponses aux secondes objections, Raisons, Définition, I, AT IX.1 124, Al. II, p. 586, modifié : « conscients » au lieu de « connaissants ».
[474] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V 220, Al. III, p. 861.

> pas tellement infaillible ; car cela m'arrive quelquefois en dormant […] ; au lieu que si j'entends parler seulement de la sensation ou conscience [*sensu sive conscientia*] qui est en moi.[475]

Cette conception entraîne une signification assez différente de celle que la modernité a attribuée aux termes « conscience » et « conscient » dans leur acception génériquement épistémologique. Au point que nous ne pourrions décrire la conscience cartésienne autrement qu'en recourant à l'oxymore d'une conscience qui peut également être *non* consciente, selon l'usage actuel du terme. Ce caractère, qui nous semble contradictoire, concerne en effet une question capitale de la théorie cartésienne de l'esprit, dont les conséquences, pensons-nous, n'ont pas encore été suffisamment prises en compte par les commentateurs.

Que devons-nous donc comprendre de cette étrange « conscience » qui, à nos yeux, est aussi *non* consciente ? Si nous reprenons entièrement la définition de la pensée contenue dans les Secondes réponses aux objections, on note que l'adverbe « immédiatement », présente aussi dans l'article 9 des Principes, a été souligné et expliqué par Descartes lui-même :

> Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous en somme immédiatement conscients. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. Mais j'ai ajouté *immédiatement*, pour exclure les choses qui suivent et dépendent de nos pensées ; par exemple, le mouvement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais lui-même néanmoins n'est pas une pensée.[476]

Etant donné que l'immédiateté est à comprendre aussi dans un sens de simultanéité[477], le concept de conscience présenté par Descartes peut s'entendre comme l'être présent *perceptif* à soi-même pendant chaque moment de l'existence. Elle n'est pas autoréflexion ni conscience de soi, mais plutôt une sorte de certitude de sa propre existence par le biais de sa propre pensée en acte, qui est également un sentir. Parmi tous les traducteurs embarrassés par le nouveau sens cartésien du terme[478], c'est probablement l'abbé Picot qui le paraphrase au mieux, définissant

---

[475] *Principes*, I, 9, AT IX.2 8, Al. III, p. 91 ; texte latin : AT VIII 7.

[476] Réponses aux secondes objections, Raisons, Définition, I, AT IX.1 124, Al. II, p. 586, modifié : « conscients » au lieu de « connaissants ».

[477] L'importance fondamentale de l'instantanéité dans le *cogito* est analysée par Jean Wahl, dans *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Descartes&Cie, 1994.

[478] Ainsi que l'a montré Rodis-Lewis, le terme de conscience a été généralisé par les premiers cartésiens […]. Le premier est Louis de La Forge, auteur en 1667 du *Traité de l'esprit de l'homme*. Il y décrit l'« admirable fonction » de la pensée comme « cette perception, conscience, ou connaissance intérieure que chacun de nous ressent immédiatement par soi-même quand il s'aperçoit de ce qu'il fait ou de ce qui se passe en lui ». Le grand Arnauld, pour sa part, identifie le *conscius* esse latin à la « réflexion qu'on peut appeler virtuelle, qui se rencontre dans toutes nos perceptions », et qui nous permet de définir la pensée comme « essentiellement réfléchissante sur elle-même », voir A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, 1683, cité par G. Rodis-Lewis, *Le Problème de l'inconscient*, op. cit., pp. 112-113. Étienne Balibar soutient que « Les cartésiens sont en ce sens les vrais inventeurs de ce que Wolff appellera la psychologie rationnelle », dans É. Balibar, « Conscience », dans B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004, pp. 260-273 : p. 266. Nous remarquons que, dans les exemples de La Forge et d'Arnauld cités par Rodis-Lewis, on perçoit la superposition de ce qui, chez Descartes, constituait deux notions distinctes : la pensée/conscience en tant que capacité globale s'articulant dans les différentes facultés pour produire les contenus mentaux, et la *res cogitans*, dont les facultés font partie, mais dont elle est également distincte.

la conscience comme « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes [479]».

Que ce soit pendant le sommeil ou pendant l'état de veille, que nous nous en rappelions par la suite ou pas, au moment exact où nous pensons, sentons ou rêvons de quelque chose, nous sommes « conscients » selon Descartes, dans le sens où nous *savons*, sans avoir besoin d'y réfléchir, que c'est *nous* qui sommes en train de penser, sentir ou rêver. C'est avec l'immédiateté d'une telle certitude intérieure, qui est également pensée, que Descartes peut répondre aux auteurs des *Sixièmes objections* qui l'accusaient de la régression vers l'infini du *je pense*, *donc je suis*. Dans la citation qui suit, en effet, vaut également pour la conscience ce que Descartes affirme pour la pensée, la conscience étant justement synonyme de la pensée :

> 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.[480]

La conscience irréfléchie cartésienne est ce qui témoigne l'existence d'une *mens* en acte. Elle est la sensation intime, sans solution de continuité, d'une *res cogitans* déterminée. C'est sa certitude d'exister, car la conscience en tant que sensation immédiate, 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 autre façon que ce soit [481]».

Pour les raisons que l'on va montrer dans la deuxième partie, nous identifions aujourd'hui l'être conscient à la réflexion. Par conséquent, la conscience cartésienne, qui est telle même sans y réfléchir de manière explicite, et donc sans la possibilité de s'en souvenir par la suite, serait contradictoire selon l'acception contemporaine du terme. Mais elle ne l'est plus si on la conçoit justement non comme réflexion ou autoréflexion, mais en relation avec le *cogito*[482], qui est tel aussi dans la sensibilité du corps, dans les émotions et dans le sommeil :

> Cet autre chose d'avoir conscience de nos pensées au moment même que nous pensons, et autre chose de s'en ressouvenir [*recordari*] par après. Ainsi nous ne pensons rien dans nos songes, qu'à

[479] *Principes*, I, 9, AT IX.2 28. L'adverbe « immédiatement » est bien traduit aussi par Clerselier dans la Définition VI des Raisons dans les Réponses aux secondes objections, mais il y traduit « conscii » par « connaissants » : « Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate simus. », AT VII, 160, « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. », Réponses aux secondes objections, Raisons, Définition, AT IX.1 124, Al. II, p. 586.

[480] Réponses aux sixièmes objections, AT IX.1 225.

[481] *Principes*, I, 9, AT IX.2 28.

[482] « La conscience cartésienne - l'idée en tant que consciente - est donc connaissance interne et immédiate. Elle n'est pas constituée par la réflexion, mais la précède, puisqu'elle est la forme même de la pensée dont j'ai conscience. », V. Carraud., « La conscience inutile », op. cit., p. 49.

> l'instant même que nous pensons nous n'ayons conscients de notre pensée, encore que le plus souvent non l'oublions aussitôt.[483]

On est « conscient » de ce que l'on vit, à l'instant où on le vit, y compris lorsque cela se manifeste uniquement à travers de simples sensations de plaisir ou de douleur, qu'elles soient physiques ou psychiques, car, selon Descartes, ce sont également des pensées :

> Constamment fondée sur le témoignage de l'expérience intérieure, éclairé par la conduite qui en révèle les dispositions sous-jacentes, la philosophie cartésienne face au problème de l'inconscient n'a donc pas la rigueur abstraite d'une théorie purement épistémologique ou d'une détermination des modalités de la pensée à partir de définitions idéales : ni exclusion a priori, ni incontrôlable hypothèse, tels sont les deux principes que l'on retrouve dans les domaines variés où se pose la question. Si l'on néglige cette unité d'inspiration, l'ensemble est sans doute peu systématique, précisément parce qu'il suit les méandres de l'expérience concrète. [484]

Ainsi, nous sommes certainement « conscients » de quelque chose que l'on peut exprimer par le langage ou décrire au sens figuré. Cependant, étant donné que nous le sommes également pendant nos premiers mois de la vie, dans le rêve et à travers les sensations, il est évident que, selon Descartes, l'activité représentative de la pensée comprend également la production de contenus mentaux qu'on ne peut pas définir comme « rationnels » selon l'usage commun du terme. Ils appartiennent néanmoins à la pensée au même titre que les autres[485].

Il apparaît désormais clairement que la question du sens du terme « conscience », synonyme du *cogito*, est indissociable de celle de l'âme « qui pense toujours ». Cette conception cartésienne de la pensée en acte va très rapidement se perdre, avec des conséquences fondamentales sur la structuration du concept moderne de sujet, comme nous allons le voir dans la deuxième partie.

---

[483] Descartes à Arnauld, 29 juillet 1648, AT V 221, Al. III, p. 863, modifié : Alquié traduit conscius/conscii par « connaissance ». Remarquons que la traduction Gallimard, qui également traduit conscience » par « connaissance », est discutable : « 4. Cet autre chose d'avoir connaissance de nos pensées, au moment même que nous pensons, et autre chose de s'en ressouvenir par après. Ainsi nous ne pensons rien dans nos songes, qu'à l'instant même que nous pensons, nous n'ayons connaissance de notre pensée, encore que le plus souvent non l'oublions » (*Correspondances*, 2, p. 815) ; assez incompréhensible, elle semble suggérer que nous ne pensons pas durant nos rêves, alors que Descartes ne le dit point. On rencontre le même problème dans J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., note 2, p. 323, pendant que la traduction italienne par Bompiani est irréprochable ; voir BL, p. 2579.

[484] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 103.

[485] Rodis-Lewis remarque que Sartre et Merleau-Ponty ont évoqué un *cogito* non réflexif, et rapporte leurs citations dans une note de bas de page, sans les commenter (Id., *Le problème de l'inconscient*, op. cit., note 2 à la page 38). Voici quelques commentaires de notre part à propos de ces deux références :

Pour ce qui concerne Sartre, il affirme qu'« il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 19). Cependant, on ne trouve pas chez Descartes cette « condition », car sa conception unitaire de la pensée « en acte » n'entraîne aucune distinction structurale en elle-même.

Merleau-Ponty parle plutôt d'un *cogito* préexistant à la langue : « Le *Cogito* tacite, la présence de soi à soi, étant l'existence même, est antérieur à toute philosophie, mais il ne se connaît que dans les situations limites où il est menacé : par exemple dans l'angoisse de la mort ou dans celle du regard d'autrui sur 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 » ; ce serait le *cogito* « de l'enfant à son premier souffle ou de l'homme qui va se noyer et se rue vers la vie » ; et il en conclut que « le *Cogito* tacite n'est *Cogito* que lorsqu'il s'est exprimé lui-même » (Id., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 462-463). Merleau-Ponty semble donc l'identifier à la vie nue, comme un paradoxal *cogito* sans pensée ; il ne reconnaît à ce *cogito* tacite aucune autonomie au-delà du langage lui-même, face auquel il semble s'évanouir. Au contraire, le *cogito* cartésien est en acte, avec ou sans langage, pendant toute l'existence. Aucune de ces deux positions ne peut donc être reliée à Descartes.

DEUXIEME PARTIE

L'ABANDON DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE SUR L'AME

4. Le moi cartésien immatériel en tant qu'élaboration philosophique de l'âme

> Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et a tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir le chemin que je devais suivre.[486]

Descartes est à juste titre connu comme l'un des initiateurs de la science moderne. Il est également considéré comme le philosophe qui a fondé le sujet moderne, ce qu'en revanche nous ne partageons pas, comme nous le montrerons dans la suite de cette partie. Quoi qu'il en soit, ce qui n'est jamais mentionné, c'est qu'il a été le premier et le seul à avoir tenté de soustraire la recherche sur l'immatériel humain à la théologie, non seulement scolastique, mais à la théologie en général, en élaborant philosophiquement l'idée d'âme. Dans *Être et temps*, Heidegger affirme exactement le contraire : non seulement Descartes n'aurait rien apporté de nouveau au panorama philosophique, mais sa *res cogitans* aurait également empêché toute recherche sur l'âme en tant qu'esprit [*Gëmut*], de se dérouler :

> La *res cogitans* est déterminée ontologiquement comme *ens*, et le sens d'être de l'*ens*, pour l'ontologie médiévale, est fixé dans la compréhension de l'*ens* comme *ens creatum*. […] L'apparent recommencement du philosopher se dévoile donc comme la greffe d'un préjugé fatal sur la base duquel l'époque postérieure devait négliger d'entreprendre une analytique ontologique thématique de l'« esprit [*Gëmut*]» au fil conducteur de la question de l'être.[487]

Le terme *Gemüt* désigne une dimension intérieure sensible que Heidegger dénie ici à la *res cogitans*, alors que, comme nous allons le voir, il avait compris que le *cogito* cartésien inclut le sentir. Nous pouvons donc qualifier cette affirmation en introduction de *Sein und Zeit* de mystificatrice, et faisant partie d'une stratégie visant à discréditer la pensée de Descartes, que Heidegger avait peut-être mieux comprise que d'autres. Nous y reviendrons dans le chapitre 6. Pour l'instant, nous souhaitons plutôt présenter les caractéristiques fondamentales de la recherche cartésienne sur l'*âme*, un terme dont Descartes souligne l'ambiguïté dans les Réponses aux cinquièmes objections de Gassendi[488]. En effet, cette ambiguïté est due à la

---

[486] *Discours*, I[è] partie, AT VI 10, BO, p. 34.

[487] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002 (1re éd. 1927), pp. 24-25 ; trad. fr. *Être et temps*, traduit de l'allemand par E. Martineau, édition numérique hors-Commerce : https://archive.org/details/martin-heidegger-etre-et-temps-traduction-par-emmanuel-martineau-edition-numeriq, p. 40.

[488] « Vous cherchez ici de l'obscurité à cause de l'équivoque qui est dans le mot d'*âme* ; […] d'autant que peut-être les premiers auteurs des noms n'ont pas distingué en nous ce principe par lequel nous sommes nourris, nous croissons et faisons sans la pensée toutes les autres fonctions qui nous sont communes avec les bêtes, d'avec celui par lequel nous pensons, ils ont appelé l'un et l'autre du seul nom d'âme », Réponses aux cinquièmes objections, AT IX.1 355.

stratification historique de ses significations, héritée de la conception aristotélicienne des fonctions végétatives et sensitives, ainsi que de la tripartition platonicienne. Celles-ci impliquent la participation du corps, raison pour laquelle Descartes préfère le plus souvent utiliser le terme *mens* :

> VI. La substance à laquelle la pensée se réfère immédiatement s'appelle *Esprit* [*Mens*] ; je parle ici d'esprit [*mens*] plutôt que d'âme, car ce nom est ambigu et désigne souvent la chose corporelle.[489]

En tant qu'unité et entité totalement immatérielle, l'âme est non seulement synonyme d'esprit, mais aussi des deux autres termes par lesquels Descartes désigne, selon le contexte, la substance immatérielle, c'est-à-dire sans aucun doute la *res cogitans*[490], mais aussi le moi. La complète immatérialité de l'âme et sa coïncidence avec le moi sont déjà affirmées dans le *Discours*, dans lequel Descartes présente « ce Moi, c'est-à-dire, l'Âme par laquelle je suis ce que je suis », comme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »[491]. Dans une lettre datant de la même année 1637, superposant également le moi à l'âme, il réaffirme que « l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement [492]».

Pour Descartes, l'âme est le « premier principe de la philosophie [493]», selon une conception qui ne concerne pas les questions morales ou, plus généralement, théologiques. Hans Van Ruler note que « for a seventeenth-century book on metaphysics, Descartes's Meditations were

---

[489] « VI. Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens*; loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur. », Réponses aux secondes objections, Définitions, AT VII 161, trad. du latin par nous, sur la base de la trad. it dans BO, p. 895. Parmi les versions en langue française autorisées par Descartes, le latin *mens* est toujours rendu par *âme* dans les *Principes* traduits par Picot (voir AT IX.2), et plus fréquemment par *esprit* dans les *Méditations* traduites par Clerselier et par de Luynes (voir AT IX.1). En privilégiant le mot *mens* pour désigner l'âme en tant que substance totalement immatérielle, simple et non composée, Descartes semble se rapprocher davantage de l'usage italien du terme « mente » que de l'usage français du terme « esprit ». En effet, le terme « esprit » intègre en lui-même les deux sens des mots latins « mens » et « spiritus », qui ne se mélangent pas dans la langue italienne : le terme « mente » désigne l'ensemble des capacités psychiques humaines du point de vue scientifique et naturel, tandis que le mot « spirito » revêt plusieurs significations. En général, il désigne une réalité immatérielle immanente à l'humain, qui peut être appréhendée de différentes manières (morale, religieuse ou culturelle) ; mais il est aussi utilisé pour désigner une entité transcendante, c'est-à-dire une divinité.

[490] En ce qui concerne le synonyme avec la *res cogitans*, pour ne citer que les exemples les plus significatifs : le terme est utilisé pour indiquer la distinction entre *res cogitans* et *res extensa* dans le titre même des *Méditations*, en tant que « distinction de l'âme et du corps » ; l'âme est explicitement appelée « la chose qui pense » dans le titre de l'article 8 de la première partie des *Principia* : « Distinctionem inter animam et corpus, sive inter rem cogitantem et corpoream, hinc agnosci », AT VIII 7.

[491] *Discours*, IVe partie, AT IVI 32-3, BO, p. 60.

[492] « celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence ; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. », BL, p. 362. La lettre a été retrouvée sans date et sans destinataire connu, voir *ibid*., note 1.

[493] « Et remarquant que cette vérité : *je pense*, *donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchais. », *Discours*, IVe partie, AT VI 32, BO, p. 60.

spectacularly silent on the question of immortality [494]». Si le titre de la première édition des *Méditations* reprenait l'expression *animae immortalitas*, ce n'était pas Descartes qui l'avait décidé, mais son ami Mersenne, probablement pour augmenter les chances d'obtenir l'approbation des docteurs de la Sorbonne. Cependant, Descartes s'en distancie indirectement en remplaçant l'expression par *animae in corpore distinctio* dans la deuxième édition[495].

Dans la première partie, nous avons déjà remarqué comment les affirmations de Descartes concernant l'immortalité de l'âme peuvent sembler contradictoires, et nous en avons supposé les raisons. Quoi qu'il en soit, ces oscillations peuvent être considérées comme relevant de la sphère personnelle, car ce sujet ne concerne pas la métaphysique, pour laquelle l'âme est un objet de connaissance, bien qu'elle soit totalement immatérielle :

> Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître [Dieu], et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable, leur semble n'être pas intelligible.[496]

Descartes a donc proposé – le seul, dans l'histoire de la philosophie – la possibilité d'une connaissance strictement philosophique d'une âme conçue comme une réalité humaine entièrement immatérielle, garante de l'unité cognitive tout au long de la vie. Comme nous l'avons montré dans la première partie, cette unité se maintient même durant les périodes d'inconscience, telles que la première année de la vie sans langage ou le sommeil. En effet, même si le mot âme est synonyme de *mens*, dans un certain sens elle vient avant la *mens* pour Descartes, au moins dans l'ordre de raisons :

> Il n'est pas vrai non plus que j'aie examiné si j'étais un esprit [*mens*] ; car pour lors je n'avais pas encore expliqué ce que j'entendais par le nom d'esprit [*mentis*]. Mais j'ai examiné si j'avais en moi quelqu'une des choses que j'attribuais à l'âme, dont je venais de faire la description ; et, ne trouvant pas en moi toutes les choses que je lui avais attribuées, mais n'y remarquant que la pensée, pour cela je n'ai pas dit que j'étais une âme, mais seulement j'ai dit que j'étais une chose qui pense.[497]

La certitude qui n'a donc jamais quitté Descartes, pas même dans le doute hyperbolique, est plus précisément celle de son âme, comprise comme « forme principale de l'homme » :

> Mais moi, venant à prendre garde que le principe par lequel nous sommes nourris est entièrement distingué de celui par lequel nous pensons, j'ai dit que le nom d'*âme*, quand il est pris conjointement pour l'un et l'autre, est équivoque, et que pour le prendre précisément pour ce

[494] H. van Ruler, « Method vs. Metaphysics. The notion of Substance and the Emergence of Scientific "Neutrality" in Descartes », *Church History and Religious Culture,* Vol. *100, No.* 2-3, 2020, pp. 203-218, pp. 205-206 ; DOI: https://doi.org/10.1163/18712428-10002009.

[495] Han van Ruler remarque aussi que « Descartes ne semble jamais avoir reproché à son ami Marin Mersenne d'avoir inscrit dans le sous-titre de l'édition première de ces méditations (Paris, 1641) qu'elle démontre l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Cependant, il a bien veillé à ce que cela soit changé pour l'édition (Amsterdam, 1642) en 'l'existence de Dieu et la distinction de l'âme humaine du corps' », Id., « Descartes et la naturalisation de la conscience », *Noctua*, III, No. 2, 2016, pp. 239-294 : p.273, note 50.

[496] *Discours*, IVe partie, AT VI 36-37, BO, p. 66-67.

[497] Septièmes objections et réponses, AT VII 491, Al. II, pp. 991-992.

premier acte, ou cette *forme principale* de l'homme, il doit être seulement entendu de ce principe par lequel nous pensons.[498]

Dans sa lettre à Mesland datée de 1645 ou 1646, Descartes écrit que « l'unité numérique du corps d'un homme ne dépend pas de sa matière, mais de sa forme, qui est l'âme », raison pour laquelle « il ne laisse pas d'être très vrai de dire que j'ai maintenant le même corps que j'avais il y a dix ans, bien que la matière dont il a composé soit changée »[499]. Selon Rodis-Lewis, avec cette affirmation, l'union cartésienne de l'âme et du corps redonne à la composition hylémorphique aristotélicienne « son sens originel, indûment étendu à la matière » par la scolastique[500]. Rodis-Lewis veut dire que le sens aristotélicien de l'âme comme forme du corps était l'individualisation, concept que la scolastique avait ensuite étendu au corps.
Laporte soutient au contraire que chaque *res cogitans* est un individu[501]. Cette affirmation est sans aucun doute correcte, mais nous pensons qu'elle ne l'est que sur le plan théorique. En effet, par rapport à l'âme ou au moi, la *res cogitans* apparaît plutôt comme la substance ontologique que tous les êtres humains partagent et qui fait d'eux des êtres égaux. Ce qui empêche le « qui » de la Méditation seconde d'être considéré comme identitaire au sens heideggérien, notion que nous examinerons dans le paragraphe 6.2. Cette considération nous permet de revenir sur la question concernant la locution *ego ille*, soulevée par Carraud et abordée dans le paragraphe 2.4.3. Nous allons maintenant la lire en distinguant cette locution de l'expression *res cogitans* dans l'usage cartésien.

Nous considérons l'expression cartésienne *res cogitans* comme désignant l'être de l'âme humaine dans son universalité, c'est-à-dire celui de chaque moi. Elle explique *comment* est constitué un moi déterminé, et non *qui* il est. Dans la *Méditation seconde*, la première certitude individuelle d'exister, exprimée par le *je suis, j'existe*, est suivie de l'affirmation de ce que je suis : une « chose pensante ». Cependant, ce n'est pas cette *res cogitans* ontologique qui médite, mais une âme individuelle déterminée : *ce moi* de la *Méditation seconde*, comme nous l'avons indiqué à la fin de la partie précédente, est tel en tant que déterminé. Il s'agit d'une réalité unique réellement existante, bien qu'immatérielle. Ce n'est pas une « chose » pensante abstraite, mais une âme individuelle déterminée qui réalise l'« union substantielle »[502] avec le corps auquel elle est « si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui [503]». Ainsi, l'âme confère au corps sa spécificité humaine :

[498] Réponses aux cinquièmes objections, AT IX.1 356.
[499] Descartes à Mesland, 1645 ou 1646, AT IV 346, BL, p. 2129. Sur le même sujet, voir aussi Descartes à Mesland, 9 février 1945, AT IV 166-167, BL, p. 1965.
[500] G. Rodis-Lewis, *L'individualité selon Descartes*, op. cit., p. 5.
[501] « "La chose qui pense" se saisit immédiatement comme une individualité, parce qu'elle se saisit immédiatement comme une personne : *ego cogito* », J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, op. cit., p. 186.
[502] Réponses aux quatrièmes objections, AT IX.1 177.
[503] *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 11-12, Al. II, p. 403.

> Il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie. On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps[504].

Nous pourrions dire que l'âme-moi, en tant que *res cogitans* déterminée, est le sujet cartésien *concrètement immatériel* : *ce* moi. L'âme incarnée que Descartes « feint » de ne pas être unie à un corps uniquement à des fins heuristiques :

> Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps […] mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; […] il suivait très évidemment et très certainement que j'étais […] une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. […] En sorte que ce Moi, c'est-à-dire, l'Ame par laquelle je suis ce que je suis.[505]

Cela ne signifie toutefois ni que l'union soit une *tertia res*, ni que le sujet soit le corps, comme le voudrait Hobbes, car c'est précisément dans *l'immatérialité d'une res cogitans déterminée* que se réalise la subjectivité cartésienne, à savoir dans l'âme-moi, qui est donc toujours *ce* moi. L'objectif de Descartes, tel qu'il se montre dans la présente étude, vise à comprendre l'âme immatérielle, synonyme de moi et de *mens*, philosophiquement et non pas théologiquement, en tant que subjectivité humaine pensante. La conception cartésienne de l'âme s'est ainsi proposée comme l'acte véritablement fondateur de la philosophie moderne, en tant qu'expression scientifique du « connais-toi toi-même » socratique. Il s'agit d'une proposition qui a été incomprise, voire trahie, par la postérité philosophique, comme nous l'allons montrer dans la suite de cette partie. Cependant, elle demeure toujours disponible pour sa réouverture.

4.1. Une contre-réforme presque immédiate

Selon la critique heideggérienne de la « métaphysique de la subjectivité », l'*ego* cartésien en tant que *res cogitans* serait l'un des fondements, sinon « le » fondement, de la notion moderne du sujet. Comme on peut lire dans ses *Cahiers noir* des années 1938-1939 :

> *Descartes* - L'attaque contre Descartes, c'est-à-dire le questionnement qui s'oppose à sa position métaphysique fondamentale fondé sur un dépassement radical de la métaphysique, ne peut être accompli qu'à partir du *questionnement propre à la question de l'être*. Une première attaque de ce type est tentée dans *Être et temps* (1927). Elle n'a rien à voir avec la « critique » antérieure et postérieure du « cartésianisme » […], telle réfutations de Descartes qui s'apparentent à une comédie jouée par des mauvaises acteurs : ces points de vue lies à une vision du monde – tels qu'ils consistent à invoquer « la vie » et « l'homme » lui-même – tels qu'ils « autrement » défini

[504] Descartes à Regius, mi-décembre1641, AT III 460, Al. II, p. 902.
[505] *Discours*, IVe partie, AT VI 33, BO, p. 60.

– demeure entièrement tributaire de Descartes, c'est-à-dire reprennent, mais complètement à leur insu à vrai dire, la fixation fondée par Descartes de l'humanité comme « subjectum »[506].

En réalité, les plus grands philosophes de la modernité, ceux qui ont le plus influencé la constitution du sujet, se sont beaucoup éloignés de Descartes. Dans sa préface à l'étude *Les cartésiens face à Newton* de Carlo Borghero, Jean-Robert Armogathe se demande : « Que reste-t-il de Descartes après Descartes ? [507]». Bien que sa réflexion se conclu en affirmant qu'« une chaîne cartésienne sous-tend tous les débats d'idées du XVIIIe siècle », sa brève analyse est impitoyable. En effet, Alquié avait déjà remarqué la distance prise par Malebranche, Leibniz et Spinoza par rapport à Descartes, bien que tous trois soient proches du mouvement intellectuel généralement nommé cartésianisme. Concernant Descartes, il écrit : « Leibniz le critique sans cesse, et souvent sans aménité », et ajoute que « Spinoza ne craint pas de condamner avec violence sa théorie des rapports de l'âme et du corps » [508]. Et si Malebranche, différemment, « ne parle jamais de Descartes qu'avec respect et admiration [509]», chez lui, « le cartésianisme est abandonné et ruiné plus qu'il n'est maintenu [510]».

4.1.1. Théologie, radicalisation, autolimitation épistémologique : le cartésianisme non cartésien de Malebranche

Alquié reconnaît que « les pensées théologiques de Malebranche […] sont peu cartésiennes », et même si l'on peut y voir « l'influence positive et directe de Descartes », elles « relèvent d'un cartésianisme transformé »[511]. La synthèse entre la pensée d'Augustin et celle de Descartes réalisée par Nicolas Malebranche a transformé le *cogito* cartésien, fondé sur la « lumière naturelle » de l'esprit humain, dans une raison avec un grand R, qui se reconnaît dans l'Ordre, et qui s'est diffusée dans les siècles suivants[512]. En effet, bien que Descartes soit généralement considéré comme le fondateur de la pensée moderne, sa conception de l'esprit n'était pas

[506] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Gesamtausgabe 95, P. Trawny (éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 2014, pp. 168-169 ; trad. fr., *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, P. David (éd.), Paris, Gallimard, 2018, pp. 177-178, modifiée dans la première partie, pour la rendre plus conforme à l'original : « *Descartes*. - Der Angriff auf Descartes, d. h. das seiner metaphysischen Grundstellung *gemäße* Entgegenfragen aus einer grundsätzlichen Überwindung der Metaphysik, kann nur aus dem *Fragen der Seinsfrage* vollzogen werden. Der erste Angriff solcher Art ist versucht in »Sein und Zeit« (1927). Er hat mit der vormaligen und nachmaligen »Kritik« des »Cartesianismus« nichts gemein. », p. 168.
[507] J-R. Armogathe, Préface à C. Borghero, *Les cartésiens face à Newton. Philosophie sciences et religions dans la première moitié du XVIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 7.
[508] F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 10.
[509] *Ibid*.
[510] *Ibid.*, p. 300.
[511] *Ibid.*
[512] « Malebranche, c'est en effet un dix-septième siècle philosophique à lui tout seul. Le malebranchisme est l'une des philosophies dominantes dans la seconde moitié du siècle et il faut mesurer l'intérêt qu'elle suscita de l'Académie des sciences jusque dans les salons. », M-F. Pellegrin, « Malebranche mort ou vif », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 205, No. 4, octobre-décembre 2015, pp. 451-455.

acceptée à son époque. En 1663, le Saint-Office a mis son œuvre à l'Index, et au début des années 1670, Louis XIV a interdit de l'enseigner dans les collèges de France. Dans ce contexte, le prêtre oratorien Nicolas Malebranche publie *La Recherche de la vérité* en 1678, dont le titre reprend, sans le dire, celui du dialogue inachevé et inédit de Descartes. Cependant, sans la précision finale : « par la lumière naturelle [513]». Comme le souligne Emmanuel Faye, la position cartésienne y est profondément altérée :

> Écrivant « Raison » avec une majuscule, Malebranche l'absolutise et la théologise. Pour lui, la « Raison » s'identifie au « Verbe » divin. Ce n'est plus une capacité propre à l'être humain, comme chez Descartes. Dans la théologie philosophique de Malebranche, l'esprit humain consulte la Raison universelle. Celle-ci est dite éternelle et immuable. Elle a perdu toute dimension humaine et toute progressivité. La « Raison » ne faisant qu'un avec le Verbe divin, l'esprit humain ne peut que s'y conformer.[514]

Si, pour Descartes, c'est chaque être humain qui dirige son esprit et conduit sa raison, pour Malebranche, nous consultons en nous la Raison universelle et nécessaire, identique au Verbe divin[515]. Malebranche se déclare cartésien, mais il représente l'antithèse du projet de Descartes de comprendre l'âme immatérielle en dehors de la théologie, en tant que subjectivité humaine pensante. Il nie en effet toute autonomie à l'âme, qui, de créatrice de ses propres idées, ne devient que réceptrice des idées divines[516]. Elle ne produit aucune connaissance, mais la reçoit de Dieu.

En ce qui concerne la conception de la matière, si nous avons remarqué dans la première partie qu'il n'y a aucune idée de corruption de celle-ci chez Descartes, la négation catholique de Malebranche est bien connue, comme le démontre de manière emblématique sa « complainte métaphysique »: « Seigneur, pourquoi m'avez-vous donné un corps qui me remplit de ténèbres ? »[517]. Dans son essai « L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley », Geneviève Brykman met en évidence la radicalisation ontologique et épistémologique du doute cartésien quant à l'existence du monde chez Malebranche, pour qui « en définitive, seule la foi peu nous assurer qu'il existe bien des corps hors de nous [518]». Il s'agit d'une conclusion dogmatique qui serait empêchée par le principe méthodique énoncé par Descartes dans la règle VIII, qui

---

[513] Descartes, *La recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, traduction, notes et essai introductif par E. Faye, Paris, Le livre de Poche, 2010.

[514] E. Faye, conférence « Pensée critique et vision du monde », Université populaire de la rationalité et de l'esprit critique, Paris, Sorbonne, 7 octobre 2025, https://www.youtube.com/watch?v=-Li1Wz8VKrI.

[515]Voir N. Malebranche, *De la recherche de la vérité***.** *Éclaircissement*, X°, « Sur la nature des idées ».

[516] « L'esprit ne peut connaître la vérité que par l'union naturelle et nécessaire avec la vérité même : […] il ne peut en un sens être esprit et intelligence que parce que sa propre substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la lumière de Dieu même», N. Malebranche, *Œuvres complètes*. *Vol. 5*. *Traité de la nature et de la grâce*, A. Robinet (dir.), G. Dryfus (éd.), Paris, Vrin, 1976, p. 117.

[517] N. Malebranche, *Méditations chrétiennes*, V, § 12, cité par L. Delia, *La verità filosofica nel pensiero di Descartes*, op. cit., note 1 à p. 357.

[518] G. Brykman, « L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley », dans E. Faye (dir.), *Corpus* « Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle », No. 37, 2000, pp. 211-224 : p. 216. Brykman résume ici la position de Malebranche exposé dans « *De la recherche de la vérité*, VI° Éclaircissement, O.C., III, pp. 64-66 ».

subordonne toute construction scientifique à la conscience des limites de la pensée humaine[519]. Le non-respect de ce principe a poussé Malebranche, dans ce cas, à adopter une position que Descartes n'aurait jamais soutenue, car explicitement rejetée dans la Méditation sixième, à savoir la remise en question ontologique, et non seulement méthodologiquement épistémologique, de l'existence de la matière étendue.

Avec Malebranche, on assiste à un véritable renversement, au sens théologique, des principes inspirateurs de la pensée cartésienne. La trahison du projet humaniste de Descartes par Malebranche est une question d'une grande importance historique et culturelle que notre travail ne peut pas aborder. Cependant, nous souhaitons également mettre en lumière un autre aspect : la traduction malebranchiste de la conscience cartésienne en tant que « sentiment intérieur ».

Dans le livre III de La *Recherche de la vérité*, Malebranche affirme qu'« on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par conscience [520]». Or, si Descartes utilise les mots conscience et sentiment comme synonymes, c'est parce que, comme nous l'avons montré dans le paragraphe 3.4, la notion de conscience qu'il défend est plus vaste que la nôtre, en incluant la sensation/le sentir immédiat et instantané que nous avons de ce que nous sommes en train de vivre, sans qu'il soit nécessaire d'y réfléchir sur le moment, ni de s'en souvenir par la suite. Cependant, comme le terme conscience est même synonyme de pensée, être conscients au sens cartésien signifie toujours penser, c'est-à-dire produire une représentation de ce vécu dans notre âme : une idée avec sa réalité objective. En tant que réalité, elle peut donc être connue, d'une manière ou d'une autre, tôt ou tard.

Malebranche nie cette possibilité de connaissance, car il affirme que le sentiment intérieur n'est pas suffisant pour « connaître parfaitement l'âme […], puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être [521]». Cela se produit parce qu'il y a dans notre âme des choses qui *ne sont pas* des idées, selon Malebranche, à savoir « ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses perceptions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles [522]». Pour la plupart, c'est précisément ce qui échappe à la réflexion, et dont la *mens* ne s'aperçoit que par cette conscience ou sentiment intérieur : « notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de

[519] « On ne peut rien faire de plus utile que de rechercher ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu'où elle s'étend. […] Rien ne me semble plus absurde au contraire que de disputer témérairement des arcanes de la nature, l'influence du ciel sur nos régions inférieures, de la prédication de l'avenir, et d'autres choses de ce genre, comme font tant de gens, sans s'être seulement jamais demandé si la raison humaine est capable de résoudre ces questions. », *Regulae*, VIII, AT X 397-398, Al. I, pp. 120-121.

[520] N. Malebranche, *De la recherche de la vérité***,** *Œuvres de Malebranche*, texte établi par J. S. Charpentier, 1842, disponible sur https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_recherche_de_la_v%C3%A9rit%C3%A9, p. 353.

[521] *Ibid.*, p. 420.

[522] *Ibid*., p. 386.

la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon [523]». Malebranche en conclut :

> Encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps, et cela peut servir à accorder les différents sentiments de ceux qui disent qu'il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connaissent moins.[524]

La référence critique à Descartes est ici manifeste. En ce qui concerne la connaissance de l'âme, Malebranche applique le principe méthodique de la règle VIII, mais son attitude radicale s'exprime également. En effet, il réalise une autolimitation épistémologique dogmatique qui s'oppose délibérément au projet philosophique cartésien.

4.1.2. La non-postérité cartésienne

Dans un essai publié en 1994, Carraud s'interrogeait sur l'appartenance ou non de Descartes à l'histoire de la métaphysique[525]. Malgré la réponse affirmative, qui semble évidente au vu de l'histoire des interprétations cartésiennes, y compris celle de Heidegger, il estimait que « cette appartenance, évidente depuis si longtemps, [était] finalement devenue problématique [526]». Cette interprétation a été ultérieurement remise en question par Giulia Belgioioso[527], mais l'essai de Carraud reste intéressant pour nos besoins, dans la mesure où il y aborde la question sous l'angle de la comparaison entre les thèses fondamentales de Descartes et les doctrines de Spinoza, Malebranche et Leibniz. Dans ce paragraphe, nous nous appuyons donc sur son analyse pour montrer comment les plus grands postcartésiens, c'est-à-dire ceux qui peuvent être considérés comme « dépendants des thèmes cartésiens [528]», n'ont en réalité importé que peu ou rien des thèses métaphysiques de Descartes.

Carraud poursuit son analyse en se basant sur ce qu'il identifie comme les « cinq ou six thèses constitutives de la pensée cartésienne » explicitement rejetées par les trois philosophes : le doute hyperbolique, le *cogito* comme fondement, la liberté infinie, la causalité de l'âme sur le corps et vice versa, les preuves de l'existence de Dieu et l'idée d'infini[529].

---

[523] *Ibid*.
[524] *Ibid*., pp. 420-421. Pour l'influence augustinienne sur la conception malebranchiste de la conscience, voir P. Desoche, « Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience », dans E. Faye (dir.), *Corpus* « Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle », op. cit., pp. 169-208.
[525] V. Carraud, « Descartes appartiene alla storia della metafisica? », dans J-R. Armogathe et G. Belgioioso (éds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento* « Seminario di studi cartesiani, Roma 21 e 22 gennaio 1993 », Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 165-177.
[526] *Ibid*., p. 165, trad. de l'italien par nous.
[527] G. Belgioioso, « L'invenzione dell'ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento », op. cit.
[528] V. Carraud, « Descartes appartiene alla storia della metafisica? », op. cit., p. 166.
[529] Voir *ibid*., pp. 169-170.

- ✓ En ce qui concerne le doute hyperbolique, Carraud interprète celui-ci dans un sens phénoménologique, comme « la nécessité de soumettre la représentation à la mise entre parenthèses de tous les *cogitata* » et à la réduction de l'objectivité. Il remarque alors que Spinoza, Malebranche et Leibniz ont critiqué son usage[530]. Pour les raisons que nous expliquerons dans le paragraphe 5.3 consacré à Husserl, nous ne partageons pas cette interprétation du doute cartésien. Cependant, abstraction faite de cela, il est tout aussi vrai que la négation radicale de la réalité extérieure pour acquérir la certitude de l'existence du moi pensant n'a pas trouvé de successeur philosophique dans la postérité cartésienne.
- ✓ Pour le deuxième point, nous ne sommes pas non plus d'accord avec l'expression « *cogito* comme fondement », car le fondement cartésien n'est pas exactement le *cogito*, mais la substance, c'est-à-dire la *res cogitans*, dont le *cogito* représente l'attribut principal, c'est-à-dire l'essence. Sur ce point, Carraud s'accorde avec les trois philosophes, qui ont tous rejeté, bien que de manière différente, la conception cartésienne de la substance. Carraud précise toutefois que les trois philosophes ne rejettent pas le *cogito* en soi, « mais le fait que le *cogito* soit le principe premier et donc qu'une pensée particulière puisse produire son propre être, plutôt que la pensée en général dont le *cogito* ne serait qu'un cas particulier [531]».
  L'interprétation équivoque de la métaphysique cartésienne est importante ici. Non seulement la position de Carraud s'inscrit dans le phénomène de subjectivation de la conscience-pensée que nous observerons au paragraphe 5.1, mais l'annulation de la substance est maximale, car il n'existe pas le moindre moi dans sa proposition : la relation cartésienne ne se déroulerait alors qu'entre une pensée « particulière » et la pensée « en général ». Cependant, même dans ce cas, l'exposé de Carraud est utile, car il permet d'identifier de manière synthétique la manière dont l'élément central de la métaphysique cartésienne n'a pas été repris par ces trois philosophes. En rejetant la notion cartésienne de substance comme fondement du moi[532], ces philosophes ont certainement rejeté également le sens métaphasique du « je pense ».
- ✓ Carraud consacre à juste titre peu de mots à la thèse du libre arbitre en tant que faculté potentiellement infinie d'une intelligence finie, car il est en effet évident que ni Spinoza, ni Malebranche, ni Leibniz ne l'ont reprise.
- ✓ Concernant l'interaction entre l'âme et le corps, affirmée par Descartes dans *Les Passions de l'âme*, Carraud relève les trois manières différentes dont les trois philosophes l'ont niée :

[530] *Ibid*., p. 169, trad. de l'italien par nous.
[531] *Ibid*., trad. de l'italien par nous.
[532] Bardout remarque que la critique de la substance apparaît déjà chez Malebranche : « Si la crise [de la substance] est rendue patente au temps des Lumières, ses racines plus profondes et remontent à la fin du XVIIe siècle. Ainsi, outre la critique lockienne des idées de substance, en trouverait-on les traces de chez Malebranche, notamment avec la désubstantialisation qui induit sa théorie de l'esprit », J-C. Bardout, *Penser l'existence II. L'existence imposée. Epoque moderne*, op. cit., p. 41.

Spinoza par le parallélisme des attributs, c'est-à-dire la manière dont il conçoit, dans la deuxième partie de l'*Éthique*, le rapport entre la pensée et l'extension comme expressions d'une substance unique, rapport qui exclut la causalité au profit de la correspondance structurelle ; Malebranche par l'occasionalisme ; et Leibniz par l'harmonie préétablie[533].

- ✓ Quant aux preuves a posteriori de la Méditation troisième et celles a priori de la cinquième, il souligne que les trois postcartésiens les ont réunies ou confondues, ce qui a eu pour conséquence une méconnaissance de la spécificité irréductible de l'idée cartésienne de l'infini. Selon Carraud, il ne s'agit pas d'un véritable abandon, « mais plutôt d'une disparition ou d'une consommation de la primauté de l'infini, manifestement liée à l'abandon de la doctrine de la création des vérités éternelles [534]». Les trois philosophes ont donc soumis l'infinité aux deux autres attributs divins d'origine cartésienne : Malebranche à l'*ens summe perfectum* et Spinoza à la *causa sui*, sans reconnaître à l'infinité aucun principe métaphysique. Cette lacune se traduit chez Leibniz, « où le concept d'*ens summe perfectum* est soutenu par le principe d'identité et le concept de *causa sui* par celui de raison suffisante [535]».

Cette synthèse de Carraud montre efficacement que la métaphysique cartésienne n'a pas été acceptée par ses successeurs, pas même par ceux qui, comme Malebranche, se réclamaient de Descartes. Sur la base d'autres considérations d'ordre phénoménologique post-heideggérien, Carraud conclut que la question de savoir si Descartes appartient ou non à l'histoire de la métaphysique peut être résolue de différentes manières selon le point de vue adopté. Selon le nôtre, nous répondons : oui, de la manière spécifique que nous expliquerons dans la troisième partie, car « nous voulons continuer à voir en Descartes un penseur de la subjectivité engagé dans la constitution de l'objectivité de l'objet, et donc dans la fondation de la science [536]».
Nous poursuivons donc notre démarche pour démontrer que, bien que Descartes soit, à notre avis, *le* « penseur de la subjectivité », le sujet moderne n'est pas cartésien.

[533] Voir V. Carraud, « Descartes appartiene alla storia della metafisica? », op. cit, p. 170.
[534] *Ibid.*, trad. de l'italien par nous.
[535] *Ibid.*, trad. de l'italien par nous.
[536] *Ibid*., p. 177, trad. de l'italien par nous.

4.2. La défense cartésienne de l'immatériel : une bataille perdue

Le présent paragraphe, avec ses sous-paragraphes, ne prétend évidemment pas présenter de manière exhaustive les événements liés au cartésianisme au XVIIIe siècle, dont la représentation par Voltaire, comme l'écrit Carlo Borghero, a été partielle[537]. Il est vrai que l'exaltation voltairienne de la « trinité anglaise » composée de Bacon, Locke et Newton est devenue en quelque sorte un étendard pour les Lumières, notamment parce qu'elle a été reprise dans certains manifestes de cette culture, comme le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*[538] et l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*[539]:

> Dans les *Lettres philosophiques* (1734), puis dans *Le Siècle de Louis XIV* (1751), Voltaire nous parle d'un cartésianisme désormais épuisé et incapable d'orienter le savoir scientifique et philosophique, supplanté même en France par la science newtonienne et la philosophie lockienne. Certes, le rôle novateur de Descartes dans l'histoire de la pensée est indéniable et Voltaire le revendique sans détours, rappelant les mérites de l'homme et du philosophe qui a détruit les cathédrales de la scolastique aristotélicienne et enseigné aux modernes à penser. Mais il le remet précisément à l'histoire, car d'autres guides spirituels doivent désormais orienter l'opinion publique du XVIIIe siècle : ils viennent d'outre-Manche et enseignent la valeur de l'expérience et l'inactualité de la physique et de la métaphysique cartésiennes.[540]

Si ces déclarations glorifiant les trois philosophes anglais exprimaient une opinion répandue dans la première moitié du siècle, elles ne correspondaient pas à une disparition soudaine du cartésianisme, remplacé par le newtonianisme. Il s'agissait plutôt d'images déformées, propagées par la première génération de philosophes pour servir leur combat politico-philosophique. Comme le souligne encore Borghero, elles ont été « adoptées de manière plus inexplicable pendant longtemps par une littérature scientifique quelque peu paresseuse [541]». Dans *Les cartésiens face à Newton*, l'historien italien de la philosophie montre comment, en réalité, « la chaîne cartésienne sous-tend tous les débats d'idées du XVIIIe siecle [542]».

Dans le cadre de cet épisode complexe et fondamental de l'histoire de la pensée occidentale, nous souhaitons mettre en évidence un aspect particulier. Il s'agit à la fois des conséquences de la victoire de la physique newtonienne sur la physique cartésienne, mais aussi de celles d'une interprétation spinoziste de la pensée cartésienne et d'autres lectures « qui en ont profondément

---

[537] C. Borghero, « Cartesianismo, illuminismo radicale e storiografia filosofica. Una vicenda e tre racconti. Introduzione », dans Id. et C. Boccoli, *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. VII-XV.
[538] D'Alembert, 1751.
[539] Condorcet, 1795, publié de manière posthume.
[540] C. Borghero, « Cartesianismo, illuminismo radicale e storiografia filosofica », op. cit., p. VII, trad. de l'italien par nous.
[541] *Ibid.*, op. cit., p. VIII, trad. de italien par nous.
[542] J-R. Armogathe, « Préface », dans C. Borghero, *Les cartésiens face à Newton. Philosophie sciences et religions dans la première moitié du XVIIe siècle*, T. Berni Canani (trad.), Turnhout, Brepols, 2011, pp. 7-9 : p. 9.

transformé la physionomie, notamment sur le thème de l'interaction entre l'esprit et le corps, afin de la rendre compatible avec les nouvelles formes de matérialisme biologique et médical [543]». Voltaire s'y opposa également, d'une manière qui nous intéresse.

À partir des années 1760, Voltaire reprend sa critique de Descartes pour répondre aux nombreux éloges qui avaient rédigés de ce dernier à l'occasion du concours lancé en 1765 par l'Académie française. Voltaire réaffirme et renforce alors ce qu'il avait déjà soutenu dans *La Métaphysique de Newton*, publiée en 1740 :

> Trente ans plus tard, alors que la confrontation acharnée avec les matérialistes constituait le deuxième front de son militantisme intellectuel, [Voltaire] en donna une représentation imagée en décrivant Spinoza dans son poème *Les Systèmes* (1772) comme « caché sous le manteau de Descartes, son maître ». En effet, l'éternité de la matière et l'athéisme – comme il l'avait écrit dans l'article « Athée, Athéisme » du *Dictionnaire philosophique* – sont contenus dans la métaphysique et la physique de Descartes, car ils sont une conséquence cohérente, même si elle n'a pas été envisagée par le philosophe, de l'opinion que le monde soit infini et plein. […] Quant à la cohérence du système, l'athéisme en est une conséquence obligatoire, car le théisme n'est garanti que par l'existence du vide et la reconnaissance des causes finales.[544]

Ce que nous souhaitons souligner, c'est que l'échec de la théorie cartésienne des tourbillons a été délibérément utilisé pour impliquer la métaphysique cartésienne de l'âme immatérielle dans cet échec, alors qu'elle n'avait pourtant aucune raison d'en être affectée. Il convient toutefois d'évoquer ce que nous montrerons dans les deux paragraphes suivants, à savoir que, derrière le caractère scientifique de la théorie newtonienne, se profilait également la défense de la présence de Dieu dans le monde, que Descartes avait éludée par sa doctrine de la création des vérités éternelles. Comme le rappelle Voltaire à juste titre, le théisme n'était garanti que par l'existence du vide et la reconnaissance d'une finalité. Descartes niait le premier et écartait la seconde du domaine du connaissable, car pour lui, le connaissable se limitait à ce qui pouvait être perçu par la lumière naturelle, y compris l'âme en tant que subjectivité humaine.

Dans la partie finale de ce quatrième chapitre nous aimerions donc esquisser l'hypothèse selon laquelle, avec le rejet de la métaphysique cartésienne de l'infini immatériel, entraîné par le remplacement de la physique de Descartes par celle de Newton, tant l'empirisme des Lumières que le matérialisme mécaniste ont également rejeté la recherche philosophique cartésienne sur l'immatériel humain. Comme le bébé avec l'eau du bain de la théorie des tourbillons. Nous commencerons par illustrer cette hypothèse avec le cas, à notre avis exemplaire en ce sens, de la défense cartésienne philosophique de l'immatérialité contre les prétentions théologiques d'Henry More d'attribuer l'extension à la Cause première.

---

[543] C. Borghero, « Cartesianismo, illuminismo radicale e storiografia filosofica », op. cit., p. VIII, trad. de l'italien par nous.

[544] C. Borghero, « Cartesianismo, illuminismo radicale e storiografia filosofica », op. cit., pp. VIII-IX, trad. de l'italien par nous.

4.2.1. La défense de l'immatériel et le refus du vide : la querelle avec More

Comme l'analyse Emmanuel Faye dans son essai *Pensée et infini* déjà cité, Alexandre Koyré a compris que Descartes avait tiré l'actualité de l'infini de sa pratique mathématique[545]. En effet, le Dieu de Descartes n'a plus aucune figure à laquelle on pourrait se rapporter :

> Il n'y a pas d'analogie entre Dieu et le monde, pas d'*imagines* ni de *vestigia Dei in mundo*, à la seule exception de notre âme, qui est un pur esprit, un être, une substance dont toute l'essence ne consiste qu'en la pensée, un esprit doué d'une intelligence capable de saisir l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'infini (qui lui est même inné), un esprit doué aussi de volonté, c'est-à-dire de liberté infinie.[546]

Si donc la seule analogie entre le Dieu infini et l'âme concerne l'immatérialité, la matière est nécessairement quelque chose de différent, mais certainement pas négatif, comme nous l'avons remarqué dans la première partie. Nous avons également déjà observé que Descartes assimile toute la matière à l'étendue, ce qui entraîne le rejet de la limitation de l'univers :

> Lui attribuer des frontières n'est plus seulement faux, voire absurde, mais contradictoire. […] Il est clair, bien sûr, qu'on ne peut pas limiter l'espace euclidien. […] Il n'a plus besoin de débattre si les étoiles fixes sont grandes ou petites, lointaines ou proches ; plus exactement, ce problème devient un problème de faits, qui relève de l'astronomie, et des techniques d'observation et de calcul. La question n'a plus de sens métaphysique, puisqu'il est certain que, lointaines ou proches, les étoiles sont, comme nous-mêmes et comme notre Soleil, au milieu d'autres étoiles sans fin.[547]

L'univers sans bornes est donc accepté par Descartes, qui lui refuse pourtant l'infinité. Par conséquent, il refuse d'accorder à la substance immatérielle infinie l'attribut principal de la substance matérielle, à savoir l'étendue. C'est précisément ce refus qu'il opposera aux prétentions d'Henry More, « collègue et ami de Newton », pour reprendre les termes de Koyré.[548].

More fut l'un des principaux représentants de l'école néo-platonicienne de Cambridge, le groupe de penseurs anglais qui, au XVIIe siècle, s'inspiraient des thèmes platoniciens de l'Académie florentine mais aussi de la Kabbale juive. Leur sujet de prédilection était la religion, mais ils se sont également intéressés à la philosophie de la nature, More en particulier. Admirateur de la pensée de Descartes au début, il a progressivement changé d'avis jusqu'à devenir son adversaire, en raison de son opposition au dualisme cartésien, qu'il considérait comme menant inévitablement au mécanisme et à l'athéisme. En décembre 1648, il lui envoie

[545] E. Faye, « Pensée et infini : la lecture philosophique de Descartes par Koyré, son évolution, sa réception et ses enjeux », dans *Vérité scientifique et vérité philosophique dans l'œuvre d'Alexandre Koyré*, suivi d'un inédit sur Galilée, Paris, Les Belles lettres, 2016, pp. 261-284, pp. 268-270.
[546] A. Koyré, *Du monde clos*, op. cit., pp. 127-128.
[547] *Ibid.*, p. 132.
[548] *Ibid.*, p. 137.

sa première lettre, suivie de trois autres, auxquelles Descartes répond à trois reprises, jusqu'en août 1649[549].

Dans la première lettre du 11 décembre 1648, More considère l'étendue comme la propriété fondamentale que tous les êtres partagent malgré leur diversité, car elle serait « contenue dans les limites mêmes et dans l'essence absolue des choses [550]». Pour cela, il ne parvient pas à concevoir Dieu comme dépourvu d'étendue, car s'il en était ainsi, il ne pourrait pas être présent dans le monde. Il propose donc à Descartes de séparer l'idée de corps de celle d'étendue, et de considérer Dieu comme étendu, « à sa manière [*suo modo*] » ainsi que toute chose, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, comme les anges[551].

Les questions fondamentales à l'origine de cet échange portaient donc sur l'attribution de l'étendue à la substance immatérielle, notamment à l'infini divin, que More affirmait et que Descartes niait, ainsi que sur l'existence du vide dans l'espace, que l'Anglais défendait et que le Français refusait. Ces questions étaient centrales pour le dualisme cartésien et impliquaient également la relation entre le divin et sa création, relation que More ne pouvait pas comprendre si Dieu n'était pas étendu. Cependant, Descartes refusait nettement d'admettre l'étendue pour l'infini en acte, tel qu'il concevait Dieu, car pour lui, seule la matière pouvait l'être. Nous allons mettre en évidence certains points cardinaux de la défense cartésienne.

Partant du principe que les esprits humains n'ont aucun sens « proprement dit » s'ils sont considérés séparément du corps[552], un argument central pour comprendre la séparation entre la substance immatérielle et l'étendue matérielle est que cette dernière est liée à la représentation mentale figurée[553]. Ainsi, Descartes répond à More :

---

[549] More à Descartes, 11 décembre 1648, AT V 236-246 ; Descartes à More, 5 février 1649, AT V 267-279 ; More à Descartes, 5 mars 1649, AT V 298-317 : Descartes à More, 15 avril 1649, AT V 340-348 ; More à Descartes, 23 juillet 1649, AT V 376-390 ; Descartes à More, août 1649, AT V 402-405 ; More à Descartes, 21 octobre 1649, AT V 435-443 ; auxquelles s'ajoute la réponse au fragment de Descartes tiré de la lettre d'Henry More à Claude Clerselier, juillet-août 1655, AT V 642-647.

[550] Voir More à Descartes, 11 décembre 1648, AT V 238, BL, pp. 2596-2597. N'ayant pas trouvé des traductions françaises des lettres de More à Descartes, nous avons utilisé leurs traductions italiennes publiées dans BL ; les citations sont donc traduites du latin par nous sur la base de la traduction italienne.

[551] *Ibid*.

[552] Descartes a More, août 1649, AT V 402, BL, pp. 2743.

[553] « Or rien de semblable ne peut être dit de Dieu, ni de notre âme. Dieu n'est pas imaginable, mais intelligible seulement ; il ne peut se décomposer en parties, surtout en parties qui ont des grandeurs et des figures [*et figuras*] déterminées. Enfin nous comprenons aisément que l'âme humaine, que Dieu, et que plusieurs anges à la fois puissent être dans un seul et même lieu. D'où il résulte manifestement que les substances incorporelles ne sont jamais à proprement parler étendues. Je les conçois comme des vertus ou des forces qui, tout en s'appliquant aux choses étendues, ne sont pas cependant étendues ; de même que le feu qui se trouve pourtant dans le fer ardent n'est cependant pas le fer. », Descartes à More, 5 février 1649, AT V 270, *Œuvres et lettres*, A. Bridoux (éd.), Paris, Gallimard, 1953, p. 1314, modifié : cette traduction avait omis la précision cartésienne *et figuras* dans l'original latin (BL, p. 2617).

> 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 figure [*et figuras*] déterminées.[554]

Cependant, notre esprit peut avoir des idées claires et distinctes qui n'ont pas nécessairement ce type de représentation définie, notamment celles de l'âme et de l'infini. Par conséquent, Descartes explique à More :

> Si bien des gens confondent la notion de substance avec la notion de chose étendue, cela vient d'un faux préjugé, savoir qu'ils croient que rien ne peut exister, ni être intelligible sans être aussi imaginable ; et en vérité rien ne tombe sous l'imagination qui ne soit en quelque manière étendu.[555]

More lui oppose qu'il peut même « concevoir une substance étendue qui n'ait aucune tangibilité ou impénétrabilité [556]», et en effet il nie que « Dieu soit corporel [557]». Cependant, il existe à son avis une extension différente « également vraie, [...] chez les anges et l'esprit humain, qui a tant des bornes qu'une figure [558]». Ce qui pose un problème à More, c'est donc précisément l'existence de quelque chose qui ne puisse pas être représenté par des termes définis, car comme il le déclare, il partage entièrement la maxime d'Aristote, selon laquelle « sans images, il n'y a pas de la pensée [559]». More semble penser qu'il est impossible d'avoir un contenu mental sans le percevoir de manière « concrète » par la sensibilité corporelle, afin d'en avoir une idée définie. Or, nous avons déjà observé que, pour Descartes, les idées ne sont pas comme des tableaux dans l'esprit. À plus forte raison pour les substances incorporelles, « jamais étendues », car elles sont

> comme des vertus ou de forces, qui, tout en s'appliquant aux choses étendues, ne sont cependant étendues ; de même que le feu qui se trouve pourtant dans le fer ardent n'est cependant pas le fer.[560]

Dans ses réponses, Descartes met toujours en relation Dieu et l'esprit humain en tant que substances immatérielles l'une et l'autre. Il développe sa critique de la primauté scolastique de la sensibilité physique en se basant spécifiquement sur la possibilité de concevoir cette immatérialité. Il la réitère en prenant ses distances avec les atomistes tels qu'Epicure, Démocrite et Lucrèce, ces « grands hommes » qui ont été tout de même victimes du « faux préjugé » d'estimer

[554] Descartes à More, 5 février 1649, AT V 270, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 1313, modifié : traduction avait omis la précision cartésienne *et figuras* dans l'original latin (BL, p. 2617).
[555] *Ibid.*, AT V 270, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 1314.
[556] More à Descartes, 5 mars 1649, AT V 301, BL, pp. 2642-2643.
[557] *Ibid.*, AT V 303, BL, pp. 2644-2645.
[558] *Ibid.*, AT V 301, BL, pp. 2642-2643.
[559] *Ibid.*, AT V 302, BL, pp. 2644-2645.
[560] Descartes à More, 5 février 1649, AT V 270, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 1314.

> qu'il n'y avait rien dans le monde en dehors de ce qui nous était montré par le sens, qu'en conséquence, il n'y avait de corps que sensible et que tous les lieux où nous ne sentions rien étaient vides.[561]

Pourtant, Dieu « n'est ni imaginable, ni décomposable en parties qui soient mesurables et figurées [*et figuratae*] »[562]. L'impossibilité cartésienne d'attribuer l'infinité au monde matériel, que More lui propose également, découle précisément de la différence qualitative de leur représentation. Bien qu'il ne soit pas possible d'établir une limite à l'étendue, qui est même divisible en un nombre infini de parties, chacune de ces parties peut néanmoins être conçue et figurée par l'esprit. Ce qui n'est pas le cas de la substance immatérielle infinie, qui ne peut être représentée par aucune figure définie :

> Quand je dis que l'étendue de la matière est indéfinie, je crois que cela suffit pour qu'on n'imagine pas en dehors d'elle un lieu quelconque où les particules de mes tourbillons pourraient s'en aller ; […] parce qu'en disant qu'elle est indéfiniment étendue je dis qu'elle s'étend plus loin que tout ce qui peut être conçu par l'homme. Mais cependant j'estime qu'il y a une très grande différence entre l'amplitude de cette étendue corporelle et l'amplitude de ce qu'en Dieu je n'appellerai pas étendue, puisqu'à proprement parler il n'y en a aucune, mais plutôt substance ou essence ; c'est pourquoi j'appelle celle-ci simplement infinie, celle-là indéfinie.[563]

Cette confrontation entre Descartes et More est emblématique de l'opposition dure que Descartes a rencontrée à son époque, notamment de la part de la culture anglaise, concernant l'immatérialité de la pensée, mais aussi la négation du vide, qui découle de l'identification de l'étendue et de la matière. Comme nous l'avons vu dans la première partie, la critique de Hobbes se basait sur la contestation de l'immatérialité de la *res cogitans*, qu'il n'acceptait pas :

> Il est très certain que la connaissance de cette proposition : j'existe, dépend de celle-ci : je pense, comme il nous a fort bien enseigné. Mais d'où nous vient la connaissance de celle-ci : je pense ? Certes, ce n'est point d'autre chose, que de ce que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, comme la pensée sans une chose qui pense, la science sans une chose qui sache, et la promenade sans une chose qui se promène. Et de là il semble suivre, qu'une chose qui pense est quelque chose de corporel ; car les sujets de tous les actes semblent être seulement entendus sous une raison corporelle, ou sous une raison de matière. [564]

Descartes lui répond qu'il n'avait jamais utilisé les termes de « sujet, de matière et de corps » pour désigner la chose pensante, accusant Hobbes de le faire « afin d'empêcher, autant qu'il peut, qu'on ne puisse séparer la pensée d'avec le corps »[565]. Il s'agit d'une question sur laquelle Descartes n'a jamais admis la moindre exception. Il s'est opposé à la matérialisation de la *res cogitans* par Hobbes, tout comme à celle de l'infini divin par More. Nous pensons que la raison

[561] *Ibid.*, AT V 271, *Œuvres et lettres*, op cit., p. 1315.
[562] *Ibid.*, AT V 272, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 1315, modifié : cette traduction avait omis la précision cartésienne *et figurae* dans l'original latin (BL, p. 2619).
[563] *Ibid.*, AT V 275, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 1317. Pareillement, la *res extensa* et la *res cogitans* ont deux principes de mouvement différents : l'un « mécanique et corporel », et l'autre incorporel, spécifique à l'âme, voir *ibid.*, AT V 275, *Œuvres et lettres*, op. cit., p. 131.
[564] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 134-135.
[565] *Ibid.*, AT IX.1 135-136.

de cet acharnement est que Descartes ne pouvait prendre aucun risque concernant la séparation entre la *res cogitans* et la *res extensa*, car cela aurait pu entraîner un mélange épistémologique préjudiciable à sa noétique.

En effet, d'après lui, la compréhension de l'esprit immatériel ne suit pas les mêmes règles que celle de la matière, car nous avons observé que les choses matérielles sont connues par l'imagination, tandis que le *je pense*, *j'existe* est une intuition pure, tout comme l'idée d'infini. Cela ressort également de la fin du Synopsis des *Méditations*, dans laquelle il distingue la fragilité des arguments en faveur de la connaissance des « choses matérielles » par rapport à celles immatérielles concernant notre esprit et Dieu. Ces dernières sont les « plus certaines et évidentes de toutes celles que peut connaître l'intelligence humaine [566]». En fait, malgré le fait qu'on ne peut pas, selon Descartes, comprendre l'infini, « néanmoins il est entendu ; car, entendre clairement et distinctement qu'une chose soit telle qu'on ne puisse y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie [567]».

Pour Descartes, l'infini n'est qu'immatériel et il s'agit donc de quelque chose que nous connaissons, mais d'une manière différente des objets. Il ne s'agit pas d'une différence de degré, c'est-à-dire quantitative, mais qualitative. Ainsi, Descartes admet deux méthodes, ou deux types de connaissance, pour la réalité matérielle et la réalité immatérielle. Cette dernière concerne sa métaphysique, pour laquelle il revendiquait déjà, en 1630, la compétence sur une « question de Théologie » que Mersenne lui avait posée[568]. Dans sa réponse, il précise que cette question « doit être examinée par la raison humaine », car elle ne concerne pas « ce qui dépend de la Révélation »[569]. La lettre de Mersenne n'étant pas disponible, nous ne pouvons pas savoir avec certitude de quelle question il s'agissait, celle que Mersenne considérait comme théologique et que Descartes ne considérait pas comme telle. Cependant, les mots qui suivent et qui justifient cette compétence nous font imaginer qu'il s'agissait de l'âme, car ils éclairent l'aspiration cartésienne à élargir la connaissance de nous-mêmes, avant de celle des choses :

> J'estime que toute ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études.[570]

Une intention que Descartes réitère sept ans plus tard dans le *Discours*, où il écrit : « après que j'eus employé quelques années à étudier […] dans le livre du monde […] je pris un jour

[566] *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 12, Al. II, p. 403.
[567] Réponses aux premières objections, AT IX.1 89.
[568] Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I 143, BL, p. 144.
[569] *Ibid.*, AT I 144, BL, p. 144.
[570] *Ibid.*, AT I 144, BL, p. 144-146.

résolution de d'étudier aussi en moi-même [571]». Mais connaître soi-même signifiait pour Descartes faire disparaître le monde matériel afin de découvrir d'abord son moi, en tant que fondement immatériel de toutes ses idées, puis, aussitôt après, la première d'entre elles : celle de Dieu infini. Sa proposition n'a cependant pas été acceptée.

4.2.2. De l'immatériel infini à la matière infinie

Si, pour Descartes, l'espace étendu et plein était une création de Dieu, séparée de lui selon sa doctrine de la création des vérités éternelles, More le concevait comme un attribut divin. Selon Koyré, cette conception n'était pas « la lubie d'un mystique néo-platonicien égaré dans le monde de la science nouvelle », car elle était partagée par un certain nombre de penseurs de son temps, et « précisément par ceux dont les noms sont synonymes de la conception scientifique nouvelle du monde »[572]. Il met notamment en lumière l'ambiguïté de certains cartésiens les plus influents de l'époque concernant la question de l'étendue comme attribut de Dieu.

Pour ne citer que deux exemples, bien que Spinoza nie l'existence du vide et conçoive une extension liée aux sens qui correspond à celle de l'univers indéfini cartésien, il admet également une étendue pleinement infinie et indivisible comme attribut éternel et essentiel de Dieu[573]. De son côté, Malebranche relie l'infinité de l'espace géométrique à Dieu en l'appelant « extension intelligible » et en la substituant à l'infini cartésien. Dans les *Méditations chrétiennes* malebranchistes, l'interlocuteur divin, c'est-à-dire le Christ lui-même, la définit en ces termes : « l'immensité de l'être divin en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle », « l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles », ce que l'esprit « contemple lorsque [il] pense à l'infini », l'étendue par laquelle on connaît « ce monde visible »[574]. Malebranche n'avait pas l'intention de placer la matière en Dieu et de la rendre spatialement étendue, contrairement à Spinoza et More. Néanmoins, l'extension intelligible qu'il décrit sera interprétée par ses contemporains comme étant analogue aux conceptions de ces deux penseurs, et jouera donc un rôle considérable dans l'attribution de l'infinité à la matière et dans la négation de la création[575]. Koyré a analysé l'évolution de la dispute entre More et Descartes jusqu'à ses aboutissements entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe, dans des pages fort intéressantes pour

[571] « Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde, et a tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution de d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir le chemin que je devais suivre », *Discours*, Ire partie, AT VI 10.
[572] A. Koyré, *Du monde clos,* op. cit., p. 189.
[573] *Ibid.*
[574] Voir N. Malebranche, *Méditations chrétiennes*, IX, 9, cité par A. Koyré, *Du monde clos,* op. cit., p. 190.
[575] Voir A. Koyré, *Du monde clos,* op. cit., pp. 190-193.

comprendre l'enjeu culturel fondamental de cette dispute. Il y montre comment les arguments scientifiques et théologiques se superposent dans la querelle qui a opposé les cartésiens et les leibniziens à la science et à la physique de Newton. Ou, comme le précise Koyré, « contre l'arrière-plan métaphysique du newtonisme » mis à jour par le mathématicien anglais Joseph Raphson, « violemment pro-newtonienne, et le traducteur, en anglais, de l'*Aritmetica Universalis* de Newton (en 1720) »[576]. Raphson a explicitement lié Newton à More en 1702, alors que le premier n'avait jamais mentionné la doctrine du platonicien[577].

Raphson considère que le refus d'admettre l'étendue de la cause première avait « ouvert la voie vers l'athéisme, ou plutôt à l'hylothéisme, à un grand nombre des gens », car, « puisqu'ils ne trouvaient nulle part dans le monde cet Être Suprême inétendu, infini et éternel, ils crurent qu'il n'existait point du tout »[578]. Ainsi, malgré l'usage de « modèles de raisonnement cartésiens », il en arrive paradoxalement à « l'attribution de l'extension à Dieu inévitable aussi bien logiquement que métaphysiquement »[579]. Raphson met ainsi en évidence la continuité entre Newton et les platoniciens tels que Henry More, pour qui l'espace est conçu comme divin et non simplement matériel. Koyré montre comment Newton aurait pu démentir le lien avec More affirmé par Raphson, mais il ne l'a pas fait[580]. Pour sa part, il rompt avec la physique galiléenne en introduisant des concepts non empiriques, mais métaphysiques tels que l'espace absolu, spiritualisant, pour ainsi dire, l'espace : l'espace newtonien est le *sensorium Dei*, à travers lequel Dieu perçoit le monde ; il est infini, uniforme et présent partout comme émanation de l'immensité divine[581].

Mais Koyré montre également que l'opposition de Leibniz à la force de gravité avait une cause beaucoup plus profonde que le simple refus d'adopter l'incorporation newtonienne dans la science de faits incompréhensibles et inexplicables imposés par l'empirisme[582]. Ce qui était en jeu, c'était l'autarcie de l'univers grâce à sa perfection, pour laquelle la loi de conservation de la *vis viva* de Leibniz justifiait mieux que la loi cartésienne de conservation du mouvement l'exclusion de toute intervention divine dans son mouvement perpétuel. Au contraire, le monde newtonien, « une horloge dont le mouvement s'épuise [583]», nécessite que son énergie soit constamment renouvelée par Dieu. L'analyse de Koyré montre clairement que « la bataille pour l'espace vide, les atomes durs et le mouvement absolu [devenait] une bataille pour la

[576] *Ibid.*, p. 229, note en bas de page.
[577] Voir *ibid*., chap. « Divinisation de l'espace, Joseph Raphson », pp. 229-245 : p. 229.
[578] *Ibid*., p. 237.
[579] *Ibid*., pp. 235-236.
[580] Voir *ibid*., p. 248.
[581] Voir *ibid.*, chap. « L'espace absolu, le temps absolu, leur relation à Dieu (Malebranche, Newton et Bentley) », pp. 189-227 ; « Dieu et le monde (Espace, matière, éther et esprit, Isaac Newton) », pp. 247-264; « Espace absolu et temps absolu. Le cadre de l'action de Dieu. (Berkeley et Newton) », pp. 265-281.
[582] Voir *ibid*., chap. « Le Dieu de la semaine et du Sabbat », pp. 283-331.
[583] *Ibid*., p. 330.

Souveraineté et la présence de Dieu [584]». Ce furent les newtoniens qui ont fini par remporter cette bataille, en gagnant progressivement du terrain[585]. Néanmoins, précise Koyré,

> Cette victoire fût une victoire à la Pyrrhus et elle fut remportée à un prix désastreux. C'est ainsi que la force d'attraction – qui, pour Newton, était la preuve de l'insuffisance du mécanisme pur et simple, une démonstration de l'existence de forces supérieures, non mécaniques, la manifestation de la présence et de l'action de Dieu dans le monde – cessa de jouer ce rôle pour devenir une force purement naturelle, propriété de la matière qui ne faisait qu'enrichir le mécanisme, au lieu de le supplanter. Ainsi que l'avait expliqué très justement le Dr Cheyne, l'attraction n'était sûrement pas une propriété essentielle du corps ; mais pourquoi Dieu n'aurait-il pas doté la matière de propriétés non essentielles ? Ou bien, comme le firent remarquer Henry More et Roger Cotes – et plus tard Voltaire – du moment que nous ne connaissons pas les substances des choses et ne savons rien sur le lien qui unit propriété et substance, même lorsqu'il s'agit de dureté ou d'impénétrabilité, nous ne pouvons nier – simplement parce que nous n'en comprenons pas le fonctionnement – que l'attraction appartienne à la matière.[586]

De cette manière, les attributs du Dieu newtonien finissaient par devenir les attributs de la matière en-soi. Une fois devenue infinie « dans la durée comme dans l'étendue », la matière éternelle « avait hérité tous les attributs ontologiques de la Divinité »[587].

Nous avons résumé cette reconstruction fascinante mise en lumière par Alexandre Koyré, car elle nous a suggéré une hypothèse de recherche qui nous semble mériter d'être mentionnée, même si elle n'est qu'esquissée. À la différence de la prédiction de Raphson, le récit d'Alexandre Koyré laisse entrevoir la possibilité de considérer la sécularisation non pas comme une conséquence du refus philosophique d'attribuer l'extension à Dieu, mais comme son contraire. Autrement dit, comme une conséquence du processus culturel par lequel l'infinité, qui était celle de l'immatériel divin à partir de la scolastique tardive avec Duns Scot, puis surtout dans la Renaissance avec Nicolas de Cues et jusqu'à Descartes, est devenue progressivement une propriété de la matière.

L'aboutissement cartésien du parcours qui avait permis de dépasser les limites scolastiques face à l'infini immatériel avait coïncidé avec l'affirmation d'une subjectivité tendanciellement infinie, car elle aussi immatérielle. Notre hypothèse est donc que le renversement des attributs immatériels de Dieu en ceux de la matière, et par conséquent la disparition de la notion d'infini immatériel, renvoient à l'abandon parallèle de la recherche sur l'immatérialité humaine. Un risque que Descartes avait cherché à éviter en maintenant une distinction claire entre Dieu et la matière dans son débat avec More. Nous voulons dire par là qu'il est possible de lire le parcours de la conception cosmologique mis en lumière par Koyré en parallèle avec le rejet progressif de la réalité immatérielle proposé par Descartes.

---

[584] *Ibid*.
[585] « vers la fin du siècle, la victoire de Newton était complète. Le Dieu newtonien régnait en souverain dans le vide infini de l'espace absolu », *ibid*., p. 334.
[586] *Ibid*., pp. 334-335.
[587] *Ibid*., pp. 336-337.

Parmi ces rejets, celui de Hobbes était l'un des plus significatifs, car, comme nous l'avons déjà observé, il s'est notamment opposé à l'idée que la *res cogitans* soit immatérielle. Alors que Descartes cherchait à étudier philosophiquement l'âme immatérielle, domaine qui avait toujours relevé de la théologie auparavant, le matérialisme de Hobbes l'a complètement éliminée de ses recherches. Il en a fait de même pour l'idée de Dieu, mais sa conception n'est en aucun cas une forme d'athéisme. En effet, Hobbes n'affirme pas l'inexistence de Dieu, mais le déclare plutôt objet de foi et de révélation, en raison de l'inconnaissabilité de ses attributs, selon les thèses de la théologie négative[588]. À travers les œuvres de Hobbes, Locke, Leibniz, Berkeley et Hume, le terme latin *subjectum*, qui avait alors un sens matériel et objectif dérivé d'Aristote, sera de plus en plus associé à l'activité sensible et pensante du *sujet*. Il ne s'agissait donc pas de l'âme immatérielle cartésienne qui pense toujours, mais d'une notion proche de celle de sujet que Hobbes opposait à Descartes. Un parcours qui culminera avec Kant, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Nous considérons ce processus comme une « abdication » de la recherche sur la dimension immatérielle de l'humain de la part du rationalisme moderne, dans la mesure où il a signifié l'abandon de la recherche spécifiquement philosophique de Descartes sur l'âme immatérielle, liée à l'idée d'infini. Ce qui est assez étonnant, il nous semble, c'est que le début d'un procès qui est connu comme rationaliste et laïque, a en réalité également des raisons théologiques, comme nous l'avons vu. Mais cela, à bien réfléchir, ne serait pas contradictoire, au moins du point de vue de son aboutissement. En effet, ce processus particulier de sécularisation a fini par faire disparaître la recherche philosophique cartésienne sur l'âme qui « pense toujours », c'est-à-dire la possibilité de développer une *science* de la dimension immatérielle humaine, la condamnant à une inconnaissabilité d'ordre théologique plutôt que philosophique.

L'importance de l'immatérialité de l'infini divin, que nous avons essayé de mettre en évidence dans la dispute avec More, était liée pour Descartes à la connaissance de l'âme, en raison de leur immatérialité commune. En reprenant l'exhortation socratique « Connais-toi toi-même », associée à la recherche sur la *res cogitans*, Descartes nous invitait à nous occuper de la réalité immatérielle humaine. Ses successeurs, en revanche, ont choisi la matière, et la connaissance du monde matériel a énormément progressé. Il est regrettable que nous ne puissions pas affirmer la même chose de l'âme humaine,

[588] Voir N. Merker (éd.), *Le idee filosofiche della borghesia*, Firenze, Giunti Marzocco, 1988, p. 246.

5. Le rejet de « l'âme qui pense toujours » et l'abandon de la substance

Dans *Destini Personali*, Remo Bodei qualifie de « tremblement de terre philosophique » la proposition de la *personal identity* par Locke dans la deuxième édition de son *Essai sur l'entendement humain* en 1694, car elle aurait ébranlé « la confiance dans la consistance de l'âme et dans la permanence ininterrompue de la conscience de soi »[589]. Selon Bodei, l'identité personnelle lockienne se révèlerait ainsi « l'héritière et le substitut de l'âme, résultat de l'élaboration secrète du deuil de l'expiration de la garantie chrétienne qui assurait à l'individu une durée sans fin [590]».

Même si nous apprécions l'efficacité de la métaphore du « tremblement » en référence à la perte de la certitude de la continuité de la *mens* due à la proposition lockienne, nous proposons de valoriser un sens différent de ce parcours. Bodei raisonne comme si le geste de Locke était une conséquence nécessaire de la fin de la conception chrétienne de l'âme, mais nous ne pouvons pas partager son analyse. En effet, cette conception traditionnelle de l'identité avait été déjà surmontée par la proposition cartésienne du *je pense* cartésien en tant qu'*âme qui pense toujours*, laquelle n'entraînait pas, en principe, l'abandon de l'idée d'immortalité. Mais Locke n'a pas pris en compte la notion cartésienne de la substance, s'en tenant à celle aristotélicienne tout en la déclarant inconnaissable [591]. De même, il n'a pas accepté le nouveau sens cogitatif de l'âme, qui est ainsi restée confinée dans son acception traditionnelle théologique, en raison de sa conviction que nous ne pouvons affirmer quoi que ce soit au sujet de la capacité de penser en dehors de la révélation, hormis le fait qu'il s'agit de la matière ou d'une substance immatérielle[592].

Nous ne comprenons donc pas pourquoi la position de Locke serait l'élaboration d'un deuil subi, car il s'agit plutôt de la destruction délibérée d'une évolution possible et graduelle de la notion théologique d'immortalité vers la notion philosophique d'infinité proposée par Descartes. Selon nous, le tremblement qui a suivi la conception lockienne épousée par les Lumières, n'est pas la perte de la garantie de l'immortalité de l'âme après la mort, car celle-ci n'a pas été touchée par Locke, mais la perte de la certitude de la « persistance ininterrompue du moi » pendant la vie.

[589] R. Bodei, *Destini Personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 8, trad. de l'italien par nous.
[590] *Ibid*., p. 9, trad. de l'italien par nous.
[591] Voir J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Paris, Le Livre de poche, 2009, Livre II, Chap. 23, pp. 468-498 et Livre IV, Chap. 6, §§ 4-6, pp. 848-851.
[592] Voir *ibid*., Livre IV, Chap. 3, § 6, pp. 795-800 et § 27-28, pp. 818-820.

À savoir, l'unité de l'esprit humain entre le réveil et le sommeil, qui n'est plus garantie si la pensée n'est que « consciente » au sens moderne, inauguré par l'empirisme anglais.

Nous proposons donc que le tremblement philosophique soit survenu à cause de la perte du concept d'âme, qui garantissait l'unité de la pensée humaine. Descartes souhaitait libérer cette unité humaine des contraintes de son interprétation religieusement dogmatique, en la concevant dans le cadre d'une doctrine philosophico-scientifique de l'esprit et de ses contenus. Ainsi, avec le recul que représente l'empirisme anglais, c'est la recherche philosophique sur l'âme, voire la psyché, qui a disparu, par l'abandon de la tentative cartésienne de la concevoir en termes philosophiques.

Après les objections de Hobbes et de Gassendi aux *Méditations*, ce sera en effet Locke qui s'opposera clairement à l'idée que « l'âme pense toujours ». Cependant, la disparition de la conception cartésienne de la pensée en acte tout au long de l'existence sera la conséquence de plusieurs facteurs croisés concernant principalement les notions de conscience et de substance.

5.1. La *consciousness* lockienne en tant que subjectivisation du *cogito*-conscience cartésien

Comme nous le savons, la conscience cartésienne ne s'identifie pas à l'âme-moi, mais correspondait au *cogito* en acte, en tant que « raison commune » de toutes les facultés intellectuelles, y compris la sensibilité interne et externe, ainsi que les affects. Ce sens est très différent de l'acception moderne du terme conscience, qui s'est au contraire rapidement affirmée depuis l'instauration de la *personal identity* lockienne, en opposition à « l'âme qui pense toujours » cartésienne.

Le terrain crucial de cet affrontement reste celui du sommeil dépourvu d'images, où les pseudo-matérialistes[593], et les tenants de l'empirisme, n'admettent pas la présence de la pensée, comme nous l'avons observé dans le paragraphe 3.3 à propos de Gassendi et Hobbes, à travers leurs objections aux *Méditations*. Dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Leibniz, qui

[593] Nous qualifions Hobbes et Gassendi de pseudo-matérialistes, car leur matérialisme est compatible avec le théisme. Gassendi réélabore l'atomisme dans un cadre chrétien, adoptant un matérialisme méthodologique et physique, mais sa métaphysique reste spiritualiste. Quant à Hobbes, bien qu'il semble plus radical, il n'en diffère pas sur ce point de vue, puisqu'il affirme, suivant les thèses de la théologie négative, que Dieu est inconnaissable, comme nous l'avons déjà observé. Nous pensons donc que leur opposition matérialiste à la *res cogitans* cartésienne immatérielle visait spécifiquement à entraver la recherche philosophique, et non théologique, sur l'immatérialité humaine.

partage en partie la position de Descartes[594], mettra en évidence la question en la formulant à travers Philalèthe, qui représente Locke, dans les termes suivants : « Il n'est pas aisé de concevoir qu'une chose puisse penser et ne point sentir qu'elle pense [595]».

Et cela en dépit du fait que Descartes ne le nie pas, puisqu'il affirme qu'« *il ne peut y avoir rien dans la* mens, *en tant qu'elle est une chose pensante*, *dont elle ne soit consciente* »[596]. Mais c'est précisément le mot « conscience » qui n'a plus le même sens dans ces deux conceptions, car la conscience de la *personal identity* lockienne désigne désormais l'identité d'un être capable d'accomplir des actions dont il peut ensuite se souvenir[597]. Or, comme nous l'avons observé au paragraphe 3.4, cela est très différent de la conscience cartésienne, qui était liée à la pensée en acte et qui n'avait donc pas besoin de souvenirs pour être sûre d'exister.

Le rejet de la notion de l'âme qui pense toujours se lie donc au pareil rejet de la nouvelle conception cartésienne de la substance. Dans son *Essai sur l'entendement humain*, Locke en adopte le concept traditionnel, tout en déclarant qu'il n'est pas possible de connaître ce « quelque chose » qui pense :

> On ne peut nier que nous avons en nous quelque chose qui pense ; le doute même que nous avons sur sa nature, nous est une preuve indubitable de la certitude de son existence, mais il faut se résoudre à ignorer de quelle espèce d'être elle est [598].

La conscience empiriste entame également un processus de subjectivation, notamment à la suite de la définition lockienne de *consciousness*. Locke emprunte ce terme à Ralph Cudworth[599], le principal représentant de l'École platonicienne de Cambridge, à laquelle appartenait également Henry More. Cudworth a en effet forgé le mot *consciousness* dans *The True Intellectual System of the Universe*, publié en 1678, alors qu'il n'apparaît qu'en 1694 dans la deuxième édition de l'*Essay on Human Understanding* de Locke.

Dans l'Introduction d'un ouvrage consacré au concept de conscience au début de la modernité, Roberto Palaia affirme que Cudworth, « contrairement à Descartes, estime que l'esprit peut être

---

[594] La position de Leibniz dans ce débat, qui aboutira à sa monadologie, pour cruciale qu'elle soit dans l'histoire de la philosophie moderne, ne peut même pas être évoquée dans le présent ouvrage, car elle concerne un tout autre développement de la pensée, à savoir celui qui débouchera sur l'idéalisme allemand.

[595] W-G. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Sämtliche Schriften und Briefe, Band VI, A. Robinet und H. Schepers (dir.), Berlin, Akademie-Verlag, 2006, p. 113.

[596] « Quod autem *nihil in mente*, *quatenus est res cogitans*, *esse possit*, *cujus non sit conscia* », Responsio ad quartas objectiones, *Meditationes de Prima Philosophia*, AT VII 246 ; trad. du latin par nous.

[597] « Nous pouvons voir par là en quoi consiste l'*identité personnelle ;* et qu'elle ne consiste pas dans l'identité de substance, mais, comme je l'ai dit, dans l'identité de *con-science* : de sorte que si *Socrate* et le présent roi du Moghol participent à cette dernière identité, Socrate est le roi du Moghol sont une même personne. Que si le même Socrate veillant et dormant ne participe pas à une seule et même *con-science*, Socrate veillant et dormant n'est pas la même personne. Et il n'y aurait pas plus de justice à punir Socrate veillant pour ce qu'aurait pensé Socrate dormant, et dont Socrate veillant n'aurait jamais eu aucun sentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'aurait fait son frère et dont il n'aurait aucun sentiment, parce que leur extérieur serait si semblable qu'on ne pourrait les distinguer l'un de l'autre », J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, op. cit., Livre II, chap. 27, § 19, p. 532.

[598] *Ibid.*, op. cit., Livre IV, Chap. 23, § 6, p. 799.

[599] Voir É. Balibar, « Conscience », p. 266-267.

actif sans *consciousness*, par exemple dans les rêves, c'est-à-dire sans conscience [600]». Cette affirmation montre à quel point la pensée de Descartes est aujourd'hui méconnue, voire inversée. En effet, comme nous le savons désormais, il est faux de prétendre que l'esprit ne serait pas actif dans les rêves chez Descartes, mais tout le contraire, car la pensée cartésienne est bien « en acte » même pendant le sommeil[601]. Ce malentendu conduit Palaia à évoquer une sorte de pensée inconsciente chez Cudworth, alors que, au contrairement à Descartes, Cudworth n'affirme rien d'autre que l'existence d'une « Energy of […] Soul » dans les cas cités[602].

Balibar mentionne plus précisément l'auteur auquel Locke a emprunté le terme *consciousness*, illustrant le deuxième épisode de ce qu'il considère comme l'« invention » moderne de la conscience sur la scène anglaise[603]. Dans la première signification du terme *consciousness*, conçu par Cudworth à l'encontre du dualisme cartésien, la superposition du moi et de la *conscience* est manifeste, car il indique « la forme la plus haute du sentiment ou de la perception de soi [604]». Ce mélange recule également par rapport à la tentative cartésienne de séparer la philosophie de la théologie, car la *consciousness* « n'appartient pas en propre à l'homme, mais caractérise éminemment l'esprit divin [605]». Et elle n'est pas spécifiquement humaine non plus, car

> Cudworth considère que les formes obscures ou 'assoupies' de la conscience commencent en deçà de l'humanité, de même que ses formes lucides ou purement intellectuelles s'étendent au-delà de son esprit. C'est pourquoi il emploie aussi le terme *inconscious*. Son influence sera considérable, notamment sur Leibniz, à qui il transmet le mot plotinien de 'monade'.[606]

Avec cet héritage, la *consciousness* lockienne va bientôt devenir « le critère de l'identité et de la responsabilité personnelle [607]». Vincent Carraud remarque la différence entre cette conception et la conscience cartésienne :

> Le concept lockien de conscience et celui de Descartes sont bien différents. Si la conscience lockienne n'a de sens qu'à être réflexion et par là constitutive du soi, être conscient, c'est, pour

[600] R. Palaia, « Problemi terminologici e semantici della moderna definizione di coscienza. Una Introduzione », dans Id. (éd.), *Coscienza.*, op. cit., p. 10
[601] Voir *infra*, § 3.2.
[602] R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe. The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, London, Printed for Richard Royston, Book I, Chap. 3, https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A35345.0001.001/?view=toc#backDLPS710
[603] « Autrement importante est cependant la péripétie anglaise, qui se traduit par l'invention du néologisme *consciousness*. Le premier à l'utiliser est Ralph Cudworth, dans *The True Intellectual System of the Universe*, paru en 1678 : il s'agit d'une réfutation de l'atomisme et du matérialisme, auxquels le chef de file des platoniciens de Cambridge oppose un monisme nourri de néo-platonisme. Pour Cudworth, la nature est intelligible en tant que hiérarchie des êtres à partir d'un principe unique de formation des individus dont la force vitale et la pensée sont deux degrés successifs. C'est pour marquer le passage de l'une à l'autre que Cudworth forge *consciousness* (lui-même inscrit dans la série Con-sense, Consciousness, Animadversion, Attention, Self-perception), en rapprochant les termes plotiniens de *sunaisthêsis* et *sunesis* », É. Balibar, « Conscience », op. cit., pp. 266-267.
[604] *Ibid*., p. 267.
[605] *Ibid.*
[606] *Ibid.*
[607] Voir *ibid.*

> Descartes, avoir une idée, c'est-à-dire connaître. Et à cette connaissance, quelle qu'elle soit, y compris celle de l'*ego*, la réflexivité n'est nullement nécessaire.[608]

Selon Balibar, « il fallait une révolution sémantique pour *recréer* le mot 'conscience' en français dans une nouvelle acception [609]». Cela ne s'est produit que par l'intermédiaire de Condillac, qui va définitivement naturaliser la conscience comme terme de métaphysique, sans plus aucune référence à Descartes, mais en absorbant le « sentiment » malebranchiste dans sa définition :

> À la suite de Locke, et pour ainsi dire dans les marges de son texte, il débouche sur le « sentiment de mon être », la reconnaissance de la permanence d'un « être qui est constamment le même nous », l'identité du « moi d'aujourd'hui » et du « moi de la veille ». La conscience est alors devenue, en français également, le concept désignant la perception d'une unité interne subsistant à travers la succession de ses propres représentations, mais aussi susceptible de se scinder en « personnalités multiples ».[610]

Le moi cartésien n'a donc rien à voir avec la *personal identity* lockienne, qui s'identifie à une notion de conscience qui, à son tour, est différente du *cogito*, car elle n'existe qu'en tant qu'autoréflexion à l'état de veille. Cela signifie que la subjectivisation empiriste de la conscience a été gagnée au prix de la perte de l'âme-moi pensante en acte cartésienne, voire de l'homme en entier. Nous estimons que ce processus ne concerne en rien Descartes, car rien dans sa conception de l'âme-substance ne permet cette subjectivisation moderne de la conscience.

Pour clarifier notre propos, revenons sur l'entrée développée par Étienne Balibar dans le *Dictionnaire des intraduisibles*. Balibar écrit :

> Descartes n'est pas « l'inventeur de la conscience ». Le mot ne figure jamais chez lui en français, ni sous sa propre plume ni sous celle des traducteurs dont il a revu les textes. Et *conscientia* en latin ne surgit qu'une fois, dans un paragraphe des *Principia philosophiae* (I, 9) consacré à la définition de la « pensée [*cogitatio*] ». […]. Descartes n'en est pas moins pour une part essentielle à l'origine de l'invention de la conscience à l'âge classique, en raison de la thèse « l'âme pense toujours », sur laquelle il fonde l'idée que l'âme ou esprit « est plus aisée à connaître que le corps ».[611]

Emmanuel Faye a analysé de façon critique l'affirmation de Balibar selon laquelle Descartes ne serait pas « l'inventeur de la conscience », en soulignant tout d'abord qu'il n'est pas exact que le mot *conscientia* n'apparaisse qu'une seule fois dans les textes cartésiens[612]. Vincent Carraud a également relevé un certain nombre d'inexactitudes dans l'article de Balibar, en rapportant toutes les occurrences cartésiennes des termes « conscience/*conscientia* » et « conscient/*conscius* »[613].

---

[608] V. Carraud, *L'invention du moi*, op cit., p. 149.
[609] É. Balibar, « Conscience », op. cit., p. 267.
[610] *Ibid*.
[611] *Ibid.*, p. 266.
[612] E. Faye, « La définition de la pensée et la conscience », op. cit., p. 18-22.
[613] V. Carraud., « La conscience inutile », op. cit., pp. 43-48 et pp. 54-69. En ce qui concerne la question si la notion cartésienne de conscience anticipe ou non celle de Locke, Carraud en conclu : « il convient donc de répondre oui et non. Oui, dans la mesure où la doctrine lockienne part littéralement de la définition cartésienne de

Pour notre part, nous remarquons que l'équivoque de Balibar sur ces occurrences l'a conduit à formuler une thèse erronée sur Descartes, exprimée dans la phrase citée ci-dessus, où il affirme que ce dernier aurait joué « une part essentielle » dans le processus de subjectivisation de la conscience à l'âge classique, lors du premier épisode de cette « invention ». Selon Balibar, ce premier épisode a consisté à métonymiser le terme « conscience », c'est-à-dire à l'utiliser non pas comme une faculté, mais comme un autre nom de l'individu. Ce qui a permis « de qualifier les consciences-sujets au regard de leurs actions et de leurs expériences [614]», et donc de contribuer à la personnification de la conscience.

En réalité, en analysant les occurrences latines cartésiennes les plus manifestes de ce terme, on comprend que leur auteur ne pouvait jouer aucun rôle dans la métonymie dont parle Balibar. Par exemple, dans la réponse aux objections de Hobbes dans les *Méditations*, que nous avons déjà partiellement citées, Descartes y identifie la conscience à la pensée, mais bien en distinguant ensuite l'une et l'autre de la substance :

> En après, il y a d'autres actes que nous appelons *intellectuels*, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience [*sive conscientiae*] ; et la substance en laquelle ils résident, nous disons que c'est *une chose qui pense*.[615]

En négligeant ce passage, qui s'insère par ailleurs dans une discussion célèbre, Balibar adresse implicitement à Descartes le même reproche que Hobbes, c'est-à-dire de superposer la pensée et celui qui pense. Or, ni Hobbes ni Balibar, ne voient qu'il n'y a au contraire aucun usage « subjectif » des termes synonymes *pensée* et *conscience* chez Descartes.

Il paraît également problématique de considérer que l'apport cartésien à la métonymie découlerait de la thèse cartésienne selon laquelle l'âme « pense toujours ». En effet, il semble peu probable qu'une fonction aussi « essentielle » ait été remplie par une thèse qui n'a pas du tout influencé la conception moderne de la subjectivité, puisqu'elle a été totalement rejetée par l'empirisme anglais. De plus, « l'idée que l'âme ou esprit "est plus aisée à connaître que le corps" » n'est nullement fondée sur cette thèse, mais plutôt sur l'axiome : *du néant*, *rien ne se fait*, lequel, comme nous l'avons vu dans la première partie, soutient toute la structure des *Méditations*.

---

la pensée et de celle de l'idée comme la forme par laquelle nous prenons conscience de toutes nos pensées. Non, dans la mesure où, à la forme de sa perception immédiate que prend la pensée dont je suis conscient, et par conséquent à l'immédiateté même de la conscience, Locke substitue la réflexion par laquelle la conscience devient requise comme ce à quoi se connaît ou reconnaît la pensée, par où elle fixera l'identité personnelle, ouvrant ainsi à ce que j'appellerais le courant pauvre (non phénoménologique) de la postérité cartésienne. », *ibid*., p. 50.

[614] É. Balibar, « Conscience », op. cit., p. 263-264. Balibar en fait les exemples d'une « noble conscience », d' une « conscience éclairée », d'une « conscience malheureuse », et autres ; *ibid*., p, 264.

[615] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 137, Al. II, p. 605 modifiée : supprimé « et connaissance » de « ou conscience et connaissance », qui ne sont pas dans le texte latin (AT VII 176).

On peut donc conclure que, s'il y avait une « identité personnelle » chez Descartes, elle résidait dans l'âme-moi qui pensait toujours, mais qui a été effacée par le processus de subjectivisation empiriste de la conscience. Une fois ce processus achevé, il ne restait plus qu'une conscience fragmentée à la place du moi cartésien qui constituait le fondement unitaire de l'être humain. Une conscience fragilisée, car on lui a imposé un rôle qui n'était pas le sien, mais celui de l'âme-moi cartésienne, voire de la psyché en tant que substance. Bodei remarque que, avec le rejet ou la mise à l'arrière-plan du caractère substantiel de l'âme par les tenants de l'empirisme, le fondement stable de l'*ego* n'est plus assuré, et par conséquent, l'unité du flux de conscience non plus[616].

Cela devient encore plus manifeste chez Hume, pour qui le moi n'est rien d'autre qu'un « faisceau de perceptions » qui ne nous donne aucune connaissance de nous-mêmes. On ne peut qu'être touché par le tournant dramatique, voire tragique, de certaines de ses réflexions sur l'absence de fondement de l'individu :

> Je ne parviens jamais, à aucun moment, à me saisir *moi-même* sans une perception et je ne peux jamais rien observer d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont absentes pour quelque temps, quand je dors profondément, par exemple, je suis, pendant tout ce temps, sans conscience de *moi-même* et on peut dire à juste titre que je n'existe pas. Et si toutes mes perceptions étaient supprimées par la mort, si je ne pouvais plus penser, ni éprouver, ni voir, aimer ou haïr après la destruction de mon corps, je serais entièrement anéanti et je ne conçois pas du tout ce qu'il faudrait de plus pour faire de moi une parfaite non-entité.[617]

C'est ce type d'« identité » qui s'est toutefois imposé comme fondement de la conception moderne du sujet. Son altérité fondamentale par rapport au « moi » cartésien constitue la raison principale pour laquelle le sujet moderne ne peut être considéré comme dérivé de la matrice cartésienne, malgré ce qu'affirme la vulgate heideggérienne. De la même manière, la notion moderne de pensée s'aligne sur la conception empiriste de la rationalité, qui, comme nous l'avons déjà observé, ne correspond pas à la conception cartésienne du *cogito*.

Pour conclure notre analyse du processus de subjectivation de la conscience qui a conduit à la substitution de l'âme-substance cartésienne par la personnalité empiriste, nous relevons un autre aspect pertinent pour notre propos, qui concerne le nouveau rapport entre la pensée et la conscience. Nous savons que, d'après Descartes, les fonctions intellectuelles, affectives, ou simplement sensibles, relevaient dans leur ensemble de l'attribut principal de la substance pensante[618], c'est-à-dire du *cogito* en tant qu'instance unitaire, dont la conscience était un

---

[616] Voir. R. Bodei, *Destini Personali*, op. cit., p. 9.

[617] D. Hume, *L'entendement. Traité de la nature humaine.* Livre I et Appendice, P. Baranger et P. Saltel (trad.), Paris, Flammarion, 1995, I, IV, VI, p. 343.

[618]« lorsque nous tâchons à connaître plus distinctement notre Nature, nous pouvons voir que notre Ame, en tant qu'elle est une substance distincte du Corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire, qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient, et qu'elle sent, parce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensées » AT XI 224-225, BO, p. 512.

synonyme. Le remplacement de l'âme comme principe d'identité par la *personal identity* a entraîné la perte de la distinction de raison cartésienne entre la substance et son attribut principal. À sa place, l'empirisme anglais a introduit une distinction entre la pensée et la conscience qui n'existait pas chez Descartes. :

> Descartes exclut […] par avance l'interprétation lockienne de son concept de conscience. En effet, l'interprétation de l'*immédiateté* cartésienne comme inséparabilité (accompagnement) a pour effet d'introduire deux instances différentes, la pensée et la conscience, là où il n'y en a qu'une pour Descartes, de sorte que le rapport entre ces deux instances se trouve conçu et objectivé par Locke comme réflexion.[619]

Il s'agit d'un processus de dédoublement de l'unité de la substance cartésienne, qui prendra sa forme définitive avec Kant, mais qui n'a aucune racine chez Descartes, comme le souligne également Kim Sang Ong-Van-Cung :

> Le sujet de la pensée n'est pas chez Descartes une simple fonction logique qui produirait spontanément ses prédicats, ou encore ses jugements. Une telle application de la logique prédicative au sujet de la pensée a en effet pour conséquence de dédoubler le sujet en conscience (ou perception) et conscience de soi (ou aperception), et de faire de ce dédoublement la condition de la pensée. Cette orientation transcendantale de la pensée est, comme on l'aura compris, d'inspiration plus leibnizienne que cartésienne. Le dédoublement entre perception (ou représentation consciente) et aperception (ou conscience de soi) signifie que l'esprit par une reprise réflexive se dualise et fait apparaître la représentation dans le champ de la vérité, et c'est alors de cette manière que, comme le dit Kant, « Le *Je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ».[620]

5.2. Le noumène kantien : l'abandon définitif de la substance et le renoncement à la connaissance du moi

L'aperception transcendantale, ou *je pense* kantien, c'est une « une unité objective »[621] consciente conçue comme un centre purement formel, dépourvu de contenu empirique, auquel se réfèrent toutes les représentations mentales d'un individu donné[622]. Aussi appelé « unité

---

[619] V. Carraud, « La conscience inutile », op. cit., pp. 35-69 : p. 50.

[620] K. S. Ong-Van-Cung, « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'ego ? », dans Id. (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999, pp. 133-165 : p. 135.

[621] Emmanuel Faye observe que « Kant cherche moins à penser la subjectivité elle-même qu'à préciser les conditions de l'objectivité. […] le "moi transcendantal" constitue, selon les termes de Kant, "une unité objective", tandis que ce qu'il nomme "l'unité *subjective*" ne représente pour lui qu'une "unité empirique" (CR pure, Anal. tr. § 18). Aussi l'opposition kantienne ne va-t-elle pas dans le sens d'une synthèse de la subjectivité. », E. Faye, « Subjectivité », *Encyclopédie philosophique universelle*, T. II, *Les notions philosophiques*, S. Auroux (dir.), pp. 2477-2480 : p. 2478.

[622] « Tout le divers de l'intuition a donc une relation nécessaire au : *je pense*, dans le même sujet où ce divers se rencontre. Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme *aperception pure*, pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore l'*aperception originaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. », E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., Partie I, § 16 « De l'unité originairement synthétique de l'aperception », B 132, p. 159.

transcendantale de la conscience de soi [623]», le moi kantien acquiert sa connaissance à partir de la manière dont les phénomènes sont perçus par les structures de la conscience, à travers les cinq sens. Le phénomène, quant à lui, n'est pas simplement la manière dont les choses apparaissent à un sujet psychologique ; il est la donnée immédiate de la connaissance sensible, en tant que produit de la synthèse des formes a priori spatio-temporelles de l'intuition. Alors que le contenu mental phénoménal individuel est accidentel et contingent, la forme du phénomène est universelle et nécessaire et s'oppose à la chose en soi, inconnaissable : le *noumène*[624].

La connaissance kantienne est donc exclusivement phénoménale, le résultat de la rencontre entre les formes a priori et les données empiriques. Pour Kant, il faut abandonner l'aspiration à une connaissance ontologique, qui prétendrait expliquer la réalité objective des contenus mentaux à travers un principe général, comme celui de causalité, car aucune connaissance n'est possible au-delà de la sensibilité matérielle[625]. La célèbre expression l'« *être* n'est manifestement pas un prédicat réel [626]» signifie que

> l'être ne fait jamais partie du concept d'un sujet, il n'est jamais un prédicat de ce sujet : il s'ajoute à ce concept comme un pure position. On peut bien dire qu'un être, pour être parfait, doit posséder l'existence – mais non qu'étant pensé comme parfait, il existe.[627]

5.2.1. La critique de la preuve ontologique cartésienne ne touche pas la validité des preuves a posteriori

Pour démontrer sa thèse, Kant réfute la preuve ontologique cartésienne a priori contenue dans la Méditation cinquième, qui se rattache à celle d'Anselme et se base sur la définition de Dieu en partant du principe que l'existence est une perfection. Considérant Dieu comme l'être qui la possède au plus haut degré, il doit donc nécessairement exister. Pour Descartes, en effet, Dieu est la seule entité dont l'essence implique nécessairement l'existence[628].

---

[623] « Je nomme encore l'unité de cette représentation unité *transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en dérive », *ibid.*

[624] Voir *ibid*., Partie I, Livre II, Chap. III, « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes », B 303, pp. 276-294.

[625] « L'analytique transcendantale a donc cet important résultat de montrer que l'entendement ne peut faire davantage *a priori* que d'anticiper la forme d'une expérience que en général, et que, puisque ce qui n'est pas phénomène ne peut être un objet de l'expérience, l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité, à l'intérieur desquelles seulement des objets nous sont donnés. Ses principes sont simplement des principes de l'exposition des phénomènes, et le nom orgueilleux d'une ontologie, qui prétend donner des choses en général des connaissances synthétiques *a priori*, dans une doctrine systématique (par exemple le principe de causalité), doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur. », (E. Kant, *ibid.*, B 303, p. 282).

[626] *ibid*., B 626, p. 520.

[627] Q. Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Seuil, 2006, p. 44. Nous nous appuyons sur la synthèse réalisée par Meillassoux dans ce texte pour montrer cet argument kantien dans le paragraphe suivant.

[628] Méditation cinquième, AT VII 63-69.

Kant, quant à lui, n'est certainement pas athée et ne nie pas l'existence de Dieu. Toutefois, en raison de l'inconnaissabilité du noumène, il affirme que nous n'avons pas le droit d'affirmer quoi que ce soit à son sujet, ni son existence ni son inexistence. Ainsi, étant donné qu'il soutient que la chose en soi est pensable, mais non connaissable, il doit démontrer que cette affirmation n'est pas contradictoire[629]. C'est la raison pour laquelle il est essentiel de rejeter la thèse de Descartes : si Dieu ne pouvait pas ne pas exister, alors, selon Kant, il serait absolument nécessaire (et non pas seulement nécessaire pour nous) qu'il existe. Il deviendrait ainsi possible, par le seul usage d'un principe logique, de connaître positivement la chose en soi[630].

Pour Kant, le fait de pouvoir concevoir la perfection maximale comme existante n'est donc pas en contradiction avec l'absence d'un être parfaitement parfait dans la réalité, simplement parce que nous ne pouvons pas le savoir. En s'écartant de la connaissance issue de la sensibilité des cinq sens, le noumène ne donne lieu à aucun contenu mental « positif », c'est-à-dire réel :

> Mais alors le concept d'un noumène est problématique, autrement dit c'est la représentation d'une chose, dont nous ne pouvons dire ni qu'elle est possible, ni qu'elle est impossible, puisque nous ne connaissons aucun autre mode d'intuition que notre intuition sensible, et aucun autre mode de concepts que les catégories, et qu'aucun de ces deux modes n'est approprié à un objet extrasensible. Nous ne pouvons donc pas élargir encore le champ des objets de notre pensée d'une manière positive au-delà des conditions de notre sensibilité, et admettre, en dehors des phénomènes, des objets de la pensée pure, c'est-à-dire des noumènes, puisque ces objets n'ont aucune signification positive que l'on puisse indiquer.[631]

Dans le sillage de Hume, Kant discrédite donc la preuve ontologique de la Méditation cinquième en affirmant qu'aucune détermination d'un être ne peut nous dire *a priori* s'il existe réellement. En effet, nous pouvons le concevoir à la fois comme existant et comme inexistant. Dans le second cas, la contradiction disparaît : celle d'un triangle à deux côtés avec le triangle lui-même, ou celle d'une divinité imparfaite ou impuissante avec la divinité elle-même[632].

Quentin Meillassoux commente cette réfutation kantienne en affirmant que, avec elle, « il ne s'agit pas seulement de rejeter la preuve de l'existence de Dieu, mais de refuser toute preuve prétendant démontrer la nécessité absolue d'un étant déterminé [633]». Et, par conséquent, la plausibilité de n'importe quelle métaphysique. Cependant, nous observons qu'on a ainsi définitivement renoncé à expliquer aussi la raison de notre idée de Dieu d'un point de vue

---

[629] « Parce que l'auteur de la *Critique*, s'il soutient quelle chose en soi est inconnaissable, soutien en même temps que celle-ci est *pensable*. En effet Kant nous accorde la possibilité de savoir *à priori* que la contradiction logique est *absolument* impossible. Si nous ne pouvons appliquer la connaissance catégorielle à la chose en soi, nous pouvons en revanche soumettre celle-ci au réquisit logique de toute pensée », Q. Meillassoux, *Après la finitude*, op. cit., p. 43.

[630] *Ibid.*, p. 44.

[631] E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., Partie I, Livre II, Appendice, « De l'amphibologie des concepts de la réflexion, résultant de la confusion de l'usage empirique de l'entendement avec son usage transcendantal », B 343, pp. 313-314.

[632] *Ibid*., Livre II, Chap. III, « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de dieu », B 620, pp. 516-523.

[633] Q. Meillassoux, *Après la finitude*, op, cit., p. 45.

exclusivement *a posteriori*, c'est-à-dire à partir du fait empirique d'en avoir une idée, soit-elle de l'infini plutôt que de la perfection infinie. Explication que la théorie cartésienne de la causalité efficiente laisse ouverte, au-delà de sa preuve ontologique.

Du point de vue de notre travail, mais aussi, nous le pensons, du point de vue cartésien authentique, l'actualité des preuves a posteriori dans les *Méditations* ne consiste pas à prétendre fonder tout le réel, mais seulement les fondements de la pensée humaine. Leur validité, qui doit certainement être réinterprétée, ne consiste pas à affirmer la nécessité absolue d'un être déterminé, mais celle, non absolue, de la cause formelle d'un contenu mental déterminé. Autrement dit, le domaine de ce que Francesco Marrone a appelé « l'ontologie des contenus idéaux » cartésiens, présents dans la troisième Méditation et dans les réponses aux premières objections de Caterus. De ce point de vue spécifique, les preuves a posteriori cartésiennes ne tombent pas sous le coup de la hache kantienne[634].

5.2.2. L'autocritique du paralogisme

Kant rejette également l'ambition de la psychologie rationnelle de Wolff de se présenter comme une science de l'âme, car il estime qu'il n'est pas possible d'avoir une expérience empirique de cette dernière, qui ne peut donc pas être l'objet d'une science expérimentale. Il qualifie donc de « paralogisme » l'affirmation de l'existence de l'âme en tant que substance, c'est-à-dire un syllogisme faux dans lequel un terme est utilisé avec deux significations différentes : le « je », qui est une fonction synthétisatrice de la connaissance, est désigné comme l'âme, c'est-à-dire comme une substance[635]. La philosophie critique kantienne s'est en effet affirmée par le rejet de la psychologie rationnelle de Wolff[636], et c'est à cela que se réfère en premier lieu la critique des paralogismes. Mais c'est indirectement à Descartes que Kant s'adresse, lui-même étant le

[634] Emanuela Scribano défend l'argument ontologique cartésien en soutenant la validité de la preuve a posteriori de la Méditation troisième (p. 89), bien qu'elle convienne avec Kant que la preuve a priori de la Cinquième soit fallacieuse où, au moins, invraisemblable (voir, pp. 77-83) ; Id., *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant* (Paris, Points, 2002, éd. orig. : *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Bari-Roma, Laterza, 1994).

[635] Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., Partie II, Livre II, Chap. I « Des paralogisme de la raison pure », B 399, p. 352.

[636] Comme le regrettait Hegel, qui, au début de la *Science de la logique*, avant de déplorer le « spectacle étrange d'un peuple cultivé dépourvu de métaphysique », s'interroge avec nostalgie : « Où les voix de l'ontologie d'antan, de la psychologie rationnelle, de la cosmologie ou même de l'antique théologie naturelle se font-elles encore entendre ? » ; cité par Jean-Marie Lardic, qui commente ainsi la position de Hegel par rapport à la victoire de la philosophie transcendantale sur la psychologie rationnelle : « Si le travail de Wolff a été surtout d'introduire la philosophie dans la culture allemande et d'avoir fait de celle-ci ce qu'elle est devenue, en l'ouvrant alors à la vraie dimension culturelle dans l'universalité de l'entendement, il semble que la crise ouverte par la critique kantienne soit un drame de la culture. […] il constate, dans un rapport de 1812, que 'les sciences wolffiennes : logique, ontologie, cosmologie etc. ont plus ou moins disparu' », Lardic J-M., « Hegel et la métaphysique wolffienne », *Archives de philosophie*, Tome 65, 2002/1, pp. 15-34, pp. 16-17.

fondateur d'une possible « science de l'âme » conçue comme une substance[637]. À la fin de son analyse des paralogismes, il affirme : « L'analyse de la conscience de moi-même dans la pensée en général ne me fait donc pas faire le moindre pas dans la connaissance de moi-même comme objet. C'est à tort que l'on prend l'éclaircissement logique de la pensée en général pour une détermination métaphysique de l'objet [638]».

Sergio Landucci consacre une longue annexe de son ouvrage *La mente in Cartesio* à l'analyse du paralogisme de la psychologie rationnelle chez Kant. Landucci utilise le singulier car il soutient que, bien que Kant énumère quatre paralogismes dans les versions A et B de la *Critique de la raison pure*, il les ramène ensuite dans la version B à ce qui était auparavant le premier d'entre eux. En les analysant, Landucci soutient en effet que tous les paralogismes se réduisent à un seul, qui consiste à confondre deux sens hétérogènes du terme *sujet*, à savoir celui dérivant de l'acception scolastique de *subjectum* comme traduction de l'aristotélicien *hypokéimenon*, c'est-à-dire comme synonyme de substance-substrat, et la qualification appropriée du moi comme sujet grammatical et agent[639]. Selon Kant, ce dernier ne peut jamais être prédiqué, car l'opérateur « je pense » doit précéder tous nos actes mentaux :

> Or, dans tous les jugements, je suis toujours le sujet déterminant du rapport qui constitue le jugement » [B407]. Un jugement est une relation entre un sujet, au sens grammatical du terme, et un prédicat. Mais le moi est le « sujet » de tout jugement, en ce sens qu'il en est l'auteur. C'est une fonction de l'activité, ou « spontanéité », de l'intellect, et aussi la plus originaire (le Je pense, comme « Le principe suprême de la possibilité de toute intuition » [B135].[640]

Landucci remarque également que, tandis que le terme « objet » prolifère dans la *Critique de la raison pure*, Kant est très parcimonieux dans son utilisation du mot « sujet ». Cette situation s'explique par l'histoire sémantique des deux termes : alors que le premier avait une tradition pluriséculaire dans le sens précisément *objectif* que revêtait le terme *subjectum* dans la philosophie scolastique, le sens subjectif au sens cognitif du terme était alors en train de naître. Selon Kant, le malentendu entre *sub-jectum* et *sub-stancia* (*Sub-jekt* et *Sub-stanz*), à l'origine du paralogisme de la psychologie rationnelle, se produirait donc parce que ni le moi ni l'âme ne

---

[637] Beyssade est d'accord avec Kant et il parle de « métaphysique illusoire et présomptueuse de la substance pensante » dans Descartes, J-M. Beyssade, « La critique kantienne du '*cogito*' de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Déduction transcendantale) », dans C. Ramond (éd.), *Kant et la pensée moderne* : *alternatives critiques*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 47-61 : p. 52. Beyssade, en se référant à Michel Henry, propose de revenir au *cogito* des deux premières Méditations, lorsque Descartes n'a pas encore nommé la substance et il n'y a donc pas encore de « *cogito* institué tel que le véhiculait la tradition wolffienne » ; *ibid.*, p. 53. Cette position de Beyssade est liée à sa conviction qu'il n'y a pas encore d'existence dans la Méditation seconde. Nous avons exposé cet argument dans la première partie et nous y reviendrons pour en discuter dans la troisième.

[638] À la fin de son analyse des paralogismes, Kant affirme : « L'analyse de la conscience de moi-même dans la pensée en général ne me fait donc pas faire le moindre pas dans la connaissance de moi-même comme objet. C'est à tort que l'on prend l'éclaircissement logique de la pensée en général pour une détermination métaphysique de l'objet. », E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., B 409, p. 360.

[639] S. Landucci, *La mente in Cartesio*, op. cit., pp. 215-218.

[640] *Ibid.*, p. 218.

peuvent remplir la fonction logique-métaphysique d'attributs[641]. Ils ne peuvent pas être *l'objet* de la connaissance. Le philosophe italien montre par ailleurs que, au-delà de la psychologie rationnelle, la cible de la critique kantienne est Descartes, bien que celui-ci ait une idée très claire de ces significations et ne confonde jamais le terme *subjectum* avec l'âme-substance[642], terme dont il conteste à Hobbes l'usage, comme nous l'avons déjà remarqué.

Ce qui est en outre remarquable dans l'analyse de Landucci, c'est qu'il montre que l'acharnement apparemment injustifié de Kant sur les paralogismes était en réalité une autocritique, et peut-être un moyen de clarifier ses idées. En effet, dans un cours de la période précritique, il était lui-même convaincu que l'âme était une substance :

> Nous ne parvenons au concept d'âme que par le biais du moi. L'âme est l'objet du sens interne, c'est-à-dire de la conscience. Nous ne savons donc a priori de l'âme rien de plus que ce que le moi nous apprend. Mais je sais que l'âme est une substance, et donc que je suis une substance. Le moi signifie le sujet dans la mesure où il n'est le prédicat d'aucune autre chose. Ce qui n'est le prédicat d'aucune autre chose est une substance. Je ne peux dire que : « Je suis », « Je pense », « J'agis ». Je ne peux pas être le prédicat d'un autre être. Il s'ensuit donc que le moi, c'est-à-dire l'âme que le moi exprime, est une substance.[643]

Landucci affirme qu'il est impossible de comprendre comment la rétractation kantienne s'est produite, mais il souligne à juste titre qu'elle était inévitable une fois que Kant a considéré qu'il était impossible pour l'intellect de connaître la chose en soi[644]. Pour notre part, nous trouvons cette citation précritique particulièrement intéressante, notamment parce qu'elle semble démontrer que Kant ne pratiquait pas la subjectivisation de la conscience que nous avons relevée dans les paragraphes précédents, puisqu'il affirme que « l'âme est l'objet du sens interne, c'est-à-dire de la conscience ». La conscience est donc assimilée au « sens interne », faculté de l'attribut principal et synonyme de conscience chez Descartes.

Il y a également une autre remarque intéressante de Landucci, rapportée en conclusion, dans laquelle il note ce que Kant rapporte dans le long paragraphe qui suit l'exposé des paralogismes. C'est-à-dire qu'il existe une seule menace décisive pour sa philosophie transcendantale :

> Ce serait une grosse pierre d'achoppement pour toute notre critique, et même la seule qu'elle eût à redouter, s'il y avait une possibilité de prouver a priori que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, qu'à ce titre par conséquent (ce qui est une suite du même argument) ils comportent inséparablement la personnalité et qu'ils ont conscience de leur existence séparée de toute matière. Car, de cette manière, nous aurions fait un pas en dehors du monde des sens, nous

---

[641] Voir *ibid.*, pp. 218-219.
[642] Voir *ibid.*, pp. 220-221.
[643] E. Kant, *Akademieausgabe*, *XXVIII*, de Gruyter, Berlin 1968, p. 265, cité par Landucci, *ibid.*, p. 222, trad. de l'italien par nous. Pour la genèse de cet argument kantien, Landucci cite également un cours du début des années 1770 : E. Kant, *Akademieausgabe*, XXV (*Vorlesungen über Anthropologie*), 1997, tome 1°, p. 10 : « Der erste Gedancke der uns aufstösst, wenn wir uns selbst betrachten, drückt das Ich aus; es druckt aus die Beschauung seiner selbst... Alle Beweise die man von der Einfachheit der Seele führet, sind nichts anders als Analysen des Ichs. In dem Wörtchen *Ich* ist nicht eine blosse Beschauung seiner selbst, sondern auch der [dans le texte, *die*] Einfachheit unsers Selbst, denn es ist der vollkommenste *Singularis*. Es drückt ferner meine Substanzialität aus, denn ich unterscheide das Ich als ein letzes Subject, was weiter von keinem Dinge kann praedicirt werden, und das selbst das Subject aller Praedicate ist... ».
[644] Voir S. Landucci, *La mente in Cartesio*, op. cit., pp. 223.

> serions entrés dans le champ des *noumènes*, et personne ne nous contesterait plus le droit de nous y étendre de plus en plus, d'y bâtir et d'en prendre possession, chacun dans la mesure où sa bonne étoile le favorise.[645]

Nous reviendrons donc sur ces points dans la troisième partie de cet ouvrage, lorsque nous disposerons d'outils supplémentaires pour les analyser. Pour l'instant, rappelons que Kant qualifie le doute hyperbolique cartésien de « scandale » :

> L'idéalisme peut bien être tenu à l'égard des fins essentielles de la métaphysique pour aussi inoffensif que l'on veut (ce qu'il n'est pas en fait), cela reste toujours pourtant un scandale de la philosophie et de la raison humaine en général de devoir admettre seulement à titre de *croyance* l'existence des choses hors de nous.[646]

Cependant, le terme « croyance » ne correspond pas à la pensée de Descartes, car toutes les Méditations sont menées à bien grâce à la seule lumière naturelle, et non à l'aide d'un quelconque dogme. Même la preuve a priori de la Méditation cinquième, malgré son efficacité limitée, s'impose comme telle. Le regard cartésien sur l'âme humaine, synonyme de *mens*, est celui d'un esprit qui essaye de la comprendre en se formant « une conception claire et distincte [647]», c'est-à-dire philosophico-scientifique. Projet auquel Kant n'a donné qu'une réponse apparente, car la notion même de *noumène* le contredit. En effet, l'attitude philosophico-scientifique laïque ne fixe pas de limites au connaissable, sans pour autant être omnipotente. La différence entre Descartes et Kant est en réalité la même que celle qui existe entre les adjectifs *inconnu* et *inconnaissable* : accepter le premier relève du bon sens scientifique, imposer le second relève d'une *croyance* ou d'un dogme, cette fois véritablement. Après l'enterrement empiriste et kantien de la recherche cartésienne sur l'âme, le XXe siècle a vu une reprise phénoménologique avec Husserl, même si elle reste partielle.

5.3. Des *Méditations cartésiennes* peu cartésiennes : l'*ego* transcendantal de Husserl

Les réflexions qui suivent ne prétendent pas épuiser le sujet de l'*ego* transcendantal husserlien, et pas davantage les questions relatives à la vision phénoménologique de la subjectivité et à la manière dont celle-ci s'est inscrite dans le parcours qui, partant des philosophies de la vie du

[645] E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., B 409-401, p. 360. Il poursuit son argumentation en affirmant : « En effet, la proposition que tout être pensant est comme tel une substance simple est une proposition synthétique a priori, puisque, d'abord, elle sort, pour le dépasser, du concept qui lui sert de principe et ajoute à la pensée en général le mode d'existence, et qu'ensuite elle joint à ce concept un prédicat (celui de la simplicité) qui ne peut être donné dans aucune expérience. », *ibid*.
[646] *Ibid.*, B XXXIX, p. 59, en note.
[647] *Méditations*, Abrégé, AT IX.1 9-10.

XIXe siècle, a abouti à l'existentialisme[648]. Nous estimons que la comparaison avec la phénoménologie dans sa conception fondamentale par Husserl, mais aussi dans ses versions ultérieures par Merleau-Ponty, Michel Henry et Renaud Barbaras, constitue un sujet d'étude important qui ne peut être traité dans le cadre du présent travail. Cependant, certains aspects de la pensée de Husserl y sont directement liés. C'est pourquoi nous ne pouvons omettre de les exposer, même brièvement.

Le commencement du XXe siècle voit la reprise phénoménologique de Descartes par Edmund Husserl, qui déclare inscrire ses recherches dans le sillage des *Méditations cartésiennes*. Lui aussi à la recherche d'une science philosophique comme fondement radical de la connaissance, Husserl reconnaît Descartes comme son prédécesseur, celui qui, avant lui, avait combattu une manière de philosopher qu'il qualifie d'« objectivisme dogmatique », dans son ouvrage *Philosophie Première*, des années 1923-1924[649]. Les *Méditations cartésiennes*, publiées pour la première fois en français en 1931 avec le sous-titre *Introduction à la phénoménologie*, constituent l'édition révisée et augmentée des *Conférences de Paris*, qu'il a données à la Sorbonne les 23 et 25 février 1929[650]. Dans l'introduction, Husserl affirme que Descartes a donné un nouvel élan à la phénoménologie en la transformant en une nouvelle forme de philosophie transcendantale, au point qu'on pourrait la définir comme un « néo-cartésianisme [651]». Cependant, souligne-t-il, « il lui est nécessaire […] de refuser pour ainsi dire tout le contenu doctrinal traditionnel de la philosophie cartésienne [652]». Malgré ces importantes reconnaissances, la relation de Husserl à Descartes demeure, en effet, ambiguë.

Husserl l'avait déjà initiée en 1907 dans les cours rapportés dans *L'idée de la phénoménologie*[653], reprenant Descartes dans une réflexion sur le scepticisme comme modalité qui, contrairement à l'attitude naturelle concentrée sur le monde, met au premier plan la

---

[648] Hans-Helmuth Gander souligne que ceux qui utilisent aujourd'hui l'expression husserlienne *Lebenswelt* (monde de la vie) « ne parlent pas seulement la langue de Husserl, mais aussi celle d'une époque de transition » qui remonte au début du XXe siècle. Gander en décrit ainsi les traces historiques et conceptuelles : « Dans la philosophie de la vie qui s'épanouit à la fin du XIXe siècle (pensons à Bergson ou à Dilthey), le tournant vers le sujet constitutif de la philosophie moderne se poursuit, précisément dans le sens d'un moi-expérience vécue (*Erlebnis-Ich*). Ce changement de perspective s'opère également dans le concept de *Lebenswelt*, de sorte que le monde, qui en tant que *Kosmos* ou *Universum* avait toujours été le thème de la philosophie, est désormais compris comme le Tout, en référence à la vie. La philosophie a donc pour tâche de révéler, à l'intérieur de l'*Erleben* en tant que prise de conscience de la vie obtenue par l'autoréflexion (*Selbstbesinnung*), le lien vital (*Lebenszusammenhang*) qui se cache derrière l'objectivisme des sciences. Avec leurs conceptions d'une phénoménologie du *Lebenswelt*, Husserl et Heidegger tentent, de manière différente, de relever ce défi. », H-H. Gander, « Fenomenologia del mondo della vita. Husserl e Heidegger », dans P. Palumbo et A. Le Moli (éds.), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, Milano–Udine, Mimesis, 2011, pp. 203–222 : p. 203, trad. de l'italien par nous.

[649] E. Husserl, *Philosophie Première* (1923-1924), Paris, PUF, 1970, p. 84, cité par F. J. Wetz, dans V. Ghiron (éd.), *Husserl*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 78.

[650] E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, *présentation*, M. De Launay (trad.), Paris, PUF, 1994.

[651] *Ibid*., p. 43.

[652] *Ibid*.

[653] E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie* : *Cinq Leçons*, Paris, PUF, 2000.

subjectivité[654]. Le scepticisme phénoménologique diffère toutefois de l'utilisation du doute par Descartes, car Husserl remplace le point d'Archimède sur lequel Descartes fondait la certitude de la connaissance, par la description phénoménologique. Pour Husserl, clarifier les concepts ne signifie pas les déduire dans la réflexion, mais décrire leur structure et leur genèse à partir de son expérience propre, c'est-à-dire tels qu'ils apparaissent. Il transforme ainsi l'indubitabilité du « je pense » cartésien en celle de la perception du phénomène. Selon Husserl, même si la chaise que je vois devant moi était inventée et inexistante, elle serait toutefois un phénomène, car je la perçois : « le phénomène, en tant que tel, est absolument indubitable, il résiste aux attaques du scepticisme et à tout doute, même hyperbolique [655]».

L'analyse menée par Sidonie Kellerer dans *Zerrissene moderne* (*La modernité déchirée*) nous permet de lire l'ambiguïté husserlienne à l'égard de Descartes en relation avec le développement de la phénoménologie, qui va de pair avec l'historicisation de la conscience et la remise en question de la capacité d'autofondation du sujet[656]. Kellerer montre que la confrontation du Husserl tardif avec l'histoire s'inscrit dans la continuité de ses travaux antérieurs, même si cela peut surprendre, car ses premières recherches sur les fondements des mathématiques visaient à mettre en évidence le lien entre la conscience et les lois logiques intemporelles. Cependant, Husserl a rapidement réalisé que les actes de pensée n'existaient pas séparément les uns des autres, mais qu'ils étaient liés entre eux de manière complexe dans le flux de l'expérience, dans un devenir constant et inéluctable affectant l'intentionnalité. Dès 1913, dans *Ideen* I, il parlait du « mystère de la conscience du temps [*Rätsel des Zeitbewußtseins*] [657]». Mais ce n'est que dix ans plus tard, dans ses cours sur la *Première philosophie*, en 1923/24, qu'il commence à douter de la capacité affirmée par Descartes à trouver en soi son propre fondement, indépendamment de l'histoire. C'est en effet dans ce texte qu'apparaît pour la première fois le concept selon lequel tout acte de conscience comporte un « excès » d'intentionnalité qui s'étend dans le temps, concept que Husserl développera plus tard dans les *Méditations cartésiennes* :

> L'analyse intentionnelle est guidée par le savoir fondamental que tout *cogito* est, en tant que conscience, et, au sens le plus large, visée de son objet, mais que cet objet visé de manière présomptive est, à chaque instant, plus (il est visé de manière présomptive avec un plus) que ce qui est explicitement visé à chaque instant.[658]

Dès le milieu des années 1920, on retrouve donc le concept d'« horizon », selon lequel l'objet ne se présente jamais à la perception comme isolé, mais renvoie toujours à autre chose que lui-

[654] V. Costa, *Husserl*, Roma, Carocci, 2009, p. 25.
[655] Voir *ibid*., p. 26, trad. de l'italien par nous.
[656] S. Kellerer, *Zerrissene moderne. Descartes bei den Neukantianern*, *Husserl und Heidegger*, Konstanz, Konstanz University Press, 2013, Partie III, chap. « III. Die theoretische Letztbegründung gerät ins Wanken », pp. 137-164.
[657] *Ibid*., p. 142.
[658] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 92

même, ouvrant un champ qui anticipe les expériences futures tout en gardant vivantes celles qui sont déjà passées. L'expérience s'articule ainsi entre actualité et potentialité qui s'entremêlent dans des chaînes de renvois : « La synthèse temporelle, entre ce qui précède (rétention), le présent vivant (maintenant) et ce qui vient (protension) est la structure cardinale du flux de conscience », selon Husserl.[659]

Dans les conférences de Paris de 1929, reprises ensuite dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl rejoint l'interprétation de Gilson en affirmant que « les *Méditations* de Descartes recèlent un héritage scolastique secret à titre de préjugé obscur [660]». Il lui reproche de se contredire, car il considère comme allant de soi que, « avec notre *ego* apodictiquement pur, nous eussions sauvé une parcelle du monde qui fût, pour le moi philosophant, la seule indubitable, et qu'il s'agirait alors d'en déduire le reste du monde grâce à des conclusions correctement menées selon les principes innés à l'*ego* [661]». Cela se produirait chez Descartes à cause du

> tournant inapparent mais fatal qui fait de l'*ego* la *substantia cogitans*, l'*animus* humain séparé, le point de départ de déductions obéissant au principe de causalité ; bref, ce tournant qui fit de lui le père de l'absurde réalisme transcendantal.[662]

Plus loin, Husserl prétend que Descartes n'est tombé « dans cette absurdité que parce qu'il avait manqué le sens authentique de l'épochè transcendantale et celui de la réduction à l'*ego* pur [663]».

Nous observons toutefois que les contradictions relevées par Husserl ne sont valables que si l'on interprète Descartes comme un phénoménologue manqué, car en réalité, Descartes ne se pose guère la question de la transcendance ; il distingue plutôt entre substance matérielle et immatérielle, les deux étant considérées comme des réalités immanentes. Cependant, Husserl ne semble pas considérer la *réalité* immatérielle cartésienne en tant que telle, et, à l'instar de Caterus, il ne comprend pas la réalité objective du *je suis*, *j'existe* de la Méditation seconde, qui n'est certainement pas causée par le monde. Il n'est pas facile de comprendre exactement son raisonnement, mais il semble que Husserl nie le statut de réalité en soi aux idées cartésiennes, et il trouve par conséquent « absurde » l'application de la causalité efficiente aux contenus mentaux. Husserl ne voit pas la nouveauté de la substance cartésienne, car il l'interprète de manière scolastique, suivant Gilson, et donc l'âme-*res cogitans* serait « une parcelle du monde » dans les *Méditations*. N'étant jamais complètement séparée de celui-ci, le moi

[659] D. D'angelo, « Introduzione », dans E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, texte allemand en regard, D. D'Angelo (éd), Milano, Bompiani, Milano, 2020, pp. 7-32 : p. 18, trad. de l'italien par nous.
[660] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., p. 8.
[661] *Ibid.*
[662] *Ibid.*
[663] *Ibid.*, p. 33.

cartésien n'est pas vraiment « pur ». Ainsi, Husserl rejette le concept de substance pour l'*ego* et sépare nettement l'*ego* transcendantal du monde :

> Ce je et sa vie de je qui persistent nécessairement pour moi grâce à cette *ἐποχή* ne sont pas une partie du monde — et dire : « Je suis, *ego cogito* », cela ne veut plus dire : « Je suis en tant que cet homme-ci ». Je ne suis plus celui qui se rencontre en tant qu'être humain dans l'expérience naturelle de soi, ni l'homme qui, dans la restriction abstraite aux pures données de l'expérience interne et purement psychologique de soi, saisit sa propre *mens sive animus sive intellectus*, ni non plus l'âme elle-même appréhendée séparément.[664]

Pour l'*ego sum*, *ego cogito* de l'épochè husserlienne « il n'y a ni je psychologique ni phénomènes psychiques au sens de la psychologie, c'est-à-dire des éléments constituants propres à des êtres humains de type psychophysique [665]». Ce n'est qu'en séparant radicalement le monde réel de l'expérience phénoménologique transcendantale de soi que Husserl peut donner un sens objectif au monde. Dans la réduction phénoménologique, le moi du méditant n'est pas réel et n'a pas de relation réelle avec le monde :

> Le monde objectif, qui existe pour moi, qui fut toujours et qui sera, le seul qui puisse être pour moi, avec tous ses objets, puise, ai-je dit, tout son sens et sa validité d'être — celle qu'il a à chaque fois pour moi — en moi-même, en moi en tant que je transcendantal qui n'apparaît qu'à travers l'épochè phénoménologique transcendantale. […] de même que le je réduit n'est pas une partie du monde, de même le monde et les objets du monde ne sont pas, à l'inverse, une partie du je ; je ne les rencontre pas réellement, dans la vie de ma conscience, comme des éléments réels de celle-ci, ou comme un complexe de données de la sensation ou d'actes.[666]

La suspension du jugement a donc pour fonction de ne pas suivre l'attitude naturelle, qui ne doute pas de l'existence de ce que je rencontre dans le monde. Cependant, il ne semble pas qu'elle puisse être considérée comme la radicalisation d'une conception laissée inachevée par Descartes, car il s'agit d'un geste totalement différent du sien. En effet, dans la Première Méditation, Descartes *ne se sépare pas* du monde, mais il le nie expressément : il a délibérément jugé que le monde *n'était pas*. Et, paradoxalement, c'est précisément cette négation qui l'amènera à affirmer par la suite que le moi qui pense *est*, et le monde aussi.

Le « contresens qu'est le réalisme transcendantal [667]», dont Descartes serait le père selon Husserl, n'existe pas en réalité. En effet, l'attitude de Descartes n'a jamais été que du réalisme, sans transcendance. Même l'idée d'infini divin et l'infinité corrélative du libre arbitre humain, marque du créateur sur la créature selon Descartes, sont rendues immanentes à l'existence, puisqu'elles sont mentales et innées. Les *Méditations* ne constituent pas une séparation du monde, mais une négation explicite de celui-ci, afin de s'assurer une fois pour toutes de la certitude de sa propre capacité à le connaître. Il n'y a pas de contradiction dans ce réalisme cartésien, car Descartes n'a jamais eu l'intention de transcender le monde. Bien au contraire.

---

[664] *Ibid.*, p. 68.
[665] *Ibid*., p. 69.
[666] *Ibid.*
[667] *Ibid.*, p. 68.

En effet, pour Husserl l'épochè est une pratique du « philosophe qui médite [668]», alors que pour Descartes, la disparition du monde n'a lieu qu'une seule fois : c'est ainsi qu'il en est venu à élaborer sa théorie de l'esprit. Les *Méditations* de Descartes ne sont pas une pratique philosophique, mais la *découverte* du moi comme fondement de la connaissance. Cette dernière ne passera plus par le biais d'une négation ou d'une séparation du monde, mais par la relation avec lui : selon la méthode du *Discours* en ce qui concerne la réalité matérielle et selon la voie ouverte par *Les passions de l'âme* en ce qui concerne la réalité immatérielle du moi. Au contraire, Husserl appelle « le domaine de l'irréalité » la transformation, pendant l'épochè, des perceptions réelles en « pures possibilités, pures de tout ce qui les rattache au fait et à tout fait en général »[669].

Il nous semble que c'est précisément l'irréalité de la transcendance attribuée par Husserl à l'*ego* qui rend la causalité cartésienne incompatible avec la pensée husserlienne, car le moi pensant cartésien est bien une réalité en acte : la réalité de l'esprit en tant que substance immatérielle. Celle-ci ne transcende pas la matière, mais lui est *unie*. La théorie cartésienne de l'esprit devient contradictoire uniquement sur la base de la conception propre à Husserl, et non à Descartes, de l'*ego cogito*, *ego sum* comme transcendantal et irréel, qui nie la réalité de la dimension humaine immatérielle, c'est-à-dire de la *res cogitans* en tant que substance. Par conséquent, selon lui, le sens de l'infini ne peut être expérimenté que par le biais d'une irréalité méthodologique. L'infinité n'exprime pas la réalité humaine en acte dans l'existence de manière cartésienne :

> Par opposition à Descartes, nous nous consacrons plus profondément à la tâche qui consiste à dégager le champ infini de l'expérience transcendantale. L'évidence cartésienne, celle de la proposition « *ego cogito*, *ego sum* », demeure stérile, parce qu'il omet aussi de prendre en considération le fait que l'*ego* peut s'expliciter lui-même à l'infini, et de manière systématique, au moyen de l'expérience transcendantale.[670]

Revenons à présent à la question de l'historicité. Dans la première partie, en analysant la correspondance avec Arnauld, nous avons remarqué que Descartes thématise le mouvement continu de la *res cogitans*, interprétable comme devenir, et compatible avec la fondation autonome du je pense[671]. À notre connaissance, Husserl ne s'est pas penché sur cette question cartésienne, mais dans son essai inachevé de 1934, *Renversement de la doctrine copernicienne*, il affirme que l'historicité est une fonction universelle originaire de l'*ego* qui précède les traditions culturelles individuelles et les présuppose indépendamment des différentes ethnies. Il écrit que, tout comme « chaque peuple et son historicité » ont « leur patrie, en dernière

[668] *Ibid*., p. 13.
[669] *Ibid*., p. 118.
[670] *Ibid*., p. 65.
[671] Nous reviendrons sur cet aspect dans la troisième partie, lorsque nous disposerons des outils nécessaires pour justifier davantage cette position cartésienne.

analyse, sur la 'Terre' », ainsi « tous les développements, toutes les histoires relatives ont [...], une seule histoire originelle, dont ils sont des épisodes »[672].

L'historicité husserlienne mérite une étude approfondie. À l'état actuel de nos connaissances, nous la percevons comme une tentative de concilier l'universalité de l'*ego* et les diversités historiques dans le contexte de l'époque. Une tentative infructueuse, mais qui a néanmoins permis de réaffirmer l'existence d'une source originaire universelle au sein de l'humanité, indépendamment de l'*Umwelt* de naissance. Une position très différente de celle de son élève infidèle, Martin Heidegger[673].

[672] E. Husserl, « Rovesciamento della dottrina copernicana nell' interpretazione della corrente visione del mondo », G. D. Neri (trad.), *Aut-Aut*, No. 245, 1991, pp. 3-18 : p. 13, trad. de l'italien par nous. L'universalité du « monde de la vie » (*Lebenswelt*) sera ensuite clairement exprimée dans *Krisis* : « Donné d'avance il l'est naturellement pour nous tous, un tant que personnes dans l'horizon de notre humanité commune, donc dans toute connexion actuelle avec les autres, comme "le" monde, le monde commun à tous. » E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989, p. 138. Elle est ensuite réaffirmée à plusieurs reprises tant dans le paragraphe « Le problème du "monde de la vie" en tant que problème partiel à l'intérieur du problème général de la science objective », *ibid.*, pp. 137-140, dont est tirée la citation, que dans les suivants.

[673] Pour une analyse critique de la différence entre Husserl en tant que seul « fondateur » de la phénoménologie et « les différents initiateurs » du mouvement phénoménologique, ainsi que de la conception différente de l'humanité entre Husserl et Heidegger, voir R. De Monticelli, « Presentazione », dans Id., *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Milano, Garzanti, 2018.

6. La « destruction » heideggérienne du moi cartésien

> Your doctrine represents an endorsement of the philosophical "*Zeitgeist*" against which I believe it is radically necessary to fight. I was prepared for anything except for the fact that this contemporary attitude could itself receive support from the phenomenological camp.[674]

> Pour l'époque moderne, la théorie classique de l'homme a trouvé sa forme la plus efficace dans la doctrine de Descartes, dont nous ne commençons en réalité que tout récemment à nous débarrasser.[675]

Heidegger s'est confronté à Descartes pendant plus de cinquante ans[676], souvent de manière ambivalente. Sa critique du philosophe français, qu'il considère comme le fondateur de la métaphysique moderne de la subjectivité, s'adresse à la fois à la res cogitans et à la res extensa. Il accuse la première d'indétermination ontologique et la seconde de passer complètement à côté de la signification du « monde » en tant que constituant ontologique de l'être. Cette critique a été le plus souvent associée au nom de Husserl :

> Descartes, tel que le rencontre Heidegger, a déjà statut de motif phénoménologique, sinon rang de phénoménologue. Descartes apparaît, pour Heidegger, d'abord positivement phénoménologue par l'intermédiaire de Husserl. Autrement dit, l'autorité de Husserl, surtout d'ailleurs après le virage de 1907, a investi Descartes d'une dignité phénoménologique telle que toute discussion sur Descartes revient à une discussion avec Husserl ; plus exactement, toute discussion des thèses cartésiennes qu'avait légitimées Husserl équivaut à une discussion théorique de Husserl lui-même.[677]

Quant au début précoce de cette critique, on ne dispose pas des textes des deux séminaires que Heidegger consacre à Descartes pendant les semestres d'été 1919 et d'hiver 1920-1921, conçus

[674] Maximilian Beck à Martin Heidegger, 1 juillet 1928, cité par D. De Santis, « Maximilian Beck et Martin Heidegger : un épisode oublié de la première tradition phénoménologique. Reconstruction et Interprétation », *Methodos*, 23/2023, https://doi.org/10.4000/methodos.10036.

[675] M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, Bouvier Verlag, 1991 (1re éd. 1927), p. 71 : « Für die Neuzeit hat die klassische Theorie des Menschen ihre wirksamste Form gefunden in der Lehre des Descartes, die wir eigentlich erst in jüngster Zeit abzuschütteln im Begriff sind. », trad. de l'allemand par nous. Pour une analyse de la relation entre Max Scheler et Martin Heidegger, voir E. Faye, « Heidegger e la distruzione dell'etica », trad. du françois par S. G. Azzarà, dans Id., P. Ercolani, E. Susca (éds.), *Dialettica*, *storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero. Festschrift in onore di Domenico Losurdo*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2011, pp. 377-399, § « Il capovolgimento della morale da Nietzsche a Scheler », pp. 379-383.

[676] En 1989, Jean-Luc Marion remarquait que cette comparaison n'avait suscité pendant longtemps aucun intérêt particulier, ni dans les études heideggériennes, ni dans la plupart des études cartésiennes ; voir J-L. Marion, « L'Ego et le *Dasein* », dans Id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl*, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004 (1re éd. 1989), pp. 119-161 : p. 119.

[677] J-L. Marion, « L'Ego et le *Dasein* », op. cit., p. 124.

comme une introduction à la phénoménologie à travers la lecture des *Méditations*[678]. Cependant, nous savons grâce à une lettre adressée à Karl Lowith le 13 septembre 1920 qu'il y affirmait qu'« avec le *cogito*, c'est toute la philosophie chrétienne qui est remise en question [679]». Heidegger propose une première approche de Descartes, pas particulièrement critique, dès sa première période à Fribourg, dans l'annexe au cours du semestre d'hiver 1921-1922 intitulée *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*[680]. Il tend à faire sienne la réflexion cartésienne, même s'il passe de l'attitude épistémologique à la recherche sur l'être[681]. Ces premières approches sont donc très éloignées du ton de 1933-1934, lorsque Heidegger qualifiera l'enseignement de Descartes dans les universités allemandes d'« imprudence » et d'« irresponsabilité »[682]. Cependant, ses arguments critiques, bien connus, sont déjà clairement visibles *in nuce* : l'absence de remise en question de l'ontologie traditionnelle centrée sur l'étant plutôt que sur l'être, la priorité qui en découle accordée à la recherche épistémologique et cognitive par rapport à la recherche ontologique, ainsi que la centralité du moi[683].

Ce n'est toutefois qu'au semestre d'hiver 1923-1924, lors du premier cours donné à Marbourg et intitulé *Introduction à la recherche phénoménologique*[684], que la critique de Descartes sera explicitement liée à celle de Husserl, dans le but d'expurger la phénoménologie des éléments cartésiens qui l'auraient altérée et dénaturée. Ce cours marque le début d'une utilisation plus systématique des notions de *Dasein* (l'être-là) et de *Sorge* (le souci), qui seront centrales dans

---

[678] Voir R. Morani, *Soggetto e modernità. Hegel*, *Nietzsche*, *Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2007, note 2 à p. 243 ; voir aussi F. Volpi, *Guida a Heidegger*. *Ermeneutica*, *Fenomenologia*, *Esistenzialismo*, *Ontologia*, *Teologia*, *Estetica*, *Etica*, *Tecnica*, *Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, note 19 à p. 68.

[679] Une affirmation à lire, probablement, en relation avec le fait que, dans une autre lettre à Lowïth datée du 19 août 1921, Heidegger se définit encore en termes de « théologien chrétien » et non de philosophe ; voir *ibid.*, trad. de l'italien par nous.

[680] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921-1922)*, Gesamtausgabe 61, W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns éds., Frankfurt Am Main, Klostermann, 1985 ; trad. fr. par P. Arjakovsky et D. Panis, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2016, epub.

[681] « Que Descartes ait pu bifurquer pour venir s'engager dans une problématique relevant de la théorie de la connaissance, voire qu'il l'ait tout bonnement inaugurée à l'échelle de l'Histoire de l'esprit, ne fait que traduire le fait que, pour lui, le *sum* — son être et sa structure catégoriale — ne faisait nullement question ; ce mot *sum* a bien plutôt été entendu par lui dans un sens neutre, qui ne se rapportait pas du tout comme il le fallait à l'*ego*, une signification objective formelle, non critique et non éclaircie. », *ibid.*, p. 173 ; trad. fr., epub.

[682] M. Heidegger, « Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), dans *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe 36/37, H. Tietjen éd., Frankfurt Am Main, Klostermann, 2001, dorénavant « GA 36/37 », pp. 1-80 : p. 38-39.

[683] Voir R. Morani, *Soggetto e modernità* cit., pp. 244-246.

[684] M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung***,** Gesamtausgabe 17, F-W. v. Herrmann éd., Frankfurt Am Main, Klostermann, 1994, dorénavant « GA 17 »; trad. fr. par A. Boulot, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2013. Au début du texte, Heidegger fait référence à Wolff : « Le terme "phénoménologie" apparaît pour la première fois au XVIIe siècle dans l'école de Christian Wolff […] », *ibid.*, p. 5 ; trad. fr., p. 21.

Être et temps. À travers ces notions, Heidegger entend puiser dans une dimension existentielle originelle, préthéorique, et l'opposer à la primauté de la conscience pure husserlienne[685].

La subjectivité, la centralité de la conscience et la vérité comprise comme le résultat de la connaissance sont les thèmes husserliens accusés d'avoir trahi le principe phénoménologique de se tourner vers les choses mêmes, en poursuivant au contraire l'autofondation d'une conscience épistémico-théorétique qui s'affranchit des choses. C'est dans ce contexte de remise en question de la forme moderne du savoir que Heidegger se tourne vers Descartes, car l'aboutissement husserlien est considéré comme le résultat final d'une longue tradition[686], dans laquelle la pensée du philosophe français marque le tournant décisif de la primauté de la conscience[687]. Il s'agit de l'attitude intellectuelle que Heidegger appelait à cette époque « le souci d'une connaissance qui soit elle-même connue [688]». À l'approche subjectiviste et théorique, il entend opposer une approche fondée sur « un *rapport fondamental* déterminé *à l'étant interrogé* [689]».

Au cours de ce premier semestre d'enseignement à Marbourg, Heidegger se propose donc de déconstruire les fondements de l'approche épistémologique et scientifique du *je pense*, dans la perspective du remplacement du sujet par le *Dasein*. Les éléments cardinaux de la critique heideggérienne à l'encontre de Descartes sont exposés de manière utile pour la présente recherche. Nous les reprendrons donc thématiquement dans les paragraphes suivants. Il convient toutefois de souligner que Faye note que le principe herméneutique de ce cours n'est pas original :

> Heidegger s'inspire des lectures scolastiques et théologisantes de Descartes pour dénier à celui-ci cohérence et originalité fondatrices. Sur la vérité, il rabat Descartes sur Thomas d'Aquin. Sur la liberté, il compile sans le citer nommément, mais en évoquant tout de même les *französischen Gelehrten* (S.303), la thèse formulée par Étienne Gilson une décennie plus tôt et que le médiéviste français désavouera assez vite sans vouloir qu'on la réédite, celle d'une complète absence

[685] Dans le même ordre d'idées, la récupération de l'acception grecque des termes *phainomenon* et *logos* qui composent le terme *phénoménologie* lui permet de remettre en question « la décision husserlienne de placer la conscience comme champ thématique de la phénoménologie », l'accusant d'avoir « perdu la référence originale à l'ouverture esthétique de l'existence au monde », voir R. Morani, *Soggetto e modernità*, op. cit., pp. 253-254, trad. de l'italien par nous.

[686] Morani soutient que, selon Heidegger, cela a été « initié ni plus ni moins que par le choix aristotélicien de faire passer la dianoétique avant les autres capacités de la *psychê* », *ibid.*, p. 259, trad. de l'italien par nous.

[687] M. Heidegger, GA 17, p. 106, « La guise *concrète* de l'être du souci d'une connaissance connue, dans laquelle la *conscience* s'ouvre *comme champ*, nous est donneé au grand jour dans les *recherches de Descartes* », trad. fr., p. 123.

[688] *Ibid.*, p. 58 ; trad. fr., p. 75.

[689] *Ibid.*, p. 76 ; trad. fr., p. 93.

> d'originalité de la conception cartésienne de la liberté, réduite à un compromis opportuniste et instable entre des tendances théologiques opposées, celle des augustiniens et des molinistes.[690]

Un an plus tard, au cours du semestre d'été 1925 intitulé *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*[691], Heidegger revient sur Descartes dans une optique de révision critique de la phénoménologie, mais, cette fois-ci, il relègue au second plan la critique de l'aspect théorique de la connaissance pour s'orienter davantage vers celle de la subjectivité. En 1925, il précise donc la liquidation du sujet moderne, fondé selon lui sur le « mythe cartésien de l'*immanence* du sujet [692]». Accusé d'autocentrisme et de solipsisme, il sera remplacé par la figure du *Dasein* [être-là] dans *Sein und Zeit* [*Être et temps*], deux ans plus tard. Une liquidation fondée sur le rejet du schéma conceptuel de la relation sujet-objet, remplacé par celui de la coappartenance ontologique du *Dasein* et de son monde.

D'après Heidegger, la vision subjectiviste de Descartes et de Husserl oublie en effet la coappartenance structurelle du *Dasein* au *Welt*, et ne tient donc pas compte de la structure de l'intentionnalité, qui serait au contraire fondée précisément sur l'ouverture originaire du *Dasein* à son monde. Comme le souligne Roberto Morani, il concède encore à Husserl, dans ce cours, que son concept d'intentionnalité représente la « véritable impulsion [693]» pour la philosophie contemporaine, même s'il considère que son caractère révolutionnaire intrinsèque est compromis en raison de son affinité avec Descartes[694].

Dans ce cours de 1925, Heidegger traduit l'*ego sum* par la formule *ich-bin-in-einer-Welt* [je-suis-dans-un-monde][695], en utilisant l'indéfini *einer* à la place du défini *der* présent dans la formule plus connue de l'*In-der-Welt-sein* [être-au-monde]. Cette structure ontologique résoudrait a priori, le rendant superflu, le doute cartésien radical par rapport à la connaissance du monde, car elle renverse la relation et la priorité entre la pensée et le monde extérieur. Selon Heidegger, la certitude cartésienne du « je pense donc je suis » doit se renverser en celle du « je suis-dans-*un*-monde », car ce n'est que pour cette raison qu'on peut le connaître :

> Je n'ai de « savoir » de l'être-réel du monde que dans la mesure où je suis. L'état des choses primaires ne s'énonce pas : « *cogito* sum » mais : « *sum cogito* », et ce *sum* non pas dans cette indifférence ontologique où il est pris chez Descartes et chez tous ces successeurs − en tant qu'être-là-devant d'une chose qui pense −, mais « *sum* » en tant qu'énonciation de la constitution

[690] E. Faye, « Du sujet selon Descartes et Heidegger », op. cit.
[691] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20, P. Jaeger éd. ; Frankfurt Am Main, Klostermann, 1994, dorénavant « GA 20 »; trad. fr. par A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, Paris, Gallimard, 2006.
[692] R. Morani, *Soggetto e modernità*, op. cit., p. 282.
[693] M. Heidegger, GA 20, p. 34 ; trad. fr., 52.
[694] Voir R. Morani, *Soggetto e modernità*, op. cit., p. 286.
[695] M. Heidegger, GA 20, p. 296 ; trad. fr., p. 314 modifiée : le traducteur ne reprend pas la formulation originale entre tirets [*ich-bin-in-einer-Welt*] et écrit simplement : « je suis dans un monde ». De cette manière, on ne peut pas saisir l'importance de la modification de l'existential par Heidegger.

> fondamentale de mon être : je-suis-dans-un-monde et c'est pour cette raison que je peux le penser au premier chef.[696]

Un autre élément important de la critique heideggérienne de Descartes précède la publication d'*Être et temps* en 1927. Il s'agit de *Les Conférences de Cassel*[697], qui correspondent au texte des conférences données à Kassel en 1925, ignorées par la plupart des commentateurs mais analysées par Emmanuel Faye dans son ouvrage *Heidegger*, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Comme le souligne Faye :

> Heidegger reproche à la phénoménologie de déterminer l'homme « en tant qu'ensemble vécu dont la cohésion tient à l'unité du *moi* en tant qu'ensemble d'actes », sans s'interroger sur le « caractère d'être » de ce centre (*Zentrum*). Pour cela, il faudrait disposer d'un sol qui, selon lui, manque à Husserl. Il ne semble pas que ce soit la notion de centre qui soit récusée. Précédemment en effet, dans la troisième conférence, Heidegger évoquait positivement les essais de Dilthey sur Novalis, Hölderlin, Goethe dans *L'Expérience vécue et la poésie*, et, à sa suite, les efforts pour comprendre les individus historiques concrets à partir de leur « noyau spirituel » et de leur centre ou « milieu » (*Mitte*) selon l'expression en usage dans le cercle ou l'école de Stefan George (*George-Schule*). […] Ce que Heidegger rejette, ce n'est donc pas la notion de « milieu », mais la conscience et le *moi* pris comme centre. Pour lui, ce milieu ne se fonde pas dans la conscience humaine mais dans le monde ambiant (*Umwelt*) et le sol dans lequel s'enracine l'existence. Il stigmatise alors en Descartes celui qui a déterminé l'homme comme *moi*, sans d'ailleurs entrevoir que ce n'est nullement sa thèse, mais Heidegger semble tout ignorer de la philosophie cartésienne de l'unité de l'homme ou de l'*union*, telle qu'elle est notamment exposée à la princesse Élisabeth dans ses lettres de 1643. Ce que retient Heidegger pour le récuser, c'est uniquement le point de départ du *moi*, en tant qu'il est repris dans le questionnement kantien sous l'angle de la théorie de la connaissance et du rapport sujet-objet.[698]

Cette attitude prélude à la critique qu'il adressera à Descartes dans *Être et temps*, où la « destruction phénoménologique du *cogito sum* [699]» concernera, comme on le sait, tant la *res cogitans* que l'*ego cogito* et la *res extensa* cartésienne, toutes notions que la conception heideggérienne de l'*être-au-monde* rejette. Pour comprendre le sens de ce rejet dans la perspective du présent travail, il est utile de revenir sur un aspect de l'interprétation du *De Anima* d'Aristote, que Heidegger a développée dans son cours de semestre d'hiver 1923-1924.

---

[696] *Ibid.*, p. 296 ; trad. fr., p. 314 modifiée : « je-suis-dans-un-monde » [*ich-bin-in-einer-Welt*] ou lieu de « je suis dans un monde ».
[697] M. Heidegger, *Les Conférences de Cassel* (1925), J.-C. Gens (éd.), Paris, Vrin, 2003.
[698] E. Faye, *Heidegger*, op. cit., pp. 61-62.
[699] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 89 ; trad. fr., p. 89.

6.1. L'âme en tant qu'« être-au-monde » en 1923-24

> Pour que le *cogito sum* pût servir de point de départ à l'analytique existentiale, il serait besoin non seulement d'une inversion, mais encore d'une nouvelle confirmation ontologico- phénoménale de sa teneur. Le premier énoncé serait alors : « *sum* », à savoir au sens de : je-suis-à-un-monde. […] Descartes, au contraire, dit : des *cogitationes* sont sous-la-main et en elles est conjointement sous-la-main un *ego* comme *res cogitans* sans monde.[700]

Dans son premier cours à Marbourg, Heidegger s'appuie sur Aristote pour rejeter l'approche cognitive du sujet moderne dans sa dernière configuration husserlienne, qu'il qualifie de cartésienne. Selon la gnoséologie aristotélicienne, l'intellect est naturellement disposé à la vérité, et l'acquisition des certitudes se fait grâce à une condition de réceptivité qui constitue le caractère intentionnel de l'intellect lui-même, sans qu'il en soit le promoteur. Heidegger y interprète une sorte de phénoménologie *ante litteram*, c'est-à-dire purifiée de la conscience husserlienne et enracinée dans le milieu de la vie concrète. Comme le souligne Anna Sordini dans un essai qui analyse spécifiquement l'interprétation qu'il fait du *De Anima*,

> Selon Heidegger, le développement du *De Anima* ne doit pas être considéré comme une théorie de la connaissance, ni même comme une psychologie. L'*historía tês psychês* aristotélicienne est une recherche plus originaire que la psychologie, car elle englobe le vaste domaine d'une réflexion sur la vie comprise dans son caractère ontologique et dans sa constitution fondamentale : l'être-au-monde.[701]

Heidegger s'y reconnaît à tel point qu'il propose de modifier le titre du texte aristotélicien *Perì psychês* en le traduisant de manière interprétative par « *über das Sein in der Welt »*, au lieu de la traduction littérale « *Von der Seele* ». Il réinterprète donc l'âme comme un « être dans un monde » :

> Aristote, *De anima*. Si on traduit : « De l'âme », c'est aujourd'hui compris de travers en un sens psychologique. Si nous nous en tenons non pas à la lettre mais à ce qui vient en discussion dans la recherche d'Aristote, nous traduisons : « Au sujet de l'être dans un monde » [*Über das Sein in der Welt*]. Ce qu'on appelle grossièrement, de manière équivoque, les facultés de l'âme, la perception, la pensée, la volonté, ce ne sont pas pour Aristote des vécus, mais des guises de l'être-là d'un vivant dans son monde [*seiner Welt*].[702]

D'ailleurs, bien que Heidegger écrive « *in* der *Welt »*, le traducteur Alain Boutot le rend comme « dans *un* monde »[703]. Boutot se trompe sur la lettre, mais interprète correctement le nouveau titre heideggérien, dans la mesure où le passage se termine tout de même en parlant du vivant

[700] *Ibid.*, p. 212 ; trad. fr., p. 172.
[701] A. Sordini, « Heidegger a Marburgo. Una lettura del "De anima" », *Teoria*, No. 1, 1993 : p. 55-88 : p. 62, trad. de l'italien par nous.
[702] M. Heidegger, GA 17, p. 293; trad. fr., p. 315.
[703] Italique par nous.

dans « son » monde. D'ailleurs, dans de nombreuses autres parties du texte, Heidegger définit explicitement le *Dasein* comme un être dans « un » monde, ou même dans « son » monde[704], selon une signification que nous analyserons dans le paragraphe suivant. Dans *Être et temps*, l'existential de l'être-au-monde assumera définitivement le rôle de mode d'être du *Dasein*. Nous remarquons que, dans ce cours de 1923-24, l'utilisation de cet existential pour traduire le terme « âme » est liée à la critique de Descartes, et plus précisément à la négation de la *res cogitans* en tant que substance. Cela se passe dans le sixième chapitre du cours, où Heidegger expose le « caractère d'être » de la *res cogitans*. Nous l'examinons en détail, car il contient bon nombre des aspects centraux de la critique heideggérienne à l'encontre de Descartes, mais surtout parce qu'il nous permettra de montrer les considérations erronées par lesquelles Heidegger parvient à cette transformation.

Il y analyse tout d'abord les *Regulae*, identifiées comme la conception cartésienne de la science. Il attribue à la *mathesis universalis* citée par Descartes le rôle de point de départ de la « souci d'une connaissance connue », c'est-à-dire de l'approche scientifique qui aurait remplacé la notion de vérité par celle de certitude[705]. Heidegger voit dans le lexique cartésien de la mesure, de l'universalité, de l'ordre et de la simplicité l'exclusion et la condamnation de la multiplicité et de la différence[706]. La célèbre accusation d'omission du sens de l'être portée contre le *cogito* est déjà énoncée, ainsi que celle d'une « tendance spécifique à considérer l'histoire avec une certaine hostilité », que Heidegger retrouve dans le refus de Descartes de reconnaître les « autorités dans la scolastique »[707]. Cette hostilité présumée impliquerait « l'impossibilité d'avoir la moindre entente de ce qu'est la *science historique* », défaut que Husserl aurait donc directement hérité du philosophe français[708].

À partir de ces prémisses, il examine le doute cartésien dans le but de démontrer que les *Méditations* ne constituent pas de véritables expériences métaphysiques de l'auteur. Les aspects autobiographiques et psychologiques du texte sont interprétés comme de simples artifices rhétoriques dépourvus d'importance philosophique, car Descartes ne ferait qu'appliquer un ordre géométrique rigide et impersonnel dans une fausse recherche dont il connaît déjà le

[704] Nous aborderons la signification d'un monde « propre » chez Heidegger dans le paragraphe suivant.
[705] Voir M. Heidegger, GA 17, p. 206-228 ; trad. fr., p. 224-246.
[706] Dans ce cours, comme le souligne Roberto Morani, ce que Heidegger considère comme « la force totalisante des mathématiques universelles, la validité absolue et incontestable de ses préceptes, dépend précisément de son formalisme et de son indétermination : la condition de possibilité de son application à la totalité de l'être est constituée par l'abstraction préalable de la *différence qualitative concrète des choses* [...]. Le projet mathématique cartésien garantit le fondement de la vérité en supprimant de son horizon opérationnel la question de la *constitution ontologique spécifique* des choses : l'oubli de l'être se révèle être le revers de la médaille de la connaissance certaine et évidente de la science. », R. Morani, *Soggetto e modernità.*, op. cit., pp. 264-265, trad. de l'italien par nous.
[707] M. Heidegger, GA 17, p. 214 ; trad. fr., p. 232.
[708] *Ibid.*, p. 213 ; trad. fr., p. 231.

résultat[709]. Le passage du doute sceptique au doute hyperbolique joue un rôle cardinal pour Heidegger, car, dans la négation des évidences les plus élémentaires des mathématiques, il voit le changement de champ d'application de la *mathesis* universalisante, passant du niveau épistémologique au niveau ontologique[710]. Selon Heidegger, la tromperie divine n'est pas une hypothèse heuristique, mais un aspect nécessaire de la présumée onto-théologie cartésienne[711]. Heidegger nomme « situation terminale » [*Endsituation*] le passage au doute hyperbolique de la Première méditation :

> [Descartes] se place devant le rien et cherche à se maintenir dans cette situation. Mais cela veut dire, pour cette situation terminale elle-même : il n'est pas seulement placé devant le rien, mais aussi dans le rien des possibilités d'atteindre encore quoi que ce soit. Ma recherche est placée devant le rien et elle est elle-même dans le rien, tout en se caractérisant elle-même comme quête d'un *certum*. Elle est ainsi placée devant le rien et dans le rien.[712]

Heidegger se pose donc la question « décisive » de savoir comment Descartes détermine la *res cogitans* dans sa *quoddité* contingente et dans sa *quiddité* essentielle[713]. Pour atteindre cet objectif, il examine la « situation terminale » et affirme qu'il y aura là « le revirement du *dubitare* vers lui-même »[714]. Ainsi, comme dans un tour de passe-passe, Heidegger transforme la *res cogitans* en tant que substance dans son attribut principal, transformé de son côté dans le *dubitare*[715]. Par conséquent, l'*ego* cartésien en tant que tel va disparaître :

---

[709] « Selon Heidegger, la *mathesis universalis*, la norme fondamentale du savoir, précède le début du cheminement du doute, active son mouvement, prédétermine son itinéraire et en décide finalement l'aboutissement. Elle contraint ainsi le sujet méditant à ne pas s'arrêter avant l'heure et à attendre patiemment la rencontre décisive avec la certitude absolue. La *dubitatio* est l'instrument d'investigation qui permet de suspendre l'adhésion naïve et immédiate aux données qui apparaissent de temps à autre à l'horizon du récit. Si le moindre soupçon d'incertitude, d'obscurité ou de disproportion par rapport aux exigences de l'idée de la science comme connaissance certaine et évidente retombe sur l'objet nommé, la *remotio*, le bras opérationnel du doute, doit les éloigner de la recherche. Cette exclusion se réalise concrètement par le passage de la *dubitatio incerti* à la *suppositio falsi*. », R. Morani, *Soggetto e modernità*, op. cit., p. 270, trad. de l'italien par nous.

[710] « Pourquoi [Descartes] n'en reste-t-il pas aux objets dont il dit pourtant lui-même qu'ils sont donnés avec une clarté et une distinction absolue ? Parce qu'ils ne peuvent pas procurer un *fundamentum absolutum* à la science fondamentale ; en effet cette science est la *prima philosophia*, l'ontologie au sens ancien du terme. Descartes veut énoncer sur l'être, sur l'être causé, sur l'être de Dieu, des propositions conformes à la *regula*. Il ne peut pas le faire au moyen de propositions mathématiques. La considération tout entière est axée sur la *prima philosophia* au sens de l'ancienne métaphysique, et n'a rien à voir avec la théorie de la connaissance. », M. Heidegger, GA 17, p. 238-239 ; trad. fr., p. 257.

[711] « Il est à noter que la situation concrète est déterminée en grande partie par la conviction que Dieu existe, conviction qui se reflète dans le préjugé bien déterminé selon lequel être en général signifie la même chose qu'*esse creatum* ; par conséquent la conviction de l'*esse Dei* se glisse partout où Descartes traite de l'être et c'est pourquoi la question de savoir si je n'ai pas été créé par quelqu'un de trompeur n'a rien d'étrange ; c'est au contraire une question qui, pour Descartes, se présente d'elle-même et par elle-même dans le cadre de sa considération et qui doit nécessairement être elle aussi prise en considération. », M. Heidegger, GA 17, p. 239; trad. fr., p. 257-258. En passant, on remarque qu'il s'agit aussi de l'une des premières expositions de la thèse qui a influencé toute la critique cartésienne ultérieure d'inspiration heideggérienne, selon laquelle Descartes n'aurait représenté aucune rupture dans l'histoire de la philosophie, dans la mesure où il conçoit l'être comme *creatum*.

[712] *Ibid.*, p. 239-240 ; trad. fr., p. 258.

[713] *Ibid.*, p. 242 ; trad. fr., p. 262.

[714] *Ibid.*, p. 243 ; trad. fr. 262.

[715] « *Vorstellen*, *Vorstellung* traduisent *cogitare* et *cogitatio.* Le *Vor-stellen* est pour Heidegger un *Hin- und Herstellen*, un « poser ici et là », où l'expression *hin und her* suggère l'idée d'instabilité et donc la conviction que le *Vor-stellen*, c'est-à-dire le cogitare, est toujours un *dubitare.* (voir Nietzsche II, 342-343) », F. Volpi, entrée

> Ce qui a été trouvé est un *aliquid* non pas au sens d'une *res*, ce n'est pas le *dubitare* comme tel qui a été trouvé, ce n'est pas l'*esse* du *dubitare* […]. Ce qui a été trouvé [est] un *aliquid* au sens d'un rapport réal, d'un état de choses. La découverte fondamentale de la recherche est une *veritas*, une proposition qui est énoncée en faisant fonds sur sa dimension d'objectivité ; ce qui a été trouvé n'est pas un objet comme tel, ce n'est pas le *dubitare* ni l'*ego*, mais un fonds consistant […]. Ce fonds consistant est recueilli dans la proposition *cogito ergo sum* […]. Le souci de certitude cherche et trouve une validité qui soit *universellement contraignante*. Dans la mesure où le souci de connaître subit chez Descartes un revirement avec l'interprétation du *verum* en tant que *certum*, dans cette mesure même la découverte fondamentale n'est pas une *res*, mais une *veritas*, une *proposition certaine*.[716]

Cependant, cet acquis, que Heidegger affirme avoir accompli, dépend de la manière dont il interprète, comme nous l'avons vu, la « situation terminale » induite par l'hypothèse du mauvais génie, en affirmant à trois reprises que Descartes place sa quête de certitude « devant le rien et dans le rien »[717]. Mais Heidegger aurait dû ajouter la qualification de « matériel et extérieur » au mot « rien », c'est-à-dire qu'il aurait dû préciser que Descartes place sa quête de certitude « devant le rien et dans le rien *de matériel et extérieur* ». C'est pourquoi, par le doute hyperbolique, Descartes estime que rien de matériel ni de sensé n'existe *autour de lui*, mais il ne disparaît jamais lui-même dans son jugement. La négation ne le concerne pas, et c'est là la considération la plus importante. En effet, contrairement à ce que Heidegger interprète, c'est précisément parce qu'il a reconnu cette *réalité* qu'il va découvrir son moi pensant, celui qu'il n'a jamais perdu au cours du démantèlement progressif de la certitude des évidences apparentes.

À la fin du cours, Heidegger relie sa redéfinition initiale de l'âme en tant qu'« être-dans-son-monde » à l'« être-possible », s'appuyant même à ce propos sur Aristote :

> Δύναμις ne signifie pas force, faculté, mais désigne une *guise* tout à fait *concrète* de l'être. L'όν δυνάμει et l'όν ένεργεία sont les guises fondamentales de l'être chez Aristote. Il n'est pas du tout étonnant que ces déterminations jouent un tel rôle dans la psychologie d'Aristote puisque Aristote caractérise la ψυχή comme oύσία. Âme n'équivaut pas à substance, ce n'est pas un petit morceau d'on ne sait trop quoi, mais une oύσία, une modalité de l'être (un « comment » de l'être). Ce qui attache le vivant à l'être, c'est l'âme, laquelle se caractérise par le fait d'être δύναμις, son être se caractérise par l'*être-possible*.[718]

De cette manière, la négation de la substance immatérielle révèle son lien avec ce qui deviendra l'une des déterminations les plus cruciales d'*Être et temps*, le pouvoir-être (*Seinkönnen*). Cette citation montre que, en 1923-1924, Heidegger avait déjà transformé la réalité *en acte* de l'âme pensante cartésienne en un mode d'être *en puissance*, concernant la vie pratique[719]. En effet,

---

« Vorstellen » dans le glossaire de M. Heidegger, *Nietzsche*, F. Volpi (éd.), Milano, Adelphi, 2005, p. 1028, trad. de l'italien par nous.

[716] M. Heidegger, GA 17, p. 245-245 ; trad.fr. 264.

[717] *Ibid.*, pp. 239-240 ; trad. fr., p. 258.

[718] M. Heidegger, Complément 4 p. [30], GA 17, p. 295, trad. fr., p. 317.

[719] Selon Heidegger, « l'âme n'est pas une *res*, ce qui peut faire l'objet d'une réflexion portant sur son contenu, sur le *Was*, mais désigne plutôt le mode d'être (*ousìa = ein Wie des Seins*) qui définit un être en tant que 'vivant'. Elle se prête donc exclusivement à une explication orientée vers le 'comment' (*Wie*), c'est-à-dire vers la multiplicité de ses manifestations dynamiques. Cette interprétation de la définition aristotélicienne établit l'analogie entre la *psychê* et le concept de « vie effective » ou plutôt de *Dasein*, terme technique qui, à partir de 1923, tend à remplacer

dès les premières années 1920, Heidegger avait tenté d'interpréter la nature de l'existence humaine en tant que *praxis*, s'appuyant sur l'expérience proto-chrétienne (Paul et Augustin), relue à la lumière d'Aristote[720]. Le thème du « pouvoir-être authentique » [*eigentliches Selbstseinkönnen*] sera également traité dans les paragraphes d'*Être et temps* consacrés à la conscience [*Gewissen*][721], où il la présente comme un « appel » [*Anruf*]. Cet appel aurait

> le caractère de l'ad-vocation du *Dasein* vers son pouvoir-être-Soi-même le plus propre, et cela selon la guise de la con-vocation à son être-en-dette le plus propre.[722]

Ce jargon hiératique n'a aucune valeur morale ou cognitive, mais pratique : il s'agit d'un mode d'existence du *Dasein* dont la détermination n'est toutefois pas clarifiée dans cette première partie d'*Être et temps*. Si Heidegger parle ici de la réponse à l'appel de la conscience comme « le choisir existentiel […] du choix d'un être-Soi-même » en tant que « *résolution* »[723], les éléments qui constituent ce choix ne sont pas immédiatement thématisés. Il faudra en effet attendre le paragraphe 74 de la deuxième partie pour comprendre que la conscience heideggérienne invite l'individu à réaliser le *Dasein* authentique dans son appartenance présumée ontologique à la *Volksgemeinschaft* du peuple historique.

6.2. Se décider pour le sang, le sol et la tradition : *Être et temps*, une ontologie valable pour tout racisme

L'antisémitisme de Martin Heidegger est devenu universellement connu en 2014, lorsque la publication des quatre premiers volumes de ses *Schwarze Hefte* [*Cahiers noirs*] a commencé[724]. Toutefois, l'antisémitisme est une forme particulière de racisme. Étant donné que les expressions antisémites de ces textes ne sont pas formulées de manière personnelle, mais articulées de manière théorique, il est légitime de se demander si l'ontologie heideggérienne nie

---

la formule '*faktisches Leben*' et dont Heidegger dit précisément, par exemple au § 9 d'*Être et temps*, qu'il ne peut pas être décrit dans son 'quoi' (*Was*), mais uniquement dans ses manières d'être (*Weisen zu sein*). », A. Sordini, « Heidegger a Marburgo », op. cit., p. 63, trad. de l'italien par nous.

[720] Voir F. Volpi, « Avvertenza », dans M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, F. Volpi (éd.), Milano, Adelphi, 2017, pp. 9-19 : p. 10-11. Franco Volpi a souligné le « caractère éminemment pratique » du pouvoir-être heideggérien ; voir. F. Volpi, *Guida a Heidegger*, op. cit., p. 27.

[721] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 54, p. 267; trad. fr., p. 212.

[722] *Ibid.*, p. 269; trad. fr., p. 213.

[723] *Ibid.*

[724] M. Heidegger : *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Gesamtausgabe 94, P. Trawny (éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 2014, dorénavant « GA 94 », (trad. fr., *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, F. Fédier éd., Paris, Gallimard, 2018) ; *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Gesamtausgabe 95, P. Trawny éd., Frankfurt Am Main, Klostermann, 2014, dorénavant « GA 95 » (trad. fr., *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, P. David éd., Paris, Gallimard, 2018); *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Gesamtausgabe 96, P. Trawny (éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 2014, dorénavant « GA 96 » (trad. fr., *Réflexions XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941)*, G Badoual éd., Paris, Gallimard, 2021) ; *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Gesamtausgabe 97, P. Trawny (éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 2015.

l'égalité universelle. Nous avons mené cette recherche au cours des années 2010, dans le sillage des travaux d'Emmanuel Faye sur « l'introduction du nazisme dans la philosophie » par Martin Heidegger[725], en développant en premier lieu la thèse selon laquelle l'ontologie heideggérienne propose en effet la négation de l'égalité, notamment à travers son concept de « monde ».
Dans *Être et temps*, le monde n'est pas la même structure universellement valable pour tous les êtres humains. Le monde de l'ontologie heideggérienne, dans lequel le *Dasein* serait « jeté » et qui le constituerait, désigne en revanche un environnement physique et culturel déterminé, c'est-à-dire le lieu où l'on naît effectivement. Nous avons ensuite constaté que cette négation ne reposait pas uniquement sur l'historicité des différents mondes humains, mais aussi sur des bases biologiques. Ces thèses ont été publiées séparément en Allemagne en 2016[726] et en 2019[727]. Nous les résumons ci-dessous pour la première fois en français[728], car elles constituent l'un des fondements de cet ouvrage, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction.

Dans *Être et temps*, la négation de l'égalité entre les communautés humaines est une conséquence, pas immédiatement évidente, du concept de monde inclus dans « l'être-au-monde », l'existential posé par Heidegger comme fondement de la « constitution d'être » du *Dasein* [être-là][729], c'est-à-dire le concept par lequel il a remplacé la notion de sujet. L'être-au-

[725] Emmanuel Faye a dénoncé l'antisémitisme de Heidegger bien avant la publication des *Cahiers noirs*, dès la première édition de son ouvrage *Heidegger* en 2005. La publication des *Cahiers noirs* a confirmé son travail et a permis de l'approfondir. En effet, l'approche de Faye de la question était différente de celle des travaux de Victor Farias et Hugo Ott dans les années 1980, qui avaient dénoncé l'implication personnelle de Heidegger dans le IIIe Reich. Faye a démontré que la mentalité nazie imprégnait la pensée même du premier recteur-*führer* national-socialiste, et ce, dans ses œuvres, ses cours universitaires, sa correspondance et ses discours publics. C'est par exemple le discours prononcé en 1933 à l'Institut d'anatomie pathologique de Fribourg : un discours clairement eugéniste sur la « santé du peuple » (*Volksgesundheit*), dans lequel Heidegger allait jusqu'à supposer que la médecine n'était pas tenue de soigner ceux qui, faibles ou malades, ne pouvaient pas répondre aux besoins de l'État (voir E. Faye, *Heidegger*, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op. cit., pp. 173-177). Autrement dit, une sorte de justification théorique du tristement célèbre programme d'euthanasie des malades mentaux (un véritable précédent de la solution finale), qui a conduit, entre 1940 et 1941, un nombre indéterminé d'enfants et environ 70.000 adultes dans les chambres à gaz, car ils étaient considérés comme économiquement inutiles ou potentiellement infectieux pour la « santé » du peuple allemand.
[726] L. Profeti, « Heideggers Daseinontologie und die Zerstörung der Gleichheit », dans M. Heinz et S. Kellerer (dir.), *Martin Heideggers* « *Schwarze Hefte ». Eine philosophisch politische Debatte*, Berlin, Suhrkamp, 2016, pp. 156-170.
[727] L. Profeti, « Der biologische Rassismus in Heidegger Begriff der « Gemeinschaft », dans M. Heinz et T. Bender (dir.), « *Sein und Zeit » neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hambourg, Mainer Verlag, 2019, pp. 357-377.
[728] En début 2015, dans la phase initiale de nos travaux, nous avons publié l'article « *L'être-jeté dans* un *monde* : *le fondement raciste du Dasein »* dans la revue *Cités* (No. 61, 2015, pp.147-154), dans lequel nous exposions le cadre général de la recherche, qui n'était pas encore achevé à l'époque. Il a toutefois été remis en cause par le théologien américain Thomas Sheehan, qui a avancé des arguments fallacieux auxquels nous avons répondu avec l'article « Anche le donne filosofano: una replica a Thomas Sheehan » dans la revue italienne *Materialismo storico* (2/2021, vol. XI, pp. 48-60).
[729] « Diese Seinsbestimmungen des *Dasein*s müssen nun aber a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das *In-der-Welt-sein* nennen », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 53 ; « Toutefois, ces déterminations d'être du *Dasein* doivent désormais être aperçues et comprises a priori sur la base de la constitution d'être que nous appelons *l'être-au-monde* », trad. fr., p. 62.

monde, posé par Heidegger en tant que pilier de toute l'analytique du *Dasein*[730], a été considéré comme une condition humaine universelle, mais ce n'est pas le cas. En effet, dans *Être et temps*, le monde est certes « un constituant du *Dasein* » et a donc une fonction ontologique fondamentale, mais il n'indique pas une structure unique pour toute l'humanité. Il désigne plutôt l'environnement natal dans lequel chaque *Dasein* est « jeté ». Heidegger le conçoit comme une totalité spatio-temporelle ontique[731] qui désigne également une appartenance ontologique : c'est le monde *propre* du *Dasein*.

Il précise cette signification au § 14 d'*Être et temps*, dans lequel, après avoir rejeté la validité des conceptions précédentes, il avance l'hypothèse que le monde soit un « caractère d'être du *Dasein »* et que chaque *Dasein* ait son propre monde, à comprendre non pas dans un sens subjectif mais comme « ce monde "commun" "dans" lequel nous sommes »[732]. Heidegger énumère ensuite quatre déterminations possibles du concept de monde, dont nous rapportons ici les trois qui seront significatives :

> 1. « Monde » est employé comme concept ontique et signifie alors le tout de l'étant qui peut-être sous-la-main à l'intérieur du monde.
> […]
> 3. « Monde » peut être encore une fois compris dans un sens ontique. Il ne désigne plus, à présent, l'étant que le *Dasein* n'est essentiellement pas et qui peut faire encontre de manière intramondaine, mais ce « où » un *Dasein* factice « vit » en tant que tel. Le monde a ici une signification existentielle préontologique, qui comporte à nouveau diverses possibilités, selon que le monde désigne le monde « public » du « nous » ou le monde ambiant « propre » et prochain (domestique).
> 4. « Monde », enfin, désigne le concept ontologico-existential de la mondanéité. La mondanéité est elle-même modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des « mondes » particuliers, mais elle implique l'a priori de la mondanéité en général.[733]

À la suite de cette exposition, il déclare que le mot « monde » est employé dans le texte selon le point 3, et que « s'il est parfois employé selon la première de ces significations, celle-ci sera signalée à l'aide de guillemets »[734]. En résumé, chaque fois que le terme « monde » apparaît dans *Être et temps*, il ne désigne pas une structure unique, mais l'une des plusieurs structures déterminées existantes : le monde « ontique » et « particulier » dans lequel le *Dasein* vit « en tant que tel », qui assume une « signification existentielle préontologique ».

---

[730] « Der rechte Ansatz der Analytik des *Dasein*s besteht in der Auslegung dieser Verfassung [der In-der-Welt-sein] », ibid. ; « Le point de départ correct de l'analytique du Dasein consiste dans l'explicitation de cette constitution » ; *ibid*.

[731] Heidegger utilise cette expression dans le premier volume des *Cahiers noirs*, affirmant : « "in" Raum-Zeit [?] bildet sich die Welt », M. Heidegger, GA 94, p. 78, trad de l'allemand à nous.

[732] « Ist "Welt" gar ein Seinscharakter des *Dasein*s? Und hat dann „zunächst" jedes *Dasein* seine Welt? Wird so „Welt" nicht etwas „Subjektives"? Wie soll denn noch eine „gemeinsame" Welt möglich sein, »in« der wir doch *sind? »*, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 64 ; « Le « monde » serait-il même un caractère d'être du *Dasein* ? Et tout *Dasein* aurait-il alors « de prime abord » son monde ? Mais le « monde » ne devient-il pas ainsi quelque chose de « subjectif » ? Ou comment dans ces conditions peut-il y avoir encore ce monde « commun » « dans » lequel nous *sommes* pourtant bel et bien ? », trad. fr., p. 70.

[733] *Ibid.*, § 14, pp. 64-65 ; trad. fr., p. 71.

[734] *Ibid*., § 14, p. 65 ; trad. fr., p. 71.

Le monde ainsi conçu dans *Sein und Zeit* se subdivise à son tour, comme indiqué au point 3, entre le monde du « nous » et le monde ambiant prochain et domestique, celui qui nous est familier dès notre naissance. Heidegger fonde en effet sur l'« ouverture » [*Erschlossenheit*] la coappartenance ontologique entre le *Dasein* et son monde déterminé, garantie en premier lieu par « l'être-jeté », ou *Geworfenheit* :

> A la constitution d'être du *Dasein* appartient ensuite, et certes à titre de constitutif de son ouverture, *l'être-jeté* [*Geworfenheit*]. En lui il se dévoile que le *Dasein* est toujours déjà, en tant que mien et que tel, dans un monde déterminé et auprès d'une sphère déterminée d'étant intramondain déterminé. L'ouverture est essentiellement factice.[735]

L'être-jeté se réalise effectivement à la naissance physique, qui marque le « commencement » du *Dasein*. Un commencement qui ne passe jamais, qui est toujours présent pendant l'existence, car le *Dasein* existe *nativement* :

> la mort n'est […] que la « fin » du *Dasein* ; ou, pour le dire formellement, elle est seulement l'une des fins qui circonscrivent la totalité du *Dasein*. Or l'autre « fin », c'est le « commencement », la « naissance »[736].
> C'est *dans l'être* du *Dasein* que se trouve déjà l'« entre » de la naissance et de la mort. […] Entendue existentiellement, la naissance n'est pas, n'est jamais du passé au sens d'un étant qui n'est plus sous-la-main, et pas davantage la mort n'a-t-elle le mode d'être d'un « reste » non encore sous-la-main et seulement à venir. Le *Dasein* factice existe nativement, et c'est nativement encore qu'il meurt au sens de l'être pour la mort. […] Dans l'unité de l'être-jeté et de l'être pour la mort fugitif - ou devançant -, naissance et mort « s'enchaînent » à la mesure du *Dasein*.[737]

Heidegger peut mêler des éléments ontiques et ontologiques car sa notion d'effectivité implique spécifiquement la circularité de l'ontique et de l'ontologique dans la constitution de l'être du *Dasein*. Cette conception est énoncée au début d'*Être et temps*, au § 4, où il est affirmé que la primauté ontique du *Dasein* consiste à être déterminé *dans son être* par l'existence, en soulignant que l'analytique existentielle est « enracinée existentiellement, c'est-à-dire ontiquement [738]». Avec cela, Heidegger propose son ontologie de l'effectivité :

---

[735] « Zur Seinsverfassung des *Dasein*s und zwar als Konstitutivum seiner Erschlossenheit gehört die *Geworfenheit.* In ihr enthüllt sich, daß *Dasein* je schon als meines und dieses in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden ist. Die Erschlossenheit ist wesenhaft faktische », *Ibid*., p. 221 ; trad. fr., p. 179.

[736] « Allein der Tod ist doch nur das 'Ende' des *Dasein*s, formal genommen nur das *eine* Ende, das die *Dasein*sganzheit umschließt. Das andere 'Ende' aber ist der 'Anfang', die 'Geburt'. Erst das Seiende 'zwischen' Geburt und Tod stellt das gesuchte Ganze dar », *ibid*., p. 374 ; trad. fr., p. 282

[737] « *Im Sein* des *Dasein*s liegt schon das 'Zwischen' mit Bezug auf Geburt und Tod. […] Existenzial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes eignet. Das faktische *Dasein* existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. […] In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode 'hängen' Geburt und Tod *Dasein*smäßig 'zusammen' », *ibid*., p. 374 ; trad. fr., p. 283.

[738] « Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell d. h, ontisch verwurzelt. », *ibid*., p. 13 ; « l'analytique existentiale, de son côté, est en dernière instance enracinée existentiellement, c'est-à-dire ontiquement », trad. fr., p. 32.

> Le *Dasein* existe facticement. Le questionnement porte sur l'unité ontologique de l'existentialité et de la facticité, ou sur l'appartenance essentielle de celle-ci à celle-là.[739]

Au § 14, où le sens du monde est défini, on observe également une circularité entre l'ontologie et l'effectivité dans la définition de la *mondanéité* au point 4, que nous avons cité ci-dessus. D'une part, elle est désignée comme un concept « ontologico-existential », d'autre part, Heidegger précisé qu'elle est « modifiable selon le tout structurel à chaque fois propre à des "mondes" ». La *mondanéité* serait donc l'« *a priori* » des différents mondes ontiques, mais ce sont ces derniers qui constituent les totalités structurantes de l'être-au-monde. En effet, Heidegger n'appelle pas être-*à-la-mondanéité* ce qu'il définit comme le fondement de la constitution d'être du *Dasein*, mais être-*au-monde*. Ce fondement ne réside donc pas dans la mondanité, qui n'est d'ailleurs pas non plus comprise comme une totalité structurelle universelle, mais plutôt comme un vide *a priori* abstrait. Elle semble ainsi avoir pour seule signification de cacher l'effacement de l'universalité par la notion heideggérienne de monde utilisée dans les divers existentiaux. Une notion qui désigne en effet l'environnement physique, social et culturel unique et concret dans lequel chacun naît et qui constitue, en tant que telle, le *fondement ontologique* du *Dasein*. Celui-ci n'est plus un « sujet » précisément parce qu'il n'a plus en lui-même son propre fondement, pas même sous la forme fragmentée et fragilisée d'inspiration empiriste, kantienne et husserlienne que nous avons observée.

La circularité existentielle ontico-ontologique est la manière dont Heidegger rend compte de la temporalité dans la constitution humaine. Toutefois, il le fait en partant du postulat d'une appartenance ontologique à l'environnement physique et culturel de la naissance, ce qui nie l'égalité universelle. Une particularité formulée de manière certainement discrète dans *Sein und Zeit* en 1927, mais sans ambiguïté. Cette particularité se confirmera dans les écrits des années qui suivront immédiatement : dans l'essai *Vom Wesen des Grundes* de 1928[740], et dans le cours

---

[739] « Das *Dasein* existiert faktisch. Gefragt wird nach der ontologischen Einheit von Existenzialität und Faktizität, bzw. der wesenhaften Zugehörigkeit dieser zu jener », *ibid*., p. 181 ; trad. fr., p. 152.

[740] *Vom Wesen des Grundes* paraît en 1929, mais il a été composé en 1928, comme le dit Heidegger lui-même : « Die Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" entstand im Jahre 1928 gleichzeitig mit der Vorlesung „Was ist Metaphysik?" », M. Heidegger, « Vom Wesen des Grundes », dans *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt Am Main, Klostermann, 1976, dorénavant « GA 9 », pp. 123-175 : p. 123. Heidegger aborde dans cet essai la question de savoir ce que l'on entend par le terme « monde » dans la mesure où l'existential de l'être-au-monde est la constitution originaire du *Dasein* : « Das positive Problem, als was Welt verstanden, wie der, Bezug" des *Dasein*s zur Welt bestimmt, d. h. wie das In-der-Welt-sein als ursprünglich einige *Dasein*sverfassung begriffen werden soll […] », *Ibid.*, 141-142. De ce point de vue, il se penche sur le concept de monde dans la *Critique du jugement* de Kant, qui en aurait donné une « interprétation plus originaire » que celle métaphysique traditionnelle : « In dieser Bemerkung kommt nicht nur der Zusammenhang des Kantischen Weltbegriffes mit dem der überlieferten Metaphysik an den Tag, sondern ebenso deutlich die in der Kritik der reinen Vernunft vollzogene Umwandlung, d. h. ursprünglichere ontologische Interpretation des Weltbegriffe », (*Ibid*., p. 151). Cette interprétation kantienne présumée plus originaire refuserait au monde le caractère de l'« universitas » : « Und so wird dem Begriff *mundus* nun auch der früher zugewiesene Charakter der *universitas* (Allheit) genommen » (*Ibid*., p. 152). Cela conduirait au « sens spécifiquement existentiel » du monde en plus de sa signification cosmologique (métaphysique) : « Von hier aus eröffnet sich der Einblick in die mögliche zweite, spezifisch existenzielle Bedeutung, die bei *Kant* dem Weltbegriff neben der »kosmologischen« zukommt » (*Ibid*., p. 153). Enfin, un tel sens plus originaire démontrerait

des 1929-1930 *Die Grundbegriffe der Metaphysik*[741]. Par cela, Heidegger élève implicitement au rang ontologique les différences ontiques entre les différentes communautés humaines, de sorte que l'existential de l'être-au-monde recouvre des « essences différentes » selon les conditions effectives de sa naissance[742].

Il ne s'agit pas non plus de considérer l'être humain comme radicalement déterminé historiquement, comme l'a fait la philosophie postmoderne en s'appuyant sur son ontologie. Le monde heideggérien n'est pas seulement celui du contexte historique, linguistique et culturel d'une communauté donnée ; il englobe également l'idéologie *völkisch* du *Blut und Boden* [du sang et du sol], en cohérence avec les déclarations ouvertement pronazies et antisémites des années 1930, contenues tant dans les cours et les séminaires analysés par Emmanuel Faye[743], que dans les premiers *Cahiers noirs* publiés.

À propos du rapport entre l'ontologie fondamentale et les réflexions théoriques contenues dans ces *Cahiers*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann affirme que « dans le système conceptuel de Heidegger, [les *Cahiers noirs*] ont pour fonction de compléter ce qui est exposé dans les grands traités, à commencer par *Être et temps* [744]». Ils ne peuvent donc pas être séparés de ces derniers. Nous partageons cette affirmation, même si nous concevons cette « fonction de complément » différemment de l'assistant de Heidegger. Si von Herrmann l'utilise pour nier l'antisémitisme de son maître, nous estimons au contraire que l'œuvre entière de ce dernier n'entre jamais en contradiction avec la négation de l'universalité affirmée dans *Sein und Zeit*, ni avec le racisme que celle-ci entraîne inévitablement[745].

---

l'existence de l'homme dans sa communauté historique et non sa présence dans le *cosmos* en tant que l'une des espèces vivantes : « Daß „Welt" gerade die Existenz des Menschen im geschichtlichen Miteinander bedeutet und nicht sein kosmisches Vorkommen als Spezies von Lebewesen, […] » (*Ibid*., p. 153), à savoir, la même signification attestée par l'expression « vision du monde » qui s'est affirmée de suite : « Die zuletzt aus *Kant* angeführte *existenzielle* Bedeutung des Weltbegriffes bekundet sodann der in der Folgezeit aufkommende Ausdruck „*Weltanschauung*" » (*Ibid*. p. 155). « Vom Wesen des Grundes » a été traduit en français avec le titre « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison" », dans Questions I et II, Paris, Gallimard, 1968, pp. 85-158 ; dans cette traduction manque la page de préface où Heidegger affirme avoir écrit l'essai en 1928.

[741] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe 29/30, F.-W. von Herrmann éd., Frankfurt Am Main, Klostermann, 1983, dorénavant « GA 29/30 » ; trad. fr. *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, texte établi par F-W. von Herrman, trad. de l'allemand par D. Panis, Paris, Gallimard, 1992. Pour le développement du concept de monde dans ce texte par rapport à *Être et temps*, voir L. Profeti, « Der biologische Rassismus in Heidegger Begriff der 'Gemeinschaft' », op. cit., pp. 363-366.

[742] Pour l'analyse de la formulation heideggérienne du principe du *Wesensrecht*, qui permet de substituer le concept universel de *Naturrecht* lorsque l'« essence » n'est plus entendue par Heidegger comme celle de tout être humain, mais comme celle d'un peuple historiquement déterminé (l'« essence germanique »), voir E. Faye, « Le principe humanité face au "droit essentiel" (*Wesensrecht*) », G. Fried (dir.), *Confronting Heidegger*: *A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, London, Rowman & Littlefiel, 2019.

[743] E. Faye, *Heidegger*, op. cit.

[744] F-W. von Herrmann, *Quaderni neri manipolati. Ora fermo la pubblicazione*, déclarations faites à, dans "Libero", 28 mai 2015.

[745] Il n'y a pas que l'antisémitisme chez Heidegger, et il n'est pas seulement exprimé dans les Cahiers noirs, mais aussi dans d'autres ouvrages, publiés bien avant, dans la *Gesamtausgabe*. Juste à titre d'exemple, on peut lire qu'il a affirmé que « les nègres » « n'ont pas d'histoire », ou, s'ils en ont une, ce n'est pas autrement que « les singes et

La cohérence entre l'ontologie fondamentale et les propos antisémites et racistes de Heidegger repose sur sa conception des communautés humaines, qui est compatible avec la mystique raciale nazie. Cependant, cette compatibilité n'est pas une équivalence, comme le déclare Heidegger lui-même dans le cours du semestre d'hiver 1933-1934, publié sous le titre *Vom Wesen der Wahrheit* [*De l'essence de la vérité*][746]. Il y affirme que « le sang et le sol sont puissants et nécessaires, mais ils *ne constituent pas* une condition *suffisante* pour le *Dasein* d'un peuple [747]». Bien que cette phrase appartienne au jargon heideggérien manifestement nazi de la période où il était recteur, elle n'est pas en contradiction avec ce qu'il a théorisé dans *Être et temps*, pour les raisons que nous allons résumer.

En ce qui concerne les « sol [*Boden*] », dans le § 73 qui précède l'analyse de l'historicité du *Dasein* en tant que communauté, Heidegger traite de l'historicité du monde et précise qu'elle comprend « la *nature* du monde ambiant en tant que sol historique »[748]. Cette affirmation montre déjà que le thème du « sol » ne peut être considéré comme une simple métaphore culturelle chez Heidegger, comme le soutiennent ses partisans. Ce terme renvoie également à un environnement matériel, tantôt géographique, tantôt nationaliste, qui, à la lumière du manque d'universalité du monde heideggérien déjà souligné, caractérise l'être-au-monde de l'un des deux traits spécifiques *völkisch* du national-socialisme[749].

La nécessité concomitante du « sang [*Blut*] », affirmée par Heidegger dans la phrase du cours de 1933-1934 citée ci-dessus, est plus complexe à expliquer, car il faut la clarifiée quant à la façon dont la biologie s'articule avec la « décision » du Dasein, nécessaire selon Heidegger

---

les oiseaux », M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Wintersemester 1934*, Gesamtausgabe 48, G. Seubold éd., Frankfurt Am Main, Klostermann, 1998, cité par E. Faye, *Heidegger*, p. 246.

[746] M. Heidegger, « Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933) », dans GA 36/37, op. cit., pp. 81-305.

[747] « Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber *nicht hinreichende* Bedingung für das *Dasein* eines Volkes », M. Heidegger, GA 36/37, p. 263, trad. de l'allemand par nous.

[748] « Die Welt aber hat die Seinsart des Geschichtlichen, weil sie eine ontologische Bestimmtheit des *Dasein*s ausmacht. […] *Primär* geschichtlich – behaupten wir – ist das *Dasein*. *Sekundär* geschichtlich […] auch die *Umweltnatur* als „geschichtlicher Boden" », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 381 ; trad. fr., p. 288 modifiée : « historique » au lieu d'« historial ».

[749] Comme le montre clairement cet extrait des *Cahiers noirs* : « Wiederum — die Welt ist im Umbau zu ihr selbst. Wir nähern uns wieder der Wahrheit und ihrer Wesentlichkeit — wir werden gesonnen, alles, was sie verlangt, zu übernehmen und in ihr Stand zu nehmen — boden-ständig zu werden. Boden-ständig kann sein, wer aus Boden herkommend, in ihm genährt auf ihm steht — dies das ursprüngliche — jenes — was mir oft durch Leib und Stimmung schwingt — als ginge ich über die Äcker am Pflug, über einsame Feldwege zwischen reifendem Korn, durch die Winde und Nebel, Sonne und Schnee, die der Mutter Blut und das ihrer Vorfahren im Kreisen und Schwingen hielten... Die andern Boden-ständigen — denen diese Wurzeln abgestorben, die aber auf dem Rückgang zu Boden und seiner Schätzung bestehen », GA 94, p. 38 ; « Une fois encore, le monde est en pleine transformation pour devenir lui-même. Nous nous rapprochons encore davantage de la vérité et de son essence même. Nous serons prêts à assumer tout ce qu'elle exige, à prendre position en son nom, à nous enraciner profondément dans le sol. Peut être bien enraciné dans le sol celui qui, venant de ce sol, se tient dessus et s'en nourrit - c'est l'origine - c'est ce que je sens souvent vibrer dans mon corps et dans mon état d'esprit, comme si je poussais la charrue dans les champs, sur des chemins de campagne solitaires, parmi le blé qui mûrit, dans le vent et dans le brouillard, sous le soleil et la neige qui ont maintenu en circulation et ont continué à faire vibrer le sang de la mère et de ses ancêtres... Les autres enracinés dans le sol – pour qui ces racines sont mortes, et qui insistent néanmoins sur le retour à la terre et sur son appréciation », trad. de l'allemand à nous.

pour acquérir l'authenticité. Il s'agit de l'élément supplémentaire qu'il ajoute à la conception typiquement nazie du peuple à travers l'ontologie d'*Être et temps*. En effet, si Heidegger critique dans les *Cahiers noirs* les conceptions biologiques en vogue chez ce qu'il définit comme du « *national-socialisme vulgaire* [*Vulgärnationalsozialismus*] [750]», il n'en reste pas moins que ses accusations ne concernent que le fait que ces conceptions ont élevé la race au rang de valeur inconditionnelle, sans pour autant mettre en cause la nécessité de la race en soi. Subtilement, Heidegger y revendique qu'*Être et temps* avait déjà « radicalement surmonté » cette conception « libérale »[751], qui « falsifie » le concept de race en le présentant comme « la condition unique et suffisante » pour le *Dasein* historique, alors qu'il n'est qu'« *une* condition nécessaire »[752]. Pour comprendre cette position, il convient d'analyser la critique que Heidegger adresse à la « vision biologique du monde » de l'écrivain Erwin Guido Kolbenheyer, publiée justement dans le cours du semestre d'hiver 1933-1934[753].

Dans le texte publié, Heidegger accuse Kolbenheyer de proposer une conception du peuple dérivée de la doctrine darwiniste, c'est-à-dire fondée sur « la conception libérale de l'homme et de la société humaine [754]». Il lui oppose « une formulation entièrement nouvelle [755]» qui ne repose pas sur l'organisme compris au sens individuel, mais sur la relation entre l'organisme et son environnement, laquelle constitue le fondement même de l'« adaptation »[756]. Cette conception biologique est la même que celle à laquelle Heidegger faisait référence sept ans plus tôt dans *Être et temps* : tout d'abord au § 12, en rappelant que l'expression « l'homme a son environnement [*Umwelt*]» était très courante à l'époque, tout en précisant toutefois que son « usage philosophique » n'était pas un « biologisme »[757]; puis au § 14, pour préciser cet

---

[750] M. Heidegger, GA 94, p. 142.

[751] « Wie zurückgeblieben und »liberalistisch« die angeblich neue »Philosophie« ist – ; die fragwürdige »anthropologische« Richtung, die in » Sein und Zeit « grundsätzlich überwunden ist, wird einfach übernommen und mit einem anderen Inhalt — dem völkisch- rassischen — aufgefüllt », M. Heidegger, GA 94, p. 188.

[752] « *Rasse* — was *eine* notwendige und sich mittelbar aussprechende Bedingung des geschichtlichen *Dasein*s ist (Geworfenheit), das wird zur einzigen und hinreichenden nicht nur verfälscht — sondern zugleich als das, *worüber* gesprochen wird. […]. *Eine* Bedingung wird zum Unbedingten aufgesteigert », GA 94, p. 189.

[753] M. Heidegger, GA 36/37, p. 209-213 : p. 209, trad. de l'allemand par nous. En réalité, cette critique n'a jamais été formulée pendant les cours, comme l'a révélé Emmanuel Faye, voir E. Faye, *Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Paris, Albin Michel, 2020 (1re éd. 2016), p. 254 et note 42 relative, p. 670.

[754] « *von der liberalen Auffassung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft »*, M. Heidegger, GA 36/37, p. 210, trad. de l'allemand par nous.

[755] « *Kolbenheyer sieht nicht und kann nicht sehen*, *daß seine Biologie von Plasma und Zellenstruktur und Organismus von Grund aus überholt ist und heute eine ganz neue*, *grundsätzlich tiefere Fragestellung bezüglich des »Lebens« sich heraus gestaltet. »*, *ibid.*, trad. de l'allemand par nous.

[756] « *Zerstörung des Organismusbegriffes*, *der nur ein Ableger des »Idealismus«*, *vereinzeltes Subjekt*, *»Ich«*, *und biologisches Subjekt. Grundverfassung*: *Umweltbeziehung*, *und diese nicht eine Folge der Anpassung*, *sondern umgekehrt die Bedingung der Möglichkeit dafür »*; *ibid.*, trad. de l'allemand par nous.

[757] « Die heute vielgebrauchte Rede „der Mensch hat seine Umwelt" besagt ontologisch solange nichts, als dieses „Haben" unbestimmt bleibt. […] Wenn in der Biologie […] von dieser Seinsverfassung Gebrauch gemacht wird, dann darf man nicht für den philosophischen Gebrauch derselben auf »Biologismus« schließen »; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 57-58 ; « Le propos souvent cité aujourd'hui : 'l'homme a son environnement' ne peut rien signifier ontologiquement tant que cet « avoir » reste indéterminé. L' 'avoir' est fondé en sa possibilité dans

« usage» en précisant que le monde ambiant [*Umwelt*] est l'une des significations du mot « monde » adoptées dans *Être et temps*, comme nous l'avons vu.

Bien qu'il ait mentionné là, en passant, le scientifique Karl von Bauer, c'est dans son cours de 1929 intitulé *Concepts fondamentaux de métaphysique* qu'il révèle sans le moindre doute que la biologie qu'il apprécie est celle de Jakob Johann von Uexküll. Heidegger lui rend un hommage remarquable et inhabituel pour « l'extraordinaire sûreté et […] l'ampleur de ses observations et de ses descriptions si adéquates » sur « la structure de la relation qu'a l'animal avec son milieu », dont « l'interprétation philosophique » peut emprunter « la théorie et les voies »[758]. En effet, bien que fondée sur ces recherches, une interprétation plus radicale est nécessaire, car il ne suffit pas de reconnaître la relation entre l'organisme et le monde-ambiant ; il faut fonder la compréhension de l'organisme lui-même sur ce dernier, sur la base d'une vision dans laquelle le monde-ambiant est conçu comme la totalité originaire à laquelle l'organisme, en tant que totalité corporelle, appartient[759].

En 1929, avec ces propos, Heidegger pousse sa négation de la subjectivité à son paroxysme en l'étendant au domaine biologique. Il nie l'autonomie individuelle dès le niveau le plus élémentaire de la vie pure, et appuie ainsi implicitement sur la biologie son prétendu

---

la constitution existentiale de l'être-là... C'est en étant essentiellement en cette guise que le Dasein peut découvrir expressément l'étant qui lui fait encontre sur le mode du monde ambiant, le connaître, en disposer, avoir le "monde". Le propos ontiquement trivial : 'avoir un environnement' pose un problème ontologique. […] Que la biologie […] fasse usage de cette constitution d'être, cela n'autorise pas à taxer son usage philosophique de 'biologisme' », trad. fr., p. 65.

[758] M. Heidegger, GA 29/30, pp. 382-383 ; trad. fr., p. 382.

[759] « Seine Untersuchungen sind heute sehr geschätzt, aber sie haben doch noch nicht die grundsätzliche Bedeutung gewonnen, daß von ihnen aus sich eine noch radikalere Interpretation des Organismus vorbereitete, wobei dessen Ganzheit nicht durch die Leibesganzheit des Tieres erschöpft ist, sondern die Leibesganzheit erst selbst auf dem Grunde *der* ursprünglichen Ganzheit verstanden wird, deren Grenze das ist, was wir den *Enthemmungsring* nannten. […] Selbst dies, daß *Uexküll* von einer »Umwelt«, […] darf zunächst nicht davon abhalten, einfach dem nachzugehen, was er meint. Er meint faktisch nichts anderes als das, was wir als Enthemmungsring gekennzeichnet haben », GA 29-30, p. 383 ; « Ses recherches sont aujourd'hui très appréciées. Toutefois, elles n'ont pas encore acquis la signification de principe qui ferait qu'à partir d'elles se préparerait une interprétation encore plus radicale de l'organisme – interprétation dans laquelle la totalité unitaire [*Ganzheit*] de l'organisme ne s'épuise pas dans la totalité unitaire corporelle [*Leibesganzheit*] de l'animal. C'est au contraire totalité unitaire corporelle qui a d'abord comprise sur la base de la totalité unitaire originaire [*ursprünglichen Ganzheit*] dont la frontière c'est que nous avons appelé le *cercle de désinhibition*. […] Même ce fait que Uexküll parle d'un "monde ambiant", […] en fait, il ne vise rien d'autre que ceux que nous avons appelés le cercle de désinhibition. », trad. fr., p. 382-383 : modifiée dans les termes dont nous avons indiqué l'original allemand. Dans ce cas également, Heidegger reprend explicitement ici, en 1929, un argument qu'il avait déjà traité dans *Être et temps* au § 18 où, à propos de la structure du monde et de sa signification pour le *Dasein*, il utilise également l'expression *ursprüngliche Ganzheit* : « Worin *Dasein* in dieser Weise sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese Vertrautheit mit Welt verlangt nicht notwendig eine theoretische Durchsichtigkeit der die Welt als Welt konstituierenden Bezüge. […] In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das *Dasein* ihm selbst, es gibt sich ursprünglich Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. […] Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 86-87 ; « Avec ce dans quoi il se comprend toujours déjà ainsi, le *Dasein* est originairement familier. Cette familiarité avec le monde ne requiert pas nécessairement une transparence théorique des rapports qui constituent le monde comme monde. […] Dans le séjour familier au sein du monde ambiant […] le Dasein se "signifie" à lui-même, il se donne originairement son être et son pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde. […] Ces rapports sont soudés entre eux en une totalité originaire », trad. fr., pp. 86-87.

dépassement ontologique de la subjectivité. Le monde ambiant de von Uexküll est en effet ce que Heidegger entend comme la totalité originaire à laquelle le *Dasein* appartient.

Dans la critique adressée à Kolbenheyer entre 1933 et 1934, on comprend également quel est l'« usage philosophique » que Heidegger fait de cette biologie. Il y affirme que, même si la nouvelle détermination constitutive de la vie est plus originaire et plus appropriée que celle du XIXe siècle, la pure vie biologique ne domine pas toute la réalité[760]. Bien que la vie du corps soit « le *fondement* de l'être humain et de la succession des générations qui se réunissent en une souche », cela ne signifie pas que ce « fondement *portant* [*tragende Grund*] » soit aussi celui « *déterminant* [*bestimmende Grund*] »[761]. La raison en est que l'homme, en tant que peuple, est « une essence historique », et qu'il lui appartient donc « la décision pour un *vouloir-être* déterminé et un *destin* »[762].

Un point essentiel de ces affirmations est la différence entre « fondement *portant »* et « fondement *déterminant »*, sur laquelle nous reviendrons bientôt. Notons pour l'instant qu'avec cette affirmation, il accepte la vision selon laquelle la biologie du corps garantit la succession héréditaire des caractéristiques d'une communauté humaine donnée, entendue comme race[763], mais qu'il affirme que cette succession ne garantit pas à elle seule l'authenticité d'un peuple, comme il l'affirme dans le même cours[764]. Pour que le peuple réalise son essence historique, il manque au sang et au sol une condition supplémentaire nécessaire : la décision. La réalité biologique, aussi nécessaire soit-elle, est donc subordonnée à l'historicité. Cette subordination était déjà exprimée en termes apparemment anodins dans le § 12 d'*Être et temps*[765], comme nous l'avons déjà mentionné à propos de l'« usage philosophique » de la biologie du monde ambiant. Heidegger y précise en effet que cette vision biologique – qui, deux paragraphes plus loin, représentera l'une des significations valables du monde dans le texte – est subordonnée à la philosophie dans la mesure où la structure ontologique de l'être-au-monde est le fondement de cette détermination biologique, et non l'inverse[766].

---

[760] « *selbst wenn die Wesensbestimmung des Lebens ursprünglicher und sachgemäßer ist als die des 19. Jahrhunderts*, *daß auch dann das Leben (Seinsart von Pflanze und Tier) nicht das beherrschende Ganze der Wirklichkeit ausmacht*. », M. Heidegger, GA 36/37, p. 210, trad. de l'allemand par nous.

[761] « *selbst wenn in gewisser Weise das leibliche Leben der* tragende Grund *des menschlichen Seins und seiner stammesmäßigen Geschlechterfolge ist*, *damit immer noch nicht erwiesen ist*, *daß der tragende Grund auch der* bestimmende Grund *sein müsse als auch nur sein könne. »*, M. Heidegger, GA 36/37, p. 210, trad. de l'allemand par nous.

[762] « *der Mensch als Volk ein* geschichtliches *Wesen ist*, *daß zum geschichtlichen Sein gehört die Entscheidung zu einem bestimmten* Seinwollen *und* Schicksal », M. Heidegger, GA 36/37, p. 210, trad. de l'allemand par nous.

[763] Emmanuel Faye a remarqué que Heidegger utilise alternativement les termes *Rasse*, *Stamm*, *Geschlecht*, qui appartiennent tous au jargon antisémite nazi en usage à l'époque ; voir E. Faye, *Heidegger*, op. cit., p. 216.

[764] « Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig, aber *nicht hinreichende* Bedingung für das *Dasein* eines Volkes », M. Heidegger, GA 36/37, p. 263;

[765] Soit dit en passant, *Être et temps* est explicitement mentionné quelques pages plus loin, rappelant le Souci [*Sorge*] comme mode d'être authentique de l'Être (*Seyn*) en tant que « Nous », voir M. Heidegger, GA 36/37, p. 214-215.

[766] Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 57-58 ; trad. fr., p. 65.

On retrouve la même approche dans un passage des *Cahiers noirs* datant de 1932, dans lequel Heidegger critique la conception du peuple fondée exclusivement sur la race. Ce passage est souvent cité comme preuve de son rejet de l'idée de race, alors qu'il confirme en réalité le lien entre ontologie et biologie, comme nous l'avons mis en évidence.

En effet, en se référant au matérialisme hitlérien, qu'il qualifie d'« *éthique* » par opposition au matérialisme « économique » marxiste, Heidegger entend au sens biologique les dispositions qu'il considère typiques d'un peuple, puisqu'il les cite précisément en les traitant de « matérialisme »[767]. À son avis, les peuples possèdent donc des « caractères » typologiques[768], mais ils ne peuvent déployer leur force spécifique que s'ils se réalisent en tant qu'être-au-monde, un monde dont ils contribuent à leur tour à déterminer l'histoire authentique. On retrouve ici, dans la dialectique entre les caractères matériels et l'existential de l'être-au-monde, cette circularité entre la dimension ontique et la dimension ontologique que nous avons déjà soulignée. Par conséquent, le « *biologisme trouble* »[769] du « *national-socialisme vulgaire* »[770] dont il parle dans le même passage, c'est uniquement celui, subjectiviste et « libéral », qu'il conteste à Kolbenheyer à la même époque, et non la biologie qu'il apprécie dans la vision du monde ambiant d'Uexküll : celle totalité structurelle qui, en tant que tel, comprend évidemment aussi les « caractères » d'un peuple.

Sur la base de ces acquis, il est manifeste que, pour Heidegger, si la race ne suffit pas tant que le peuple ne se décide pas pour son historicité, cette historicité a tout autant besoin de la race pour se réaliser. Cette conviction est confirmée par un passage des *Cahiers noirs* de 1939[771], dans lequel il exprime son inquiétude face à ce qu'il nomme une « *déracification totale* des

---

[767] « Matérialisme dans la formulation ci-dessus [le matérialisme étique], signifie que ce que qu'on plait à nommer "caractère" […] est toutefois prise en compte comme une chose, autour de laquelle tout se meut. "Caractère", cela peut en effet vouloir dire : philistinisme bourgeois ; ou bien alors : une capacité d'engagement inébranlable, toute prête, mais sans ostentation, et parfaitement limitée à des tâches et à des objets précis ; cela peut aussi vouloir dire : une habilité pour toutes sortes de manœuvres, du moment que cela présente quelque intérêt, et qu'elle masque bien l'impéritie des aptitudes, le manque de sérieux et de développement de la personnalité », Martin Heidegger, GA 94, pp. 142-143 ; trad. fr., p. 155-156. Il n'est pas nécessaire de préciser à quels peuples Heidegger pensait lorsqu'il décrivait ces différents types de « caractères ».

[768] Dans les autres écrits de Heidegger, le terme « caractère/Charakter » désigne également des dispositions et des comportements, mais sa signification est indissociable d'une conception biologique de ceux-ci : pas exclusivement, mais *également* biologique. À titre d'exemple, nous citons le passage suivant : « Welche Geschichte hat die Art ? Die Art ist keineswegs nur ein logisches Schema, in dem die wirklichen und möglichen einzelnen Individuen untergebracht werden. Der *Artcharakter* ist vielmehr ein wesenhafter *Seinscharakter des Lebendigen* », M. Heidegger, GA 29/30, p. 386 ; « Quelle histoire a l'espèce? L'espèce n'est nullement un simple schéma logique dans lequel sont rangés les individus réels ou possibles. Le *caractère de l'espèce* est plutôt un caractère *essentiel de l'être du vivant* », trad. fr., p. 385 modifiée : « caractère de l'espèce [*Artcharakter*] » au lieu de « caractère spécifique », mais on pourrait même traduire encore plus explicitement « caractère de la race », car le mot allemand « Art » signifie aussi bien « race ». Ce qui, par ailleurs, rendrait la phrase plus sensée, évidemment du point de vue d'une conception raciale de l'humanité.

[769] « *trüber Biologismus* », M. Heidegger, GA 94, p. 143.

[770] « *Vulgärnationalsozialismus* », *Ibid.*, p. 142.

[771] Dans sa postface, l'éditeur Peter Trawny affirme que les *Réflexions XII* ont été composées entre l'été et l'automne 1939, voir M. Heidegger, GA 96, p. 280.

peuples [*vollständige Entrassung* der Völker] [772]». Selon lui, cela entraînerait la perte de l'histoire, comprise comme la perte du « domaine de la décision pour l'Être [Seyn] [773]». Heidegger confirme donc ici que la race est une condition nécessaire à la réalisation de l'historicité du *Dasein*, car c'est précisément la race qui constitue la condition de possibilité de la décision. Mais comment cela se produit-il ? Observons-le.

Dans un *cahier noir* datant de 1932, ce lien entre race et décision est accompagné d'un autre lien existential tiré d'*Être et temps*, l'être-jeté, que nous avons vu être fondamental pour la négation heideggérienne de l'égalité universelle. Il s'agit du même passage où Heidegger affirme que la race est « *une* condition nécessaire » mais pas suffisante, et où il observe, sans l'expliquer, un lien précis entre la race, le *Dasein* historique et justement la *Geworfenheit*[774]. Nous estimons que la circularité ontico-ontologique chez Heidegger peut s'expliquer à la lumière d'une nouvelle interprétation de la relation entre biologie et historicité dans le § 74 d'*Être et temps*, qui permet également de comprendre la différence entre le fond « portant » et le fond « déterminant » que nous avons soulignée plus haut, à propos de la critique de Kolbenheyer.

Pour clarifier cette relation, il convient d'abord rappeler que, peu avant, dans le § 72, Heidegger avait remarqué l'importance de la naissance dans le cadre de la constitution temporelle du *Dasein*. Si, jusqu'à ce moment, l'analyse s'était intéressée à la mort comme fondement de la projection future, elle explique désormais que la naissance marque le début de l'existence en tant que fondement du passé, et que les deux constituent la totalité du *Dasein* en tant que « Souci » fondée sur la temporalité[775]. L'existential de la *Geworfenheit* [l'être-jeté] est en effet essentiel à la déduction développée dans le § 74, qui porte sur l'historicité en tant qu'acceptation du destin de la communauté des *Dasein*, comme nous allons le voir.

Selon Heidegger, le *Dasein* peut avoir « son "histoire" » parce que son être « est constitué par l'historialité »[776]. Ainsi, le § 74 révèle que le *Dasein* accède à l'existence authentique en

[772] *Ibid.*, p. 56.
[773] « Mit der Entrassung geht | eine Selbstentfremdung der Völker in eins – der Verlust der Geschichte – d. h. der Entscheidungsbezirke zum Seyn », *Ibid.*, p. 56 ; « Avec la spoliation de la race des peuples l'auto-aliénation des peuples avance, à savoir la perte de l'Histoire, le domaine de la décision pour l'Être », trad. de l'allemand par nous.
[774] « *Rasse* — was *eine* notwendige und sich mittelbar aussprechende Bedingung des geschichtlichen *Dasein*s ist (Geworfenheit), das wird zur einzigen und hinreichenden nicht nur verfälscht — sondern zugleich als das, *worüber* gesprochen wird. […]. *Eine* Bedingung wird zum Unbedingten aufgesteigert », M. Heidegger, GA 94, p. 189.
[775] Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 373-374 ; trad. fr., pp. 282-283.
[776] « Das *Dasein* hat faktisch je seine »Geschichte« und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird. Diese These gilt es zu rechtfertigen in der Absicht, das *ontologische* Problem der Geschichte als existenziales zu exponieren », *ibid.*, p. 382 ; « Facticement, le Dasein a à chaque fois son 'histoire', et, s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité. », trad.fr., p. 288.

acceptant son « provenir authentique [*eigentliches Geschehen*] »[777] à travers « l'assomption résolue du "Là" propre factice »[778]. C'est en effet grâce à cette décision que le *Dasein* peut concrètement réaliser son pouvoir d'être, c'est-à-dire se projeter vers les possibilités effectives de son existence. L'objectif de l'analyse dans *Être et temps*, dit Heidegger, est d'indiquer « d'où en général peuvent être puisées [ces] possibilités [779]». Il affirme donc toute de suite qu'elles ne découlent pas de la mort, mais au contraire d'un « retour vers le Là factice », qui correspond à « l'assomption de l'être-jeté du Soi-même dans son monde »[780]. Le *Dasein* puise donc les possibilités effectives de son existence authentique dans une manière de revenir au commencement, c'est-à-dire à la naissance, par laquelle il assume activement la condition originellement passive d'avoir été jeté dans *son* monde : dans la mesure où le *Dasein* est déterminé par l'effectivité de son être-jeté, « il est assigné à un "monde" et il existe facticement avec d'autres [781]».

On remarque que Heidegger écrit ici le terme « monde » entre guillemets, signifiant ainsi, que jusqu'au moment de la décision, le *Dasein* ne comprend pas le monde authentiquement. Il précise d'ailleurs que « de prime abord et le plus souvent, le Soi-même est perdu dans le On [782]». Grâce à sa décision, le *Dasein* peut toutefois gagner en authenticité car il réalise que le monde qui lui a été assigné est le *sien* : non pas une totalité générique d'entités universellement partagées, mais un élément constitutif de son essence[783]. La reconnaissance de cette

---

[777] « So erweist sich im Grunde die Interpretation der Geschichtlichkeit des Daseins nur als eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit. Diese enthüllten wir zuerst im Hinblick auf die Weise des eigentlichen Existierens, die wir als vorlaufende Entschlossenheit charakterisierten. Inwiefern liegt hierin ein eigentliches Geschehen des Daseins ? », *ibid. ;* « Dès lors, l'interprétation de l'historialité du Dasein se révèle n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporalité. Nous n'avions d'abord dévoilé celle-ci que par rapport à la guise de l'exister authentique, que nous caractérisions comme résolution devançante. Nous demandons maintenant : dans quelle mesure celle-ci implique-t-elle un provenir authentique du Dasein ? », trad. fr., pp. 288-289.

[778] « Die entschlossene Übernahme des eigenen faktischen »Da« bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation », *ibid.*, p. 382-383 ; « L'assomption résolue du « Là » propre factice signifie en même temps la décision pour la situation », trad.fr., p. 289.

[779] « Trotzdem muß gefragt werden, woher *überhaupt* die Möglichkeiten geschöpft werden können, auf die sich das *Dasein* faktisch entwirft », *ibid.*, p. 383 ; « Néanmoins, nous devons nous demander d'où en général peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le Dasein se projette facticement », trad. fr., p. 289.

[780] « Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen. Und das um so weniger, als das Vorlaufen in die Möglichkeit keine Spekulation über sie, sondern gerade ein Zurückkommen auf das faktische Da bedeutet. Soll etwa die Übernahme der Geworfenheit des Selbst in seine Welt einen Horizont erschließen, dem die Existenz ihre faktischen Möglichkeiten entreißt? », *ibid.*, p. 383 ; « Les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort, et cela d'autant moins que le devancement vers la possibilité ne signifie point une spéculation sur celle-ci, mais justement un retour vers le Là factice. Serait-ce alors que l'assomption de l'être-jeté du Soi-même dans son monde ouvrirait un horizon auquel l'existence arrache ses possibilités factices ? » trad. fr., p. 289.

[781] « Geworfen ist es angewiesen auf eine » Welt « und existiert faktisch mit Anderen », *ibid.*, p. 383 ; « Jeté, il est assigné à un "monde" et il existe facticement avec d'autres. », trad. fr., p. 289.

[782] « Zunächst und zumeist ist das Selbst in das Man verloren », *ibid.*, p. 383 ; trad. fr., p. 289.

[783] Dans le § 45, le *Dasein* est défini comme « l'étant dont l'existence constitue l'essence […] » (trad. fr., p. 188, « Seiendes, dessen Essenz die Existenz ausmacht, [...] », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 233), et, par conséquence, « le fondement ontologique originaire de l'existentialité du *Dasein* est la temporalité » (trad. fr., p. 189, « Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des *Dasein*s aber ist die Zeitlichkeit », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 234).

appartenance ontologique à son propre monde lui ouvre la possibilité de réaliser son existence historique, car elle lui transmet un *héritage* de possibilités effectives, qui doivent toutefois être *décidées* pour pouvoir être assumées :

> La résolution où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique *à* partir de *l'héritage* qu'elle *assume* en tant que jetée. Le retour résolu vers l'être-jeté abrite en soi un *se-délivrer* de possibilités traditionnelles, quoique non pas nécessairement en tant *que* traditionnelles. Si tout « bien » est héritage et si le caractère de la « bonté » se trouve dans la possibilisation d'existence authentique, alors se constitue à chaque fois dans la résolution la délivrance d'un héritage.[784]

Les possibilités futures sont fondées sur le passé, sur l'héritage que le *Dasein* « décide » d'assumer en acceptant son appartenance ontologique à sa propre communauté, elle-même liée à son monde, y compris naturel. C'est pourquoi l'historicité authentique est pour Heidegger une sorte de « prédestination choisie » oxymorique :

> Le co-destin destinal du *Dasein* dans et avec sa « génération » constitué le provenir plein, authentique.[785]
> […] destin. Par ce terme, nous désignons le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie.[786]

Ces possibilités sont concrètement disponibles dès la naissance, car elles sont fondées sur le fait d'être jeté[787]. La résolution est donc un retour qui se présente comme une répétition du début du *Dasein*. En acceptant l'héritage de possibilités que sa naissance dans un certain monde a mis à sa disposition, celui-ci active le destin et le rend *existant*[788]. Une sorte de nouvelle naissance non plus subie mais délibérée, dans laquelle l'être-là accepte son appartenance ontologique à sa propre communauté enracinée dans son propre monde. L'« historialité inauthentique » du sujet

---

[784] « Die Entschlossenheit, in der das *Dasein* auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe*, das sie als geworfene *übernimmt.* Das entschlossene Zurückkommen auf die Geworfenheit birgt ein *Sichüberliefern* überkommener Möglichkeiten in sich, obzwar nicht notwendig *als* überkommener. Wenn alles „Gute" Erbschaft ist und der Charakter der „Güte" in der Ermöglichung eigentlicher Existenz liegt, dann konstituiert sich in der Entschlossenheit je das Überliefern eines Erbes. », *ibid.*, p. 383-384 ; trad. fr., p. 289.

[785] « Das schicksalhafte Geschick des *Dasein*s in und mit seiner »Generation« macht das volle, eigentliche Geschehen des *Dasein*s aus […] »; *ibid.*, p. 384-385 ; trad. fr., p. 290. Dans une note, Heidegger précise qu'il se réfère à Dilthey pour le concept de « génération ».

[786] « […] *Schicksals.* Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des *Dasein*s, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*. », *ibid.*, p. 384 ; trad. fr., p. 289.

[787] « Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für „seine Zeit". », *ibid.*, p. 385 ; « Seul un étant qui est essentiellement AVENANT en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ÉTANT-ÉTÉ, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANÉ pour "son temps" », trad. fr., p. 290.

[788] « Die Wiederholung kennzeichnen wir als den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das *Dasein* ausdrücklich als Schicksal existiert. », *ibid.*, p. 386 ; « Nous caractérisons la répétition comme le mode de la résolution auto-délivrante par lequel le Dasein existe expressément comme destin. », trad. fr., p. 291.

déraciné se transforme donc en l'historicité authentique du *Dasein*[789]. C'est en effet en acceptant cet héritage qu'il peut tenter de réaliser l'« Histoire de l'Être » qui sera au cœur des réflexions de Heidegger au cours des deux décennies suivantes, mais qui se dessine déjà en 1927, en termes de destin de la communauté ontologique :

> Mais si le *Dasein* destinal comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin*, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple [*Geschehen der Gemeinschaft*, *des Volkes*]. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre, ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets.[790]

Cette transmission de possibilités est rendue possible par les caractéristiques biologiques qui se transmettent entre les générations au sein de cette communauté. Mais pour que ces possibilités se concrétisent, la décision est nécessaire. C'est là le sens de la différence évoquée dans le cours de 1933-34 entre le fondement *portant*, c'est-à-dire le corps subi dans l'être-jeté, et le fondement *déterminant*, à savoir l'historicité authentique en tant que résultat de la décision délibérée qui active les possibilités « transmises » par ce corps. C'est pour cette raison qu'Heidegger affirme que l'être-au-monde fonde la biologie de l'*Umwelt*, et non l'inverse.

Il est désormais possible de comprendre les affirmations que nous avons analysées ci-dessus, et en particulier celles des *Cahiers noirs* de 1932 et 1939, qui lient expressément la race aux deux existentiaux de l'être-jeté et de la décision. Interpréter l'héritage historique du § 74 tel qu'il est véhiculé par la biologie est le seul moyen de surmonter les apories qui seraient autrement incompréhensibles. Le fait que Heidegger n'a pas utilisé le terme *Vererbung* [transmission spécifiquement génétique] à la place du mot *Erbe* [héritage] ne rend pas, à notre avis, cette interprétation moins valable. Tout d'abord parce que le terme *Vererbung* ne convient pas à cette conception dans laquelle les possibilités historiques, bien que transmises biologiquement d'une génération à l'autre, restent inertes tant qu'elles ne sont pas choisies en tant que « décidées ». Conformément au concept de pouvoir-être, sans le choix de l'authenticité, c'est comme si cette transmission n'existait pas ; elle ne peut donc pas être appelée *Vererbung*. Il s'agit néanmoins d'une conception raciste, car ces possibilités sont de toute façon *nécessairement* véhiculées par le « sang » de la communauté ontologique. Deuxièmement, à l'époque, le terme *Erbe*

---

[789] «Wenn die *uneigentliche* Geschichtlichkeit des *Daseins* die Fragerichtung nach einem »Zusammenhang des Lebens« bestimmte und den Zugang zur eigentlichen Geschichtlichkeit und zu dem ihr eigentümlichen »Zusammenhang« verlegte? »; *ibid.*, p. 387 ; « Or qu'en serait-il si c'était l'historialité inauthentique du Dasein qui déterminait l'orientation de la question qui s'enquiert d'un « enchaînement de la vie » et qui barrait l'accès à l'historialité authentique et à l'« enchaînement » qui lui est propre ? », trad. fr., p. 291.

[790] « Wenn aber das schicksalhafte *Dasein* als Inder-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick.* Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. », *ibid.*, p. 384 ; trad. fr., p. 290. Pour une analyse approfondie des liens entre les paragraphes 72 à 77 d'*Être et temps* et la notion de *Volksgemeinschaft* élaborée par les auteurs national-socialistes, voir J. Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, London, University of California Press, 1999.

n'impliquait nullement une distance par rapport aux conceptions raciales, comme en témoigne le nom de l'association « Ahnenerbe » fondée en 1935 par Heinrich Himmler, dont la mission était de mener des recherches sur la prétendue « race » allemande. L'absence du terme *Vererbung* dans le § 74 n'invalide donc pas notre interprétation.

Il convient également de souligner un autre aspect qui la confirme, lié en particulier au rôle central de l'être-jeté dans la configuration de la bio-historicité heideggérienne, car nous estimons que le choix même du terme par Heidegger est cohérent avec cette configuration. Le terme *Geworfenheit*, que Heidegger emploie pour définir l'être-jeté, vient du verbe *werfen*, qui n'indique pas la naissance humaine en allemand, mais l'accouchement animal : la naissance zoologique[791]. En utilisant ce néologisme, Heidegger peut signifier non seulement que, sans l'assomption de cette bio-historicité, on ne serait pas encore pleinement humain, mais aussi que, tout comme la biologie animale, la biologie humaine transmettrait les instincts d'une race déterminée, c'est-à-dire les « caractères » typologiques que nous avons observés. Avec une différence : le corps humain ne serait que la « base portante » pour la transmission héréditaire des possibilités destinales de la communauté ontologique-historique, qu'il faut toutefois assumer par la décision.

Cela dit, nous ne prétendons pas que l'ontologie heideggérienne, qui a constitué le fondement d'une grande partie de la culture d'après-guerre, et pas seulement occidentale, soit une doctrine raciale déterminée. Nous pensons plutôt qu'elle s'est proposée comme la justification « philosophique » sur laquelle *n'importe quelle doctrine raciale peut se fonder*. C'est la raison pour laquelle la pensée d'Heidegger est une référence importante pas seulement pour les milieux de l'extrême-droite les plus disparates, mais aussi pour l'intégrisme islamique[792] et le néo-eurasisme de Alexandre Douguine[793]. Elle est également sous-entendue dans toutes les conceptions actuelles qui nient l'existence d'une identité humaine universelle pour la fragmenter et la remplacer par l'appartenance, plus ou moins originaire, à des communautés de toutes sortes : ethniques, religieuses, culturelles ou même sexuelles.

[791] Le sens de ce néologisme a été relevé par Massimo Fagioli. Il a remarqué que, malgré le dépassement supposé de la conception de l'animal rationnel, Heidegger pensait que l'« être jeté » d'un nouveau-né dans un monde était analogue à celui d'un corps animal ; voir M. Fagioli, « Povero Nietzsche! », 17 aprile 2009, dans Id., Left 2009, Roma, L'asino d'oro, 2012, pp. 87-91 : p. 89.

[792] Voir. V. Farías, *L'eredità di Heidegger nel neonazismo, nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico*, Milano, Medusa, 2008.

[793] La thèse centrale de la philosophie heideggérienne, selon laquelle chaque communauté aurait sa propre « essence » et son propre « destin », se constitue comme le fondement pour édifier n'importe quelle « Histoire de l'Être » (*Geschichtlichkeit*). En effet, si selon la version heideggérienne de cette « Histoire », les Allemands du IIIe Reich auraient eu la tâche d'établir un « nouveau début » de l'Ouest, n'importe quel nationalisme et à n'importe quelle latitude peut également affirmer le même concept pour soi-même.

Nous avons jugé nécessaire la parenthèse sur l'ontologie heideggérienne, développée ci-dessus, pour une meilleure compréhension du sens de notre travail, mais aussi pour éclairer les raisons qui, à notre avis, sont à la base de l'acharnement de la critique de Heidegger à Descartes. À ce sujet, deux autres thèmes méritent l'attention dans le cadre de notre recherche : la façon dont l'auteur d'*Être et temps* interprète la conscience cartésienne et sa critique de la pensée représentative. Bien que ces deux thèmes soient liés, nous allons les examiner séparément, car chacun soulève une question spécifique.

6.3. Entre mystification et appropriation : la conscience cartésienne selon Heidegger

> *Descartes* - L'attaque contre Descartes […]. Une première attaque de ce type est tentée dans *Être et temps* (1927). […] Cette attaque, en raison du choix de l'adversaire, le place dans sa grandeur intouchable au sein de l'histoire de la pensée occidentale. Cette attaque sait que, dans ce cas, les « réfutations » sont vaines et que plutôt, grâce à l'originalité de l'attaque, l'attaqué parvient à s'ancrer davantage dans son inébranlabilité historique, et peut donc être considéré comme de moins en moins « liquidé ».[794]

L'interprétation heideggérienne de la conscience cartésienne s'inscrit dans le sillage du processus de subjectivisation de la notion de conscience tel que nous avons observé au paragraphe 5.1. Cette interprétation est manifeste dès 1923-1924, dans le cours du semestre d'hiver de Marburg, où la superposition de la *res cogitans*, qui chez Descartes est synonyme d'âme et de moi, avec la conscience qui, au contraire, est synonyme de *cogito*, est explicite dans le titre du sixième chapitre : « Le caractère d'être de la *res cogitans*, de la conscience [795]».

Dans le § 44, Heidegger reprend une question qu'il avait traitée auparavant, dans le § 42, lorsqu'il avait jugé positivement l'inclusion du sentir et de l'imaginer dans la chose pensante, car il avait apprécié que le sentir était, pour Descartes, « un *animadvertere* […] où la médiation sensible n'est plus de mise [796]». Il va maintenant analyser un passage de la Méditation seconde

[794] « Descartes. - Der Angriff auf Descartes […]. Der erste Angriff solcher Art ist versucht in »Sein und Zeit« (1927). […] Dieser Angriff setzt durch die Wahl des Gegners diesen erst in seine unantastbare Größe innerhalb der Geschichte des abendländischen Denkens. Dieser Angriff weiß, daß mit » Widerlegungen « hier nichts auszurichten ist, daß vielmehr durch die Ursprünglichkeit des Angriffs der Angegriffen ne erst recht in seine geschichtliche Unterschütterbarkeit zu stehen kommt und deshalb immer weniger als »erledigt« gelten kann. », M. Heidegger, GA 95, p. 168 ; trad. de l'allemand à nous.

[795] « Der Seinscharackter der *res cogitans*, des Bewußtsein », M. Heidegger, GA 17, p. 229 ; trad. fr., p. 247.

[796] « La question : *quid sum ?* se trouve réglée par cette proposition de Descartes : *sum res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans*, *intelligens*, *affirmans*, *negans*, *volens*, *nolens*, *imaginans quoque*, *et sentiens*. Le *sentire* lui-même est maintenant repris dans la détermination de la *quiddité* de l'*ego* parce que Descartes a obtenu une détermination plus précise du *sentire* en le déterminant comme un *animadvertere* comme tel où la médiation

dans lequel il est également question de sensibilité : celui où Descartes, ayant jugé qu'il n'avait pas de corps, déclare par conséquent de ne plus être en mesure de distinguer entre le fait de voir et le fait de penser qu'il voit[797]. Heidegger l'interprète comme un *cogitare me sentire*[798] et – compte tenu de ce qu'il avait remarqué au paragraphe 42, c'est-à-dire que, selon Descartes, c'est l'âme qui ressent et non les sens physiques eux-mêmes –, il transforme son interprétation du *cogito* cartésien, passant du *se sentir* au *se penser* en adoptant l'expression « *cogitare me cogitare* [799]». De cette manière, la conscience cartésienne, déjà été arbitrairement subjectivisée, devient conscience de soi [*Selbstbewusstsein*][800].

La conscience cartésienne, telle qu'Heidegger l'interprète, diffère toutefois tant de la conception empiriste, puisqu'elle implique une sensibilité corporelle, que de la conception kantienne, car il nie explicitement qu'elle « accompagne » les perceptions[801]. En tenant compte du fait que le *cogito* cartésien englobe la sensibilité des cinq sens, Heidegger affirme que le philosophe français aurait compris que « l'être du *cogitare* consiste à se posséder conjointement soi-même [802]». Il estime toutefois que Descartes perd immédiatement cette intuition ontologique fondamentale en la fondant sur la *res cogitans*, qu'il interprète comme une ontologie formelle[803].

La signification de cette conscience de soi cartésienne, entendue comme celle qui « se possède conjointement soi-même », n'est pas très claire en 1923-24. Elle se clarifie en 1940, dans son cours intitulé *Le Nihilisme européen*, où Heidegger examine la position de Nietzsche à l'égard de Descartes, critiquant son interprétation du *je pense donc je suis* en tant que syllogisme[804]. Cependant, « dès que l'on fait abstraction de ce préjugé insoutenable, il apparaît que Nietzsche touche tout de même à quelque chose d'essentiel ». C'est à dire :

---

sensible n'est plus de mise. », M. Heidegger, GA 17, p. 241 ; trad. fr., p. 260. Heidegger fait références au passage de la méditation seconde dans la première édition latine, où Descartes se demande : « 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. », Méditation seconde, AT IX.1 22.

[797] Heidegger cite à ce propos : « Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas en effet de la cire ; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne se peut pas faire que, lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose », Méditation seconde, AT IX.1 26, Al. II, p. 429 ; cité par M. Heidegger, GA 17, p. 249 ; trad. fr. 271.

[798] « il s'agit pour moi de déplacer le *videre* dans la *res cogitans*. <Ici> sentire = cogitare me sentire », M. Heidegger, GA 17, p. 249 ; trad. fr., p. 271.

[799] « *sentire = cogitare me sentire*, *cogitare = cogitare me cogitare* », *ibid.*

[800] « On qualifiera plus tard cette détermination de *conscience de soi* [*Selbstbewusstsein*], de conscience interne qui accompagne chaque acte de conscience », *ibid.* Cette interprétation sera confirmée au cours du semestre d'été 1927, comme nous le verrons par la suite.

[801] « Mais vous voyez déjà que le simple fait de parler d'accompagnement n'atteint pas véritablement ce dont il s'agit. L'être du *cogitare* consiste à se posséder conjointement soi-même », *ibid.*

[802] *Ibid.*

[803] Voir *ibid.*, p. 250 ; trad. fr., p. 272.

[804] Voir M. Heidegger, *Nietzsche II***,** Gesamtausgabe 6.2, Brigitte Schillbach **(**éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 1997 (1re éd. 1961), dorénavant « GA 6.2 », p. 140-144 ; trad. fr. par P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 114-120

> Nietzsche imagine que la proposition cartésienne reviendrait à poser et assurer le « moi » et le « sujet » pour condition du « penser ». Or, à l'encontre de cette intention de Descartes, le mouvement sceptique de la philosophie plus récente aurait rendu plus digne de foi que, à l'inverse, le penser serait la condition du « sujet », c'est-à-dire des notions de « sujet », d'« objet » et de « substance ». Nietzsche renvoie ici au « mouvement sceptique » de la philosophie plus récente et songe à l'« empirisme anglais » selon la doctrine duquel les « concepts d'essence » (catégories) résultent des associations et des habitudes de penser.[805]

Nietzsche avait donc compris, selon Heidegger, la différence entre la conscience empiriste et le moi cartésien en tant que substance, bien qu'il ne cite que de manière générale les passages sur lesquels il fonde cette interprétation nietzschéenne[806]. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est qu'il ait constaté chez Nietzsche la distinction entre la *res cogitans* en tant que substance et le *cogito* en tant que son attribut principal, ainsi que sa différence avec la conception du sujet moderne. Mais Heidegger ne suit pas cette intuition nietzschéenne et la relativise en affirmant que Nietzsche « reconnaissait sans doute que les doctrines de Locke et de Hume ne représentent qu'une version plus grossière de la position fondamentale de Descartes [807]». Il se range plutôt, comme il l'avait déjà fait en 1923-1924, du côté de la subjectivisation moderne de la conscience cartésienne et réaffirme ainsi son interprétation, fondée sur la négation de la *res cogitans* en tant que substance, selon laquelle le « je pense » ne serait qu'une proposition formelle. Cependant, sur ce point, Heidegger souligne une différence importante entre Descartes et Nietzsche :

> Assurément, Descartes s'est encore efforcé de donner un fondement métaphysique unitaire à l'essence du penser en tant que *cogito me cogitare*, tandis que Nietzsche mené par la lisière de l'empirisme anglo-saxon cède à l'« explication psychologique.[808]

Dans les pages précédentes, il avait repris les arguments développés dans le cours de 1923-1924, consacrant deux paragraphes au « *cogito* me *cogitare* » et au « *cogito* sum »[809]. À la différence du premier cours de Marburg, Heidegger ne présente plus son expression « *cogito* me *cogitare* » comme une interprétation, mais affirme que « Descartes dit : Tout *ego cogito* est : *cogito me cogitare* »[810], même si Descartes n'a jamais tenu de tels propos[811]. La version qu'il en donne maintenant est la suivante :

> La conscience humaine est par essence conscience de soi. La conscience de moi-même ne vient pas s'ajouter à la conscience des choses, pour ainsi dire en tant qu'un observateur de cette

[805] M. Heidegger, GA 6.2, p. 180 ; trad. fr., p. 145.
[806] Voir *ibid.*, p. 174 ; trad. fr., p. 141.
[807] *Ibid.*, p. 180 ; trad. fr., p. 145.
[808] *Ibid.*
[809] *Ibid.*, pp. 148-168 ; trad. fr., pp. 120-136.
[810] *Ibid.*, p. 153 ; trad. fr., p. 124.
[811] Cette expression a été utilisée pour la première fois par Leibniz, cependant, « isolée, ne doit portant sa célébrité qu'au cours [heideggerièn] sur le nihilisme européen dont une section lui est consacrée », voir. C. Perrin « "*Cogito* me cogitare". Note pour servir la généalogie et la téléologie d'une formule-clé de G. W. Leibniz à J.-L. Marion », PHAINOMENA XXIII/88-89, *Virtualities*, June 2014, https://www.phainomena.com/wp-content/uploads/2019/11/Revija-Phainomena-%C5%A1tevilka-88-89-Virtualities.pdf.

> conscience, survenant en marge. […] Pour l'acte de représenter le *Soi* de l'homme est essentiellement ce qui en constitue le fondement. Le Soi est *subjectum*.[812]

Selon Heidegger, le Soi en tant que *subjectum* constituerait donc le fondement. Il ne s'agit cependant pas de la substance cartésienne, mais plutôt de sa subjectivation en tant que conscience de soi, interprétée dans une perspective scolastique. Heidegger y souligne quand même à nouveau l'inclusion de la sensibilité :

> Tout vouloir et toute prise de position, tous « affects », « sentiments » et « sensations » se rapportent à du voulu, du senti, de l'éprouvé. Ce à quoi ils se rapportent est, au sens le plus large du terme, représenté et disposé. C'est pourquoi toutes ces manières de se comporter, non pas seulement le connaître et le penser, sont déterminées dans leur essence par le disposant / acte de / représenter.[813]

En citant l'article 9 de la première partie des *Principes*, il remarque une autre fois que le sentir fait également partie du *cogitare* dont on a conscience selon Descartes, interprétée comme conscience de soi[814]. Il ajoute ainsi une critique à l'interprétation de la pensée de Descartes comme rationalisme :

> Traduit-on ici de façon irréfléchie *cogitatio* par « penser », l'on sera tenté de croire que Descartes interpréterait tous les modes de comportement de l'homme en tant que penser et en tant que formes de la pensée. Cette opinion convient parfaitement à la notion courante que l'on a de la philosophie de Descartes, à savoir qu'elle serait du « rationalisme ». Comme s'il ne fallait point que ce qui serait du rationalisme se déterminât d'abord à partir d'une délimitation d'essence de la *ratio* et de la pensée ; comme s'il ne fallait point qu'auparavant l'essence de la *ratio* se dégageât d'abord en toute clarté de l'essence de la *cogitatio*, qu'il convient d'élucider au préalable.[815]

Cette défense surprenante et voilée de Descartes contre ce qui est certainement une accusation de la part Heidegger[816], est d'ailleurs curieusement similaire, dans sa forme, au rejet par Descartes lui-même de la définition d'« animal raisonnable » dans la Méditation seconde[817].
Sur la base de l'ensemble de ces éléments, nous nous sommes donc demandé si Heidegger n'avait pas réellement compris que la conception cartésienne de la conscience la rendait incompatible avec la notion ultérieure de sujet. Ou bien, au contraire, s'il savait que Descartes n'était pas véritablement l'initiateur de cette métaphysique de la subjectivité moderne qu'il combattait. D'après les propos rapportés, il semble que Heidegger ait pu comprendre cette différence, mais qu'il l'ait intentionnellement mystifiée, voire qu'il se la soit appropriée en partie. Cette deuxième hypothèse découle de la définition qu'il en donne en 1927 dans

[812] M. Heidegger, GA 6.2, p. 155 ; trad. fr., p. 126.
[813] *Ibid.*
[814] *Ibid.*, p. 155-156 ; trad. fr., pp. 126-127.
[815] *Ibid.*, p. 156 ; trad. fr., p. 127.
[816] Il est toutefois difficile de déterminer s'il s'agit d'une véritable défense de Descartes ou plutôt d'une volonté de montrer que les interprétations courantes ne vont pas au fond de la question et que seul lui a su y parvenir.
[817] « Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées », Méditation Seconde, AT IX.1 20.

Grundprobleme der Phänomenologie, avec l'intention d'affirmer son originalité en se démarquant du concept traditionnel de conscience de soi.

Heidegger y affirme d'abord que « parler du Moi en tant que conscience *de* quelque chose qui est en même temps conscience de *soi-même*, c'est formellement inattaquable, de même que la caractérisation de la *res cogitans* comme *cogito me cogitare* [818]». Mais cela est toutefois loin de l'interprétation phénoménologique correcte, laquelle serait que,

> en existant, le *Dasein* est présent à lui-même, même si l'*Ego* ne se dirige pas expressément sur lui-même au sens d'une véritable conversion ou d'un retour sur soi, que l'on appelle en phénoménologie « perception interne » par opposition à la perception externe. Le Soi est présent au *Dasein* lui-même sans réflexion et sans perception interne, antérieurement à toute réflexion.[819]

Cette définition est, à certains égards, proche de la conception cartésienne de la conscience que nous avons observée dans la première partie. Toutefois, il existe une différence fondamentale : dans cette présence à soi-même, Heidegger exclut toute « perception interne » par opposition à la perception externe. Il aborde ainsi simultanément l'analyse de l'intentionnalité, que nous examinerons dans le paragraphe suivant. Pour le sujet spécifique dont il est question ici, rien n'est cependant plus éloigné de la conscience cartésienne que ce qu'affirme Heidegger pour expliquer son concept de conscience de soi, qui n'est autre qu'une autre manière d'exprimer le refus de toute autonomie de l'âme par rapport au monde matériel :

> Nous soutenons que le *Dasein* n'a nul besoin de revenir à lui-même comme si, se tournant pour ainsi dire les dos à lui-même, il se tenait de prime abord, comme fasciné, devant les choses. En réalité, le *Dasein* ne se trouve nulle part ailleurs que dans les choses elles-mêmes et justement dans celles qui quotidiennement l'entourent. Il *se trouve* primairement et constamment *dans les choses*, parce que le *Dasein* qui s'en occupe, qui en est embarrassé, repose toujours en quelques façons dans les choses. Chacun est ce à quoi il s'affaire, ce dont il se préoccupe.[820]

Nous pensons donc que cette entreprise de mystification d'une part, et d'autre part d'appropriation, sert à nier à l'être humain ce fondement positif en lui-même que Descartes avait proposé, et qui ne peut être envisagé que sur la base de la conception de la *res cogitans* comme substance. Cette âme dont la pensée s'étend sur tout l'arc de la vie humaine, depuis la première période de la vie jusqu'aux heures de sommeil, et qui, par conséquent, ne s'épuise pas dans la seule rationalité, mais la dépasse en englobant la sensibilité. La conscience cartésienne est en effet la sensation interne de cette substance, la manifestation de sa pensée sensible.
C'est par sa propre sensibilité interne que la substance *se connaît* sans autoréflexion, c'est-à-dire d'une manière que nous appelons aujourd'hui « sans conscience », car nous avons séparé la pensée consciente de la pensée inconsciente en disqualifiant cette dernière comme *ir*rationnelle,

---

[818] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, F-W. v. Herrmann (éd.), Frankfurt Am Main, Klostermann, 1975, dorénavant « GA 24 », p. 225 ; trad. fr. par J-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 196.
[819] *Ibid.*, p. 226, trad. fr., p. 196.
[820] *Ibid.*, p. 226-227, trad. fr., p. 197.

ce qui résulte à son tour du fait d'avoir réduit la pensée à la seule rationalité. La conscience cartésienne, au contraire, peut certes devenir autoréflexion, c'est-à-dire élaboration de ses propres expériences, mais elle n'est en elle-même que la manifestation du *cogito* sensible de la substance. C'est pourquoi elle peut avoir un sens à la fois moral et cognitif.

Heidegger semble avoir intuitivement compris, au moins en partie, le potentiel de cette notion, saisissant l'importance de la sensibilité incluse dans le *cogito* cartésien. Il l'a toutefois privée de son inhérence à la *res cogitans* « positive » en tant que fondement, remplaçant ce dernier dans *Être et temps* par l'appartenance originaire à l'environnement matériel et à la communauté historique de naissance. Ce qui a pour conséquence la négation de toute dimension éthique, comme l'a analysé Emmanuel Faye[821].

Cette position ambivalente de Heidegger vis-à-vis de la notion cartésienne de conscience pourrait peut-être contribuer à expliquer la perplexité exprimée par Jean-Luc Marion dans *Questions II*. En remarquant que l'interprétation du *cogito* cartésien comme conscience de soi est clairement niée par les « faits textuels patens »[822], Marion souligne que « Heidegger, dont les coups de force jettent le plus souvent une grande lumière sur les textes qu'ils visent, reste, ici, étrangement imprécis »[823]. Pour appuyer ses propos, il cite le passage d'une réponse aux Septièmes objections, dans laquelle Descartes, se référant à Bourdin, écrit : « celui qui exige de penser que l'on se pense, ou que l'on est conscient de sa pensée par un acte réflexif, celui-là délire [824]».

Cette même citation cartésienne a été commentée de manière intéressante par Alquié, qui, en 1950, a interprété la pensée de Descartes comme une « ontologie négative [825]». Concernant cette affirmation cartésienne, qu'il tempère en traduisant « il délire » par « il se trompe », Alquié soutient que :

---

[821] Voir E. Faye, « Heidegger gegen alle Moral », dans *Moralität des Bösen*, *Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*, *Jahrbuch 2009*, Fritz Bauer Institut, Werner Konitzer, Raphael Gross (éd.), Frankfurt, New York, Campus Verlag, 2009.

[822] Même si cette affirmation est correcte, car Descartes nie explicitement que le *cogito* soit une autoréflexion, Marion se trompe en affirmant conjointement que Heidegger « ne semble ne pas soupçonner la pluralité des formules cartésiennes, ni que la *cogitatio* puisse excéder la représentation », J-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996, p. 13. Nous avons en effet observé qu'il n'ignore pas la complexité du *cogito* cartésien, ni son dépassement de la réflexion et de la rationalité pure. Par conséquent, nous soupçonnons qu'il savait également que tant l'idée du moi que celle de l'infini dépassent la représentation dans le sens où elles ne sont pas figurées.

[823] Voir J-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, op. cit., p. 13.

[824] Septièmes objections et réponses, AT VII 559, cité dans J-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, op. cit., pp. 13-14.

[825] F. Alquié, « Descartes et l'ontologie négative », *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 12, Avril 1950, pp. 153-159.

> Pour Descartes, l'esprit est conscience. Et il n'y a pas de différence essentielle entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie, entre la conscience de l'objet et la conscience de soi. L'âme peut donc exister sans se réfléchir. Mais elle ne peut exister sans avoir conscience. [826]

Il s'agit d'un passage qui, à notre avis, illustre de manière emblématique les difficultés d'interprétation entourant les notions de *res cogitans*, de *cogito* et de *conscientia* dans le courant gilsonien. Nous le mobilisons pour proposer une interprétation différente, que nous jugeons, sinon exacte, du moins plus fidèle à la lettre cartésienne, en commençant par rectifier le début de la note d'Alquié. À notre sens, elle devrait être rédigée ainsi : « Pour Descartes, l'esprit a [et non *est*] conscience ». En effet, la conscience cartésienne est synonyme de pensée ; l'esprit, en tant que substance, a donc pour attribut principal la conscience, c'est-à-dire la pensée. Cette précision a une conséquence importante : il n'y a pas de duplication d'entités entre la substance et son attribut principal, c'est-à-dire entre la subjectivité cartésienne et sa pensée.

Cela dit, on peut également convenir avec Alquié qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie chez Descartes. Nous convenons aussi que l'âme pensante existe même sans réflexion, à condition toutefois de ne pas identifier la réflexion au *cogito*. En effet, même si l'âme n'existe pas sans conscience, cela n'est vrai que si l'on entend la conscience comme synonyme de cogito, *lequel* est en acte même dans la seule forme de sensibilité interne, en tant qu'intuition.

Enfin, nous ne pouvons pas être d'accord avec Alquié sur le fait que la conscience de soi soit égale à la conscience de l'objet pour Descartes, car ce dernier a clairement différencié les deux types d'idées : la première est sans figure, à l'instar de l'infini, et toutes deux sont produites sans l'usage de l'imagination. Les idées d'objets, quant à elles, sont toujours l'objet d'une figuration. Nous propons donc que la note d'Alquié, ajoutée en marge de l'importante affirmation par laquelle Descartes réfute l'idée que la pensée serait toujours une autoréflexion, devrait être reformulée comme suit :

> Pour Descartes, l'esprit a conscience. Et il n'y a pas de différence essentielle entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie, mais il y en a entre la conscience de l'objet et la conscience de soi. L'âme peut donc exister sans se réfléchir. Mais elle ne peut exister sans avoir conscience, c'est-à-dire sans penser.

[826] Al. II, note 1 à la page 1071.

6.4. La négation réactionnaire de la pensée représentative

Heidegger s'en prend avec acharnement à la pensée représentative de Descartes. Dans *Le nihilisme européen*, il affirme qu'

> il s'agit dans la pensée de Descartes d'un réel transfert de l'essence de l'humanité entière [*des gesamten Menschentums*] et de son histoire hors du domaine chrétien de la vérité de foi spéculative dans celui de la représenté-ité de l'étant fondée sur le sujet.[827]

Comme le souligne Roberto Morani, Heidegger s'engage donc à « dissoudre le mythe cartésien de l'*immanence* du sujet », responsable, selon lui, « d'avoir privé la pensée de Husserl de la possibilité de mener à bien la révolution ontologique déterminée par la découverte de l'intentionnalité »[828]. Selon Heidegger, cette révolution ne serait pas accomplie sans l'attribution d'une appartenance ontologique de l'intentionnalité phénoménologique au monde propre du *Dasein*. Franco Volpi résume bien cette idée en soulignant que, pour Heidegger, chaque acte de conscience est certes dans une relation intentionnelle, mais ce qui attire surtout son attention, c'est

> le même caractère relationnel qui caractérise les actes vécus en tant que tels. Chaque acte est un « comportement » de la vie, qui implique toujours une « relation », et qui coïncide même avec celle-ci. Ainsi, dans un phénomène intentionnel *unique*, l'acte intentionnel et la chose intentionnée se rejoignent co-originairement [...]. Il ne s'agit pas de relier d'une manière ou d'une autre un moi subjectif à une donnée objective, mais d'aller à la racine de toute relation cognitive sujet-objet, jusqu'à ce niveau de coappartenance *ontologique* qui précède – voilà la découverte du sens originel de l'*a priori* – le fonctionnement psychique ainsi que l'expérience consciente.[829]

« Ce phénomène énigmatique qu'est l'intentionnalité » n'avait pas été conçu « de manière philosophiquement satisfaisante » par Husserl, comme l'affirme Heidegger dans son cours du semestre d'été 1927, rapporté dans le volume 24 de la *Gesamtausgabe* sous le titre *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*[830]. Heidegger y aborde en effet le thème de l'intentionnalité, qu'il dissocie de la subjectivité :

> Si l'on prend comme point de départ le concept de sujet, en ne peut rien décider quant à l'intentionnalité, dans la mesure où celle-ci constitue la structure essentielle, sinon la plus originaire, du sujet lui-même.[831]

Selon Heidegger, l'intentionnalité est la structure de la perception qui comprend à la fois l'« *intentio »* et l'« *intentum* », « en leur unité jusqu'à présent encore obscure »[832]. En d'autres termes, elle réunit en une seule entité l'activité subjective (*intentio*) de la perception

[827] M. Heidegger, GA 6.2, p. 166 ; trad. fr., p. 151 modifiée : Klossowski traduit « des gesamten Menschentums » par « l'ensemble de l'humanisme ».
[828] R. Morani, *Soggetto e modernità*, op. cit., p. 282.
[829] F. Volpi, *Guida a Heidegger*, op. cit., pp. 116-117.
[830] M. Heidegger, GA 24, p. 81 ; trad. fr., p. 82.
[831] *Ibid.*, p. 92 ; trad. fr., p. 90 modifiée : « la plus originaire [ursprünglichste] » au lieu de « la plus originelle ».
[832] *Ibid.*, p. 82 ; trad. fr., p. 83.

intentionnelle et l'objet (*intentum*) de la perception elle-même. Cependant, en rejetant le sujet et sa relation objective au le monde[833], Heidegger désigne plutôt tout « comportement-par-rapport » comme quelque chose qui « possède son *à quoi* et respectivement son *sur quoi* spécifiques »[834]. Dans cette conception, il n'est pas pertinent de se demander comment les contenus mentaux internes peuvent représenter les expériences intentionnelles qui sont donc en relation avec l'extérieur, car le *Dasein*, qui n'est pas un sujet, est toujours à l'extérieur de lui-même :

> Tandis qu'il s'oriente vers l'étant et qu'il le saisit, le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais, conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà « dehors », auprès d'un étant qui lui fait encontre dans le monde à chaque fois déjà découvert.[835]

L'intentionnalité n'est donc pas une caractéristique de l'intériorité psychique du moi, mais ce sont les actes perceptifs eux-mêmes qui sont intentionnels. La phénoménologie doit donc se libérer de la notion de sujet pour comprendre la relation de l'humain au monde, car cette relation ne repose pas sur le sujet, mais sur la structure constitutive même de l'intentionnalité, car c'est elle qui constitue la base de toute transcendance du *Dasein*[836]. La conception husserlienne, qui s'appuie sur Descartes, interprète cette structure de manière erronée :

> dans une *subjectivisation à contresens* de l'intentionnalité. On pose un Moi, un sujet, à la « sphère » duquel appartiennent des vécus intentionnels. […] Or il nous est apparu que les comportements intentionnels constituant par eux-mêmes la transcendance. Il en résulte donc que l'on ne doit pas mésinterpréter l'intentionnalité en fonction d'un concept arbitraire du sujet, du Moi et de sa sphère subjective, ni en faire le point de départ d'un pseudo-problème de la transcendance […]. – de manière encore plus générale, la différence entre en dedans et en dehors – est construite de toutes pièces.[837]

L'« *a priori* » mentionné par Volpi au début de ce paragraphe se révèle être cette « unité obscure » de l'*intentio* et de l'*intentum*, qui ne prévoit pas d'individualité en relation avec le monde extérieur, mais une sorte de fusion ontologique du *Dasein* avec les entités de son monde matériel et historique qui le constituent, et « auprès » desquelles il *est* toujours. Au fil du texte, l'intentionnalité se révèlera en effet fondée sur l'être-au-monde[838], dont le caractère identitaire sera de plus en plus souligné comme étant authentiquement enraciné dans *un certain* monde. Même si cette détermination est exprimée de manière tout aussi voilée qu'en 1927 dans *Être et temps* –1933 n'étant pas encore arrivé – elle n'en demeure pas moins sans équivoque :

---

[833] « L'intentionnalité n'est ni quelque chose d'objectif […] ni quelque chose de subjectif », *Ibid.*, p. 91 ; trad. fr., p. 90.
[834] *Ibid.*, p. 81 ; trad. fr., p. 83.
[835] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 68.
[836] « la constitution intentionnelle des comportements du *Dasein* est précisément *la condition ontologique des possibilités de toute transcendance* », M. Heidegger, GA 24, p. 91 ; trad. fr., p. 90.
[837] *Ibid.*, pp. 89-90 ; trad. fr., p. 88-89.
[838] À partir du paragraphe intitulé « c) Interprétation plus radicale de l'intentionnalité en vue de la clarification de l'auto-compréhension quotidienne. L'être-au-monde en tant que fondement de l'intentionnalité », *Ibid.*, p. 229 ; trad. fr., p. 199 et suivants.

> Il appartient à la nature pour autant qu'elle est *découverte*, à l'étant dans la mesure où nous nous rapportons à lui comme à ceux qui est dévoilé, d'être toujours déjà à l'intérieur d'un monde […]. L'être-au-monde n'échoit pas en partage au *Dasein* à titre de détermination possible, comme c'est le cas de l'intramondanéité pour la nature, mais, dans la mesure où le *Dasein est*, il est dans un monde. Le *Dasein* n'est pas à de telle ou telle manière indépendamment et antérieurement à son être-au-monde, parce que cet être-au-monde constitue précisément son être. Exister signifie pour lui : être dans un monde.[839]

Heidegger pousse la négation de la substance, tant de la tradition empiriste que des conceptions de Kant et de Husserl, à ses extrêmes conséquences, en niant explicitement toute réalité intérieure aux êtres humains, et avec elle tout sens individuel. L'authenticité du *Dasein* n'est pas une réalisation existentielle individuelle, mais communautaire, au sein du groupe de la *Volksgemeinschaft* historique dans lequel il est jeté par le destin, comme nous l'avons vu. A notre avis, la « hantise cartésienne de *Sein und Zeit* », pour reprendre les termes de Marion[840], est due au fait que Heidegger avait compris que la nature de la pensée selon Descartes constituait un véritable danger pour l'affirmation de sa conception ontologique dans le début tumultueux du XXe siècle. En effet, l'un des points cardinaux de la conception cartésienne de la pensée représentative est qu'elle n'est pas, contrairement aux conceptions ultérieures, exclusivement figurative et rationnelle. Pour Descartes, connaître la réalité ne consiste pas seulement à en avoir une représentation exacte comme un tableau ou un portrait, comme nous l'avons souligné dans la première partie de notre travail et comme nous le verrons plus en détail dans la troisième partie.

Ainsi, le *cogito* cartésien, présent dès les premiers instants de la vie et même pendant le sommeil, échappe à l'accusation heideggérienne de domination technico-rationnelle du monde. Cependant, dans l'activité de figuration décrite dans les *Règles* – que Heidegger a analysée comme nous l'avons vu –, l'intérieur invisible de l'homme se montre en relation constante avec la réalité extérieure qui l'entoure. Plus tard, cette relation se révélera fondée sur une substance, la *res cogitans*, qui se présente comme une notion inédite de réalité immatérielle individuelle, au-delà de toute transcendance. La subjectivité cartésienne, en tant que substance dotée d'une pensée représentative, peut être étudiée et connue par la seule lumière naturelle.

Nous supposons que cette indépendance de l'humain par rapport à la transcendance soit l'une des raisons fondamentales de la « destruction » de Descartes par Heidegger. En effet, dans le paragraphe 77 d'*Être et temps*, il cite le comte Yorck et affirme que « l'homme moderne, c'est-

[839] *Ibid.*, pp. 240-241 ; trad. fr. 208-209, modifiée pour la rendre conforme à l'original, car. en deux occasions, J-F- Courtine a changé le sens d'« être dans un monde » avec celui d'« être-au-monde » : « Andererseits fällt In-der-Welt-sein dem Dasein nicht als eine mögliche Bestimmung zu, wie die Innerweltlichkeit der Natur, sondern sofern das Dasein ist, ist es in einer Welt. Es >ist< nicht irgendwie ohne und vor seinem In-der-Welt-sein, weil dieses gerade sein Sein ausmacht. Existieren sagt: in einer Welt sein ».

[840] J-L. Marion, « L'ego et le *Dasein*. Heidegger et la " destruction " de Descartes dans "Sein und Zeit" », *Revue de Métaphysique et de Morale* « Philosophie et réception I. Descartes en phénoménologie », 92e Année, No. 1, Janvier-Mars 1987, pp. 25-53 : p. 51.

à-dire l'homme depuis la Renaissance, est prêt à être enterré. [841]». Il ne pouvait donc pas tolérer le vol prométhéen de Descartes, qui avait soustrait la pensée à Dieu pour l'offrir aux hommes. Une rébellion contre le Dieu tout-puissant, ou contre le mauvais génie, que même sa postérité immédiate n'a pas tolérée, rejetant la tentative cartésienne post-Renaissance de fonder une métaphysique philosophique humaniste, c'est-à-dire une *science de l'âme* :

> La naissance de la science cartésienne est sans doute une victoire décisive de l'esprit. C'est, toutefois, une victoire tragique : dans ce monde infini de la science nouvelle, il n'y a plus de place ni pour l'homme, ni pour Dieu. Aussi bien n'est-ce plus dans le monde – ce silence éternel des espaces infinis - c'est dans l'âme qu'il nous faut chercher Dieu. C'est sur l'étude de l'âme que va désormais s'appuyer la philosophie.[842]

Nous pensons que Heidegger avait compris que la reprise cartésienne opérée par Husserl, aussi limitée qu'elle ait été, pouvait s'opposer à sa propre conception ontologique, réactionnaire et raciste, qui, sous couvert d'une réalité humaine plus profonde, en proposait en réalité une version d'inspiration mystico-théologique, voire gnostique, de l'existence[843]. Heidegger, qui était dans sa jeunesse un catholique intégriste favorable au dogme de l'infaillibilité pontificale[844], tenta sans succès d'entrer dans la Compagnie de Jésus en 1909, après avoir obtenu son baccalauréat, avec l'intention de se consacrer à la théologie[845]. Il s'inscrit ensuite pour deux ans à la faculté de théologie de l'université de Fribourg[846]. En 1924, lors de sa conférence *Le concept du temps*, prononcée devant des théologiens à Marbourg, il affirma que son exposé n'était pas « théologique », mais s'adressant à son auditoire, il précisa : « rien ne vous empêche de l'entendre en ces termes »[847].

Pour notre part, nous pensons qu'il est important de rappeler les racines mystiques et théologiques de sa pensée afin de comprendre sa « position fondamentale » [*Grundstellung*] vis-à-vis de Descartes, pour reprendre une expression qu'il utilise à l'égard des philosophes qu'il

---

[841] « Der „moderne Mensch" das heißt der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden. », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 401 ; trad. fr., p. 300 modifiée : « être enterré » au lieu d'« aller en terre ».

[842] Koyré, *Entretiens sur Descartes*, op. cit., p. 210.

[843] Voir H. Ott, « Alle radici cattoliche del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico », dans F. Bianco (éd.), *Heidegger in discussione*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 313-330. Concernant Meister Eckhart comme source importante pour Heidegger, voir : J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, Fordham University Press, 1990 ; P. Capelle, « Heidegger et Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, No. 1, 1996, pp. 113-124 ; p. Poggi, *La logica*, *la mistica*, *il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, pp. 152-155. Si plusieurs penseurs ont donc souligné la proximité de Heidegger avec la théologie négative, l'influence de la gnose sur ses thèses a été mise en évidence dès 1954 par Susan Taubes, dans un essai intitulé « The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism », *The Journal of Religion*, Vol. XXXIV, July 1954, No. 3, pp. 155-172.

[844] Voir P. Matussek et P. Matussek, « Martin Heidegger », L. Profeti (éd.), trad. de l'allemand par B. Gra, *Il sogno della farfalla*, Partie I, No. 3, 2009, pp. 75-79, et Partie II, No. 1, 2010, 64-75, Partie I, pp. 77-79.

[845] Hugo Ott écrit qu'« il n'aurait pas été accepté dans l'Ordre, car il présentait des problèmes de santé et une constitution fragile », H. Ott, *Martin Heidegger*, *sentieri biografici*, Milano, SugarCo, 1990, p. 55 ; trad. de l'italien par nous. Selon les psychiatres Peter et Paul Matussek, cela aurait en réalité été dû à une crise de schizophrénie, voir P. Matussek et P. Matussek, « Martin Heidegger », op. cit., Partie I, pp. 79-84.

[846] Voir. F. Volpi, « Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger : Franz Brentano e Carl Braig », *Quaestio*, No. 1, 2001, pp. 39-52 : p. 45; DOI: 10.1484/J.QUAESTIO.2.300633.

[847] M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, op. cit., p. 24, trad. de l'italien par nous.

commente. En effet, si Heidegger avait raison et si l'esprit humain n'avait pas de réalité propre avec laquelle se confronter à l'extérieur, il serait entièrement façonné par cet extérieur, qui est évidemment différent selon la latitude où l'on naît. Il ne serait donc pas faux d'affirmer que le fait d'être « jetés » dans un monde déterminé nous constitue à l'origine, car en nous-mêmes, nous ne serions qu'un « néant ».

Mais Descartes a fait le geste contraire. Il s'est placé face au néant du monde matériel et historique pour trouver le fondement de son existence dans l'immatérialité de son esprit, identique à celui de tous les autres êtres humains. Il l'a fait en se confrontant, bien avant et plus profondément que Heidegger, à l'abîme de la négation, jusqu'à en percevoir la capacité à participer à une dynamique créative.

Plus de trois cents ans plus tard, un psychiatre italien, Massimo Fagioli, a accompli un geste théorique similaire, indépendamment de Descartes. C'est en effet dans sa pratique médicale qu'il a découvert l'existence de la « pulsion d'annulation », qui apparaît à la naissance. Cette découverte l'a conduit à élaborer sa « théorie de la naissance humaine », selon laquelle le moi capable de pensée émerge instantanément à la naissance, à la suite d'une dynamique psychophysique qui débute avec une « fantaisie de disparition » du monde, de manière analogue à ce qui se passe dans les deux premières Méditations cartésiennes.

Chez Descartes comme chez Fagioli, un geste originaire de négation radicale ne produit donc pas la « nullité » du *Dasein* heideggérien[848], mais à la *réalité positive d'un moi en tant que fondement de la pensée*, qui n'a aucune coappartenance ontologique originaire avec l'environnement physique et historique dans lequel il est né. Un fondement qui peut donc garantir l'égalité universelle entre les êtres humains, mais qui peut aussi justifier les différences qui existent entre eux. C'est ce que nous allons analyser dans la troisième partie de notre travail, qui confrontera l'approche cartésienne et l'approche fagiolienne du moi, afin de proposer une conception de la subjectivité différente de celle du sujet moderne, et, *a fortiori*, du *Dasein* heideggérien.

[848] M. Heidegger, § 62, p. 305 ; trad. fr., p. 238.

TROISIEME PARTIE

LA SUBJECTIVITE CARTESIENNE A LA RENCONTRE DE LA THEORIE FAGIOLIENNE DE LA NAISSANCE

7. Nier le monde pour être : la théorie de la naissance humaine de Massimo Fagioli

> La réalité de la séparation physique d'avec la mère, pour laquelle se constitue l'être humain autonome qui peut survivre sans aucun contact interhumain, se pose comme le moment où l'homme se constitue en tant que réalité immatérielle autonome, capable de survivre comme le corps, pendant un temps défini. À la naissance, après la séparation, l'homme crée la réalité immatérielle de sa relation avec le monde, dans son investissement sexuel et dans son investissement annulant.[849]

Au début des années 1970, alors que l'ontologie heideggérienne était en pleine diffusion dans tous les domaines de la connaissance, une théorie émergentiste non philosophique mais psychiatrique[850], a fait son apparition en Italie avec la publication de la première œuvre de Massimo Fagioli, *Instinct de mort et connaissance*[851]. Dans ce premier texte de la trilogie qui constitue le fondement de sa théorie de la naissance humaine[852], le psychiatre italien y expose sa découverte de la « fantaisie de disparition », c'est-à-dire la dynamique psychophysique selon laquelle la pensée immatérielle émerge à la naissance physique de la réalité biologique.

Nous avons relevé des similitudes surprenantes entre cette dynamique et le parcours des *Méditations*, qui, à partir de l'expérience mentale de la *disparition du monde*, conduit Descartes à la découverte du « Je pense, donc je suis » comme fondement de l'existence humaine. L'expression soulignée n'est pas fortuite de notre part, car cette découverte cartésienne du moi à partir d'une négation radicale présente une consonance singulière avec la « fantaisie de disparition » identifiée par Massimo Fagioli. Selon lui, en effet,

> à la naissance, la fantaisie de disparition réalisée contre le monde inanimé s'accompagne de la création d'un soi libidinal et psychique[853].

Les deux auteurs ont donc fait un usage pour ainsi dire productif de la négation. Nous envisageons d'explorer ces affinités. Commençons toutefois par une brève présentation de ce psychiatre italien, disparu en 2017.

---

[849] M. Fagioli, *La Marionetta e il burattino*, Roma, L'asino d'oro, 2011 (1re éd. 1974), p. 137. Nous sommes responsables de la traduction en français des extraits de toutes les autres œuvres à l'exception de Id., *Instinct de mort et connaissance.*

[850] Nous estimons que la théorie de la naissance peut être considérée comme une théorie émergentiste de l'esprit, et nous nous proposons de l'étudier sous ce point de vue dans nos prochains travaux. Pour une introduction au concept d'émergence en relation avec les questions philosophiques fondamentales que ce concept entraîne, voir E. Onnis, *Metafisica dell'emergenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.

[851] M. Fagioli, *Instinct de mort et connaissance*, E. Girosi, C. Lebrun Gros et F. Amerio (trad.), Roma, L'Asino d'oro, 2022 ; éd. orig. *Istinto di morte e conoscenza*, Roma, L'Asino d'oro, 2017[14e], (1re éd. 1972), dorénavant *Instinct.*

[852] *Instinct* sera suivi en 1974 par *La marionetta e il burattino* (Id., op. cit.), et en 1975 par *Teoria della nascita e castrazione umana* (Id., Roma, L'Asino d'oro, 2012 (1re éd. 1975, avec le titre *Psicanalisi della nascita e castrazione umana*).

[853] M. Fagioli, *Instinct,* op. cit., p. 71.

7.1. Massimo Fagioli, le psychiatre auteur de la « théorie de la naissance humaine » et de l'« Analyse collective »[854]

Massimo Fagioli est né dans un petit village du centre de l'Italie, où son père exerçait comme médecin généraliste. Pendant la guerre, il l'a accompagné en tant que messager partisan, développant une aversion pour le nazisme et le fascisme qui ne le quittera jamais[855]. En 1958, il entame sa carrière de psychiatre à l'hôpital psychiatrique public de San Clemente, à Venise. Critique des positions et des méthodes organicistes, il s'installe en 1960 à l'hôpital psychiatrique de Padoue afin de se former auprès de Ferdinando Barison, partisan d'une modernisation radicale de l'assistance psychiatrique. Après avoir obtenu sa spécialisation en neuropsychiatrie en 1961, il mûrit les prémices de ses recherches théoriques ultérieures dans le cadre de ses relations avec les milieux les plus avancés de la psychiatrie phénoménologique italienne, d'où émergeront ses premières recherches et articles originaux. En 1963, il travaille à la clinique Bellevue de Kreuzlingen, fondée par Ludwig Binswanger, où il dirige une communauté thérapeutique de patients psychotiques régie par le principe de l'autogestion. L'année suivante, il transpose cette expérience novatrice à Rome, attirant l'attention de la presse. En 1965, il commence à exercer la psychothérapie, d'abord en tant que membre de la Société psychanalytique italienne (SPI). Après avoir mûri sa position critique à l'égard de la psychanalyse freudienne, il publie en 1972 le premier ouvrage de sa trilogie théorique des années 1970 : *Instinct de mort et connaissance*, suivi en 1974 de *La marionetta e il burattino*[856] et en 1975 de *Teoria della nascita e castrazione umana*[857]. Ces trois volumes, qui constituent les piliers de la théorie fagiolienne de la naissance humaine, remettent radicalement en question la théorie freudienne, ce qui vaudra à leur auteur son expulsion de la Société psychanalytique italienne (SPI) en 1976.

En 1975, alors que Fagioli est invité par l'Institut de psychiatrie de l'université La Sapienza de Rome à animer un séminaire de supervision pour psychothérapeutes, il assiste à la participation

[854] La source principale de ce paragraphe est A. Iacarella, « Massimo Fagioli », Aspi - Archivio storico della psicologia italiana online dell'Università di Milano-Bicocca, https://www.aspi.unimib.it/collections/entity/detail/459/.

[855] Comme il le dit lui-même, « à cette époque, c'était une sympathie qui reflétait le rejet du nazisme et du fascisme, même si toute mon enfance s'était déroulée sous le régime et la culture fascistes. Maintenant, je réfléchissais et j'essayais de comprendre la différence entre ces deux groupes aux uniformes différents, et à l'absence de sourire chez les nazis-fascistes avec lesquels je n'avais jamais parlé. Quand ils tiraient, ils semblaient identiques, mais mon corps éprouvait une répulsion et une antipathie pour les nazis-fascistes, et de la sympathie et de la joie à l'idée d'être avec les partisans. », M. Fagioli, « Libertà e liberazione », 27 aprile 2012, dans Id., *Left* 2012, pp. 64-65 : p. 65.

[856] M. Fagioli, *La marionetta e il burattino*, op. cit.

[857] M. Fagioli, *Teoria della nascita e castrazione umana*, op. cit.

spontanée de dizaines de personnes non expertes ayant pris connaissance de sa théorie. Le psychiatre réagit à leurs récits spontanés de rêves en les interprétant. Il s'agissait d'une pratique inédite d'interprétation au sein d'un grand groupe auto-formé (une centaine de personnes), dans une institution publique. C'est ainsi qu'est née une « psychothérapie de groupe sui generis », caractérisée par « un cadre rigoureux [...], fondé sur un rapport de soin et de recherche et non sur des identités sociales préétablies [858] ».

Le phénomène attire l'attention de la presse et, à partir de 1977, une série d'articles le qualifient d'« Analisi collettiva » [Analyse collective]. Ce sera donc le nom donné à cette pratique psychothérapeutique de groupe menée par Fagioli, dont les trois principes fondamentaux étaient les soins des maladies mentales par l'interprétation des images oniriques, la formation et la recherche[859]. À partir de 1980, l'Analyse collective déménagera dans un cabinet privé, tout en restant gratuite, et y restera jusqu'en décembre 2016[860]. En 1980, il publie également le livre-entretien *Bambino, donna e trasformazione dell'uomo*, dans lequel il tente un dialogue critique avec la culture politique et philosophique de gauche. En 1992, il fonde la revue de psychiatrie et de psychothérapie *Il sogno della farfalla*. De 2002 à 2012, il a donné des cours annuels dans le cadre de l'enseignement de la psychologie dynamique à l'université de Chieti. Entre 2006 et 2017, il tient la chronique « Trasformazione » dans l'hebdomadaire Left. L'ensemble de ces expériences donnera lieu à plus de vingt-cinq volumes qui constituent le corpus de son œuvre.

7.2. La pulsion d'annulation[861]

Au cours des années précédant la publication de son premier ouvrage fondateur, Fagioli a constaté, dans le cadre de son activité médicale, l'absence de méthodes efficaces pour soigner les maladies mentales, tant dans le domaine de l'organicisme dominant de la psychiatrie universitaire et hospitalière que dans celui de la psychanalyse. Il a alors cherché à comprendre,

[858] G. Del Missier, D. Mariopaolo, E. Stocco et L. Testa, *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'unità a oggi,* Roma, L'Asino d'oro, 2016, p. 478, cité dans « Massimo Fagioli » dans l'Aspi, op.cit.

[859] Voir M. Fagioli, « Cura, formazione, ricerca. Intervento all'Istituto francese di Napoli, 22 marzo 1985 », dans *Il sogno della farfalla*, 1, 2002, pp. 5-9.

[860] Interrompue soudainement par la maladie qui conduira Fagioli à la mort quelques mois plus tard, le 13 février 2017.

[861] Nous avons décidé d'utiliser la traduction française courante du terme italien « annullamento », à l'inverse des traductrices d'*Instinct de mort et connaissance*, qui ont choisi la forme lexicale « annullement », qui n'existe pas dans le français contemporain. Il s'agit en effet d'un substantif du moyen français attesté par le DMF (voir C. Penn, « La théorie de la naissance en français. Réflexion sur le lexique d'Instinct de mort et connaissance de Massimo Fagioli, dans L. Profeti et E. Faye (éd.), *La Théorie de la naissance humaine*, Paris, Kimé, en cours de publication). Nous avons pris cette décision car nous avons jugé pertinente la suggestion d'Emmanuel Faye lors de la soutenance. Il a en effet remarqué que, dans le contexte de la théorie du psychiatre italien, les explications de l'auteur suffisent amplement à faire comprendre la signification des termes employés. En revanche, le choix d'un terme archaïque risquerait de donner au lecteur une impression d'ésotérisme qui ne correspond pas à l'esprit très ouvert de Fagioli.

dans le cadre de la relation thérapeutique avec ses patients, ce qui caractérisait réellement ce type de maladie. Partant du postulat qu'il existe une différence entre les maladies neurologiques et les maladies psychiatriques proprement dites, il s'est intéressé aux dynamiques inconscientes de ses patients en écoutant leurs communications, notamment à travers leurs rêves. Avant même d'élaborer sa propre théorie, il considérait en effet le rêve comme une forme de langage, rejetant l'approche freudienne[862]. C'est donc dans la relation avec ses patients qu'il a découvert l'existence d'une dynamique pulsionnelle interhumaine inconsciente d'« annulation[863]», qui dépasse la violence de la destruction sadique par le biais d'une disparition psychique de la relation avec l'autre, conduisant à un état pathologique d'anaffectivité.

Le premier chapitre d'*Instinct de mort et connaissance*, dans lequel Fagioli décrit sa découverte de la pulsion d'annulation, s'inscrit à juste titre dans le cadre de la recherche sur « l'instinct de mort » en tant que réalité humaine au-delà de la rationalité, et en lien avec celle sur le nihilisme. Franco Volpi a remarqué qu'en interprétant le terme « nihilisme » dans son sens étymologique, on trouve les traces d'une « pensée obsédée par le néant » à travers toute l'histoire de la philosophie[864]. Mais c'est certainement la modernité qui l'a étudié de manière plus systématique, dans un parcours qui, au XIXe siècle, va du nihilisme russe à Nietzsche, et qui, au XXe siècle, se décline principalement avec les noms de Freud et Heidegger. En 1920, dans *Au-delà du principe de plaisir*, Sigmund Freud utilise l'expression « Todestrieb » pour désigner l'existence d'un sadisme originel : dans la réalité humaine, il existerait une « pulsion » ou un « instinct », c'est-à-dire une tendance innée à la destruction[865]. Quelques années plus tard, Heidegger, impliqué dans le débat animé de l'époque sur le statut de la négation[866], affirme dans *Être et Temps* (1927) un « être-pour-la-mort » tout aussi constitutif, dans le cadre d'une ontologie négative qui constituera l'une des bases de la pensée postmoderne de la seconde moitié du siècle.

---

[862] « Ils disaient que Freud 'avait découvert l'inconscient', et j'ai constaté qu'il avait effectivement parlé de contenu manifeste et de pensée latente dans L'Interprétation des rêves. Mais j'ai rapidement trouvé des mots, des lignes et des pages qui m'ont stupéfait. Freud affirmait en effet que la pensée commençait avec le langage verbal, c'est-à-dire avec le bon sens, vers l'âge de deux ou trois ans, et puis avec l'écriture, vers l'âge de sept ou huit ans. Et avant ? Nous avons donc un être humain sans pensée. Je répondais que, logiquement, un être humain sans pensée n'est pas vivant, c'est un cadavre. Puis, j'ai lu que les rêves étaient des hallucinations, et j'ai frissonné. Si ce sont des hallucinations, alors ils n'existent pas ! Et puis... désir, convoitise, déni, annulation... il n'y a que le refoulement ! C'est-à-dire le déplacement d'un objet matériel dans l'espace. [...] Il me restait l'espoir de la pratique avec les malades mentaux, qui révélaient des choses que l'on ne voyait pas chez les personnes normales. »; M. Fagioli, « Volto uguale e diverso. Soltanto arte e genialità si sono sempre ribellate alla razionalità », 23 gennaio 2009, dans Id., *Left 2009,* Roma, L'asino d'oro, 2012, pp. 13-19 : p. 15.

[863] Voir M. Fagioli, *Instinct*, chap. I « La fantaisie de disparition », op. cit., pp. 15-48.

[864] F. Volpi, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 2009, p. 5.

[865] L'expression allemande utilisée par Sigmund Freud en 1920 dans *Au-delà du principe de plaisir* (J*enseits des Lustprinzips*) est *Todestrieb*, qui signifie littéralement « pulsion de mort ». Toutefois, en psychanalyse, les termes « instinct » et « pulsion » sont considérés comme synonymes. Pour Fagioli, en revanche, les êtres humains n'ont pas d'instincts, mais uniquement une pulsion qui apparaît à la naissance. Nous aborderons ce point dans la suite de notre étude.

[866] Voir S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, pp. 117-159.

La pulsion d'annulation fagiolienne peut sembler présenter des similitudes avec l'instinct de mort freudien. En effet, Fagioli estime que Freud en avait eu l'intuition dans le cas du « Jeu de la Bobine » de l'enfant exposé dans *Au-delà du principe de plaisir*[867]. Il n'a toutefois pas exploité son intuition, confondant l'annulation avec le sadisme et considérant la violence comme une caractéristique inéluctable de l'être humain[868]. Fagioli a également souligné que cette proposition avait plutôt été interprétée en France comme l'annulation ou la disparition des contenus psychiques, à travers l'étude du scotome par Pichon et Laforgue. Cependant, dans *Le Fétichisme* de 1927, Freud a refusé d'approfondir ces études, se contentant du concept de refoulement/destruction[869].

Pour illustrer la violence de l'annulation, je cite les propos du politologue Olivier Roy, frappé par la manière dont les terroristes auteurs de l'attentat du Bataclan à Paris en 2015 avaient tué leurs victimes, rappelant « de manière impressionnante » celle du tueur de masse Anders Breivik, auteur de l'attentat d'Oslo en 2011 : comme ce dernier, ils « tuaient avec un regard froid, calmement et méthodiquement, sans même manifester de haine [870]».

La violence fondée sur la pulsion d'annulation est en réalité une perte du sens de l'humanité de l'autre. Si cette perte conduit au meurtre, ce n'est pas par haine, ni par sadisme, mais par une stolidité radicale, pour laquelle mettre fin à une vie humaine équivaut à écraser une fourmi. L'autre, plus qu'haï, n'est pas considéré comme un être humain, à l'image des Juifs pour les nazis, perçus comme des agents infectieux. Au point que le gaz Zyklon B utilisé dans les chambres à gaz des camps d'extermination était une variante d'un ancien insecticide.

Fagioli, décédé en 2017, ne peut pas se prononcer sur le génocide du peuple palestinien, reconnu par la Commission d'enquête de l'ONU en septembre 2025. Cependant, depuis de nombreuses années, il interprétait la Shoah à travers le prisme de la pulsion d'annulation, réfutant ainsi l'erreur de l'interprétation heideggérienne qui attribue à la Technique la responsabilité des camps nazis, considérés comme des « usines » à cadavres[871]. En effet, il n'y avait aucune

---

[867] Voir M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., pp. pp 51-53.

[868] « Considérons la troisième décennie [du XXe siècle], au cours de laquelle le freudisme avait atteint sa notoriété. Elle avait commencé par un énième échec de la recherche sur la réalité psychique humaine. *Au-delà du principe de plaisir* apparaît comme la pierre tombale définitive de toute tentative et de tout espoir d'ouvrir une possibilité de compréhension de la réalité psychique humaine, du latent. La codification de l'instinct de mort comme sadisme est la conclusion stupide d'un travail entamé stupidement. […] Ne pas réussir à voir ce qu'il y a au-delà du sadisme conduit à le codifier comme instinct, c'est-à-dire comme une tendance humaine immuable. », M. Fagioli, *Bambino, donna e trasformazione dell'uomo*, Roma, L'asino d'oro, 2007, p. 78.

[869] Voir *ibid.*, p. 269 et M. Fagioli, *Il pensiero nuovo. Lezioni 2004*, Roma, L'asino d'oro, 2011, p. 32 et p. 35.

[870] O. Roy, « Il nichilismo dei convertiti alla jihad », *Corriere della sera*, 26 novembre 2015. Voir aussi l'entretien au *Monde* du 24 novembre 2015, ou Roy affirment que les djihadistes « « tuent comme les tueurs de masse le font en Amérique ou Breivik en Norvège, froidement et tranquillement ».

[871] Dans des conférences tenues à Brême en 1949, Heidegger a évoqué « la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination » (« die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern », M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe 79, Petra Jaeger éd., Frankfurt Am Main, Klostermann, 1994, p. 27), en reprenant ainsi la métaphore des « usines des mort » utilisée par Hannah Arendt en 1946 ; voir E. Faye, *Arendt et Heidegger*, op. cit., § 19 « Retour sur le négationnisme

fabrication à Auschwitz, mais plutôt une *disparation*, car les corps des victimes étaient réduits en fumée : le but des nazis était de faire comme si le peuple juif n'avait jamais existé, comme s'il était possible de créer le néant[872].

La pulsion d'annulation entraîne une attitude mentale qui n'implique pas nécessairement l'élimination physique, mais qui précède et accompagne les comportements génocidaires. Martin Heidegger, fervent partisan du national-socialisme, en est un exemple. Dans un passage de ses conférences de Brême de 1949, il a nié aux victimes des camps nazis la capacité de l'« être-pour-la-mort », c'est-à-dire, selon sa propre ontologie, l'humanité[873]. Emmanuel Faye a appelé « négationnisme ontologique » cette annulation de l'*être même* des victimes, cette disparition de leur caractéristique d'êtres humains[874]. La dynamique de l'annulation a ainsi montré, au travers les génocides du siècle passé et du siècle actuel, sa capacité à excéder les limites de la pathologie individuelle. D'autres comportements politico-sociaux contemporains peuvent être examinés sous le même angle, comme la mentalité qui réduit les victimes civiles croissantes des guerres à de simples « dommages collatéraux ».

En cherchant à identifier l'émergence de cette pulsion dans le développement individuel, Fagioli a établi qu'elle apparaissait au moment de la naissance. Cependant, à ce moment fondateur, la possibilité psychique d'« annuler » une réalité existante ne se manifeste pas de manière pathologique, comme dans les relations interhumaines, mais de manière physiologique envers le monde inanimé. À proprement parler, la pulsion ne s'exprime pas à ce moment-là comme une pulsion d'annulation, mais comme ce que Fagioli appellera plus tard « pulsion-fantaisie [875]». Cette dernière émerge à la naissance, faisant partie intégrante de la dynamique de création de l'esprit : la « fantaisie de disparition ».

ontologique des *Conférences de Brême* », pp. 218-225 et § 1 « Arendt, Grossman et les camps d'extermination », pp. 30-45

[872] « Faire comme si le peuple juif n'avait jamais existé, ce n'était pas un anéantissement (*Vernichtung*), c'était une annulation. Ce n'était pas une « usine à cadavres », mais une élimination des corps. Comme Videla en Argentine qui jetait les rebelles dans l'océan. Comme s'ils voulaient avoir le pouvoir de créer le néant. », M. Fagioli, « La vita del corpo è movimento e tempo », 7 marzo 2015, dans Id., *Left 2015,* Roma, L'Asino d'oro, 2018, pp. 51-56 : p. 54, trad. de l'italien par nous.

[873] Voir M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, F. Volpi (éd.), G. Gurisatti (trad.), Milano, Adelphi, 2002, p. 83.

[874] Voir E. Faye, *Heidegger*, op. cit., pp. 429-432.

[875] Voir M. Fagioli, « Tempo e movimento », 20 gennaio 2012, dans Id., *Left 2012*, Roma, L'asino d'oro, 2015, pp. 13-19 : p. 18.

7.3. La fantaisie de disparition

> Dis-moi, où naît la fantaisie, est-ce dans le cœur ou dans la tête ? Comment s'engendre-t-elle ? Comment se nourrit-elle ? Dis-moi, dis-moi.
> C'est dans les yeux qu'elle vient au monde, c'est des regards qu'elle se nourrit et c'est dans son berceau qu'elle meurt. Sonnons le glas de la fantaisie. Ding dong. Ding dong.[876]

Dans le deuxième chapitre d'*Instinct de mort et connaissance*[877], Massimo Fagioli présente en 1972 les fondements de la « fantaisie de disparition », c'est-à-dire la dynamique psychophysique par laquelle l'esprit émerge de la réalité biologique à la naissance. Malgré le titre du livre, qui, comme nous l'avons observé précédemment, fait référence à la tradition de pensée sur la négativité, Fagioli estime que les êtres humains n'ont pas d'instinct mais une seule pulsion, qui émerge précisément à la naissance. Ce faisant, il sonne plutôt la fin et le renversement de cette tradition de pensée :

> L'être humain ne naît pas avec l'instinct de mort, car l'espèce n'a pas d'instinct. Il n'y a pas d'instinct de mort, car on ne naît pas avec la pulsion d'annulation, mais avec la fantaisie de disparition, qui est capacité d'imaginer.[878]

Dans ce paragraphe, nous nous efforçons d'exposer la dynamique de la fantaisie de disparition fagiolienne, de manière forcément sommaire étant donné les importantes implications neurobiologiques qui dépassent le cadre de notre étude[879]. L'analyse suivante ne se concentre ainsi que sur les aspects de la théorie de la naissance pertinents pour le propos philosophique traité dans cette partie.

À la naissance, l'énormité des stimuli physiques auxquels le nouveau-né est exposé, alors qu'il sort de l'homéostasie du liquide amniotique, le tuerait. En appliquant une méthode déductive à ses connaissances médicales, Fagioli a supposé que le fœtus, en tant qu'organisme biologique,

---

[876] W. Shakespeare, *Le marchand de Venise*, Acte III, scène II, cité par Massimo Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 13. Dès la première édition de 1972, Fagioli a choisi de placer cette citation en épigraphe au début du livre ; les traductrices de l'édition française affirment avoir « suivi la traduction de l'Auteur qui a choisi de traduire *Tell me where is fancy bred* par *Dimmi dove nasce la fantasia*, en Français "Dis-moi, où naît la fantaisie"», *ibid*., p. 14.

[877] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., chap. II, « Fantaisie de disparition et instinct de mort », pp. 51-112.

[878] M. Fagioli, « Creare la mostruosità umana, la pazzia », 1 marzo 2014, dans Id., *Left 2014*, Roma, L'asino d'oro 2017, pp. 53-54.

[879] Dans un essai dense en cours de publication, La néonatologue et psychothérapeute italienne Maria Gabriella Gatti présente les dernières découvertes et recherches en neurosciences qui viennent étayer l'intuition de Fagioli des années 1970. En tant qu'éditeur, nous avons le privilège de pouvoir en citer certains passages dans les pages qui suivent. Nous renvoyons toutefois à sa publication pour ce qui concerne les données biologiques sur lesquelles repose la théorie de la naissance ; voir M. G. Gatti, « Comment lire la biologie. Considérations méthodologiques sur la « Théorie de la Naissance » de Massimo Fagioli », dans L. Profeti, E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, op. cit.

devait nécessairement réagir au moment de cette grande césure[880]. Il a alors notamment identifié une réaction du cerveau au stimulus photonique reçu par la rétine, seule partie de la substance cérébrale exposée à l'extérieur[881]. Pour comprendre cette réaction, il convient de revenir en arrière par rapport à l'événement de la naissance, Fagioli identifiant auparavant une autre situation déterminante pour le surgissement de la réalité immatérielle humaine à partir de la réalité matérielle du corps. Il s'agit de la relation libidinale du fœtus avec le liquide amniotique dans lequel il est immergé[882]. Fagioli a émis l'hypothèse que le fœtus pouvait établir, à travers la peau[883], une relation d'objet libidinale avec le liquide amniotique au cours de la grossesse :

> Le fœtus dans l'utérus, à travers la peau, avait la *capacité de réaliser*, *ressentant les qualités de l'objet* (calme, chaleur), *l'existence de l'objet*. Dans une situation de cécité physique le fœtus peut, à partir des qualités de l'objet, réaliser une existence-présence de l'objet même. Le fœtus perçoit avec ses possibilités, que nous devons considérer libidinales, les qualités, les caractéristiques de l'objet et en réalise l'existence.[884]

Cependant, cette réalisation d'existence est purement neurologique, car aucune activité pouvant être qualifiée de mentale n'est reconnaissable chez le fœtus :

> Grâce aux nouvelles technologies d'observation ultrastructurale, les recherches récentes sur le fonctionnement du cerveau humain nous offrent non seulement des informations phénoménologiques, mais aussi des données d'ordre neurophysiologique et neuropathologique plus précises. Ces recherches permettent une déduction : la présence d'une activité électrique neuronale chez le fœtus n'a point pour fonction de réaliser une quelconque forme de pensée. En effet, il est devenu évident que les structures du système nerveux central immature autoproduisent

---

[880] En 1924, avec *Das Trauma der Geburt end seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, le psychanalyste allemand Otto Rank avait théorisé l'existence d'un « traumatisme » lors de la naissance, mais Freud le désavouait : « Vie intra-utérine et première enfance sont bien plus un continuum que la césure frappante de l'acte de la naissance ne nous le laisse croire »; S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, J. et R. Doron (trad.), Paris, PUF, 2011 (1re éd. 1926), p.52.

[881] « l'œil ne peut être touché d'aucune manière [...]. Le stimulus doit donc être autre chose, quelque chose d'immatériel. Les physiciens m'ont appris que tout ce qui est matériel a une masse : et qu'est-ce qui n'a pas de masse ? C'est la lumière. Pour l'œil, le stimulus est la lumière. [...] L'organisme humain commence à vivre grâce au stimulus de la lumière. », M. Fagioli, *Fantasia di sparizione. Lezioni 2007*, Roma, L'Asino d'oro, 2009, p. 95, trad. de l'italien par nous. Maria Gabriella Gatti a illustré d'un point de vue scientifique expérimental l'intuition de Fagioli concernant le rôle fondamental de la nouvelle stimulation lumineuse à la naissance pour l'activation du cerveau et donc pour le début de la vie humaine, voir M. G. Gatti, « La luce e l'origine del tempo vissuto », *Il sogno della farfalla*, Vol. 17, No. 3, 2015, pp. 17-32. Plus récemment, Maria Gabriella Gatti avec des collègues psychiatres ont analysé plus spécifiquement cet aspect de la théorie de la naissance dans le cas de stimulation lumineuse in utero provoquée par les récentes technologies diagnostiques et thérapeutiques, ainsi que dans le cas d'anophtalmie ; voir M. G. Gatti, D. Fargnoli et F. Fargnoli, « Lumière et naissance humaine : les dernières recherches dans le domaine de la neurobiologie fœtale et néonatale », dans L. Profeti, E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, op. cit.

[882] « Le liquide amniotique, dans lequel le fœtus est immergé, est un élément-clé pour la stimulation et le développement du système nerveux. Ce dernier est issu de l'ectoderme, tout comme la peau, qui est continuellement stimulée par le liquide amniotique, avec lequel elle est en contact permanent. », M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.

[883] Fagioli remarque que la peau et le cerveau proviennent du même feuillet embryonnaire : « Puis, après de nombreuses années, j'ai appris qu'il existait, entre la peau et la substance cérébrale, une matrice unique, car toutes deux proviennent du plus externe des trois feuillets primordiaux, à savoir l'ectoderme. Et la connaissance de la biologie de la réalité humaine m'a conduit, comme on le sait, à la vision, à la découverte et à la théorisation de la pulsion comme réaction au stimulus lumineux », Id., « Mare calmo. Dalla conoscenza degli oggetti percepibili alla "visione" dell'invisibile », dans Id., *Left 2008*, Roma, L'asino d'oro, 2011, pp. 271-276 : p. 273.

[884] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., pp. 66-67.

> une activité électrique stimulus-indépendante, dite « endogène et spontanée » (*self-organized*), qui a pour fonction exclusive d'organiser la morphologie du cerveau fœtal.[885]

La réactivité du fœtus est purement neurologique[886], et ses mouvements, qui semblent volontaires, ne sont que des « des schémas moteurs génétiquement programmés [887]». Comme l'a postulé Fagioli il y a plus de cinquante ans, la réalisation de l'existence de l'objet par le fœtus ne saurait être le fruit d'une image mentale[888]. À son avis, il s'agit plutôt de la réalisation du *soi libidinal* intra-utérin en sa relation objectale avec le liquide amniotique[889]. Par ailleurs, Fagioli a identifié ensuite, en 2011, un moment clé du développement ontogénétique durant la grossesse : l'émergence de la « capacité de réagir » à la vingt-quatrième semaine[890], lorsque « les structures neurophysiologiques qui permettent au fœtus, s'il naît, de réagir à des stimuli externes, parviennent à maturité »[891].

Or, cette situation homéostatique change brusquement lors de la perte des eaux et du passage consécutif dans le canal génital, durant lequel le fœtus est soumis à une pression énorme. Il se protège alors en produisant massivement des endorphines et des catécholamines, tandis que son cerveau se trouve dans une sorte de *standby*[892]. Le moment crucial que la théorie de Fagioli considère comme déterminant pour l'émergence de l'esprit est en effet la naissance, au cours de laquelle se produit une véritable césure biologique entre l'état fœtal et l'état néonatal, parallèlement à un profond changement fonctionnel du cortex cérébral. Fagioli voit dans cette césure l'émergence de la pulsion, en tant que réaction au nouveau stimulus lumineux :

> L'émergence de la pulsion a lieu pour le stimulus lumineux qui n'est pas perception d'un objet qui peut être défini matière ; la rétine de l'œil, qui est tissu cérébral, met en mouvement

---

[885] M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.

[886] « simple mécanisme neuronal à arc réflexe », M. G. Gatti, « Vita umana e morte umana: una nuova definizione », *Il sogno della farfalla*, Vol. 18, No. 3, 2009, pp. 48-67 ; pour une analyse spécifique de la différence entre la « réaction neuronale » du fœtus et la « perception » du nouveau-né, voir *ibid*., pp. 60-65.

[887] « Chez le fœtus, les mouvements sont des schémas moteurs génétiquement programmés qui ont pour but de stimuler les récepteurs somato-sensoriels et la sensibilité proprioceptive, musculaire, tendineuse et osseuse. On observe donc que, chez l'embryon et le fœtus, le mouvement et l'activité proprioceptive associée sont endogènes, auto-générées, et partent de la moelle épinière et du tronc cérébral. », M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit. Voir aussi M. G. Gatti, « I movimenti fetali, gli stati comportamentali e la nascita », *Il sogno della farfalla*, Vol. 4, No. 3, 1995, pp. 37-57.

[888] « La réalité de la dimension sensible du fœtus doit être considérée comme une inexistence du psychique. La réalité immatérielle de l'inconscient mer calme qui se crée à la naissance, n'est pas présente chez le fœtus. », M. Fagioli, *La Marionetta e il burattino*, op. cit., p. 137.

[889] Voir M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., note 18 à la p. 67 et p. 68.

[890] Voir M. Fagioli, « Capacità di reagire », 14 ottobre 2011, dans Id. *Left 2011*, Roma, L'asino d'oro, 2014, pp. 230-235.

[891] M. G. Gatti, dans « Comment lire la biologie », op. cit. Pour une étude visant à démontrer la limite de 23-24 semaines après la conception pour la survie prématurée du bébé, dans le cadre d'une recherche sur la maturation neurologique du cortex cérébral, voir Id. et E. Becucci, F. Fargnoli, Massimo Fagioli, U. Ådén, G. Buonocore, « Functional maturation of neocortex: a base of viability », dans *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine*, Vol. 25, 2012, pp. 101-103 ; DOI : https://doi.org/10.3109/14767058.2012.664351

[892] Le chevauchement des os crâniens provoque un étirement du cerveau qui entraînerait la mort d'un être humain vivant, alors que chez le fœtus, cela ne produit même pas de variations de l'activité électrique ; voir M. G. Gatti, « Leggere la biologia e la vita umana », *Il sogno della farfalla*, Vol. 17, No. 2, 2008, pp. 5-9.

> l'encéphale et, du corps, émerge la pulsion invisible qui, à la naissance, est fantaisie de disparition du monde externe au nouveau-né.[893]

Étant donné que le cerveau humain est à dominante visuelle, la lumière constitue un stimulus fondamental qui détermine l'activation et la transformation de la substance cérébrale[894]. Comme le décrit Fagioli dans le deuxième chapitre d'*Instinct*, l'unique pulsion humaine surgit simultanément au stimulus photonique, déclenchant une réaction visant à annuler la situation totalement nouvelle :

> C'est alors que doit être située la pulsion-fantaisie de non-être, de ne pas être nés, d'être dans l'obscurité absolue de la situation intra-utérine. Ceci en particulier parce que la tendance à retourner au stade précédent en faisant l'obscurité absolue, en rendant les yeux non stimulés, blessés par la lumière, ne peut être imaginée qu'à ce moment-là. C'est seulement à ce moment-là que peut donc être imaginée une réalisation complète de fantaisie de disparition, de faire disparaître l'environnement et soi-même, d'annulation total d'être vivant, dans le sens de ne pas voir, de faire l'obscurité absolue.[895]

Cependant, selon Fagioli, la réalisation libidinale du fœtus en relation avec le liquide amniotique peut freiner l'annulation qui conduirait le nouveau-né à la mort. Si le but de « l'instinct de mort, en tant que tel, c'est éloigner l'objet et s'éloigner de l'objet »[896], le psychiatre se propose d'« unir le concept d'annulation de l'état actuel au concept de retour à l'état précédent », ce dernier impliquant à son tour le sens d'une « *tendance vers* » qui découle précisément de la réalisation libidinale [897]. En d'autres termes, ayant le nourrisson « déjà réalisé une relation sensible tactile avec le liquide amniotique », Fagioli estime qu'il se peut que, pour « ce qui reste de valide d'une telle réalisation », la pulsion d'annulation au moment de la naissance peut se mêler à « une possibilité de reprendre en soi le soi-même intra-utérin »[898], donnant ainsi lieu à une *fantaisie de disparition* :

> La fantaisie de disparition, dans sa signification d'annulation de soi et de l'objet, de par la précédente réalisation du soi libidinal intra-utérin et de par la charge libidinale connexe qui fonctionne comme énergie, se transforme, à la naissance, en une réalisation intérieure d'une image : la trace mnésique du milieu intra-utérin.[899]

Ainsi, par le biais de l'énergie libidinale, l'annulation du monde physique qui bouleverse l'enfant conduit simultanément à la création d'une réalité psychique immatérielle. Cette réalité

---

[893] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 299.
[894] « Quels sont les effets de la stimulation photonique à la naissance ? Par l'intermédiaire des photorécepteurs rétiniens, la stimulation photonique provoque en réaction l'activation directe et immédiate de nombreuses structures et fonctions cérébrales imageantes et non-imageantes, y compris le centre respiratoire. L'activité synergique des trois récepteurs de l'œil humain amplifie l'effet de la stimulation photonique. À la naissance, l'énergie lumineuse agit de plusieurs manières sur la substance cérébrale : elle déclenche directement et immédiatement des processus dits *épigénétiques*, qui permettent la lecture de séquences d'ADN spécifiques, auparavant silencieuses. », M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.
[895] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 66.
[896] *Ibid.*, p. 68.
[897] *Ibid.*, pp. 67-68. Nous reviendrons sur cette « tendance » en tant que « vitalité » dans le § 8.3.
[898] *Ibid.*, p. 68.
[899] *Ibid.*

résulte de la sensation du soi libidinal de l'homéostasie perdue, en tant que trace mnésique de la relation objectale :

> l'enfant, avec le surgissement de l'instinct de mort, en faisant la fantaisie de disparition contre l'objet externe (air-lumière), réalise son rapport précédent avec le liquide amniotique en tant que fantaisie-mémoire, la mémoire-fantaisie de la sensation eue.[900]

La réalité matérielle de la situation libidinale fusionne avec la pulsion qui va ainsi constituer « *la matrice du développement de la vie psychique*, de la possibilité de fantaisie, puis de la possibilité de pensée verbale et de parole [901]». Par conséquent, Fagioli conceptualise « la création de l'image (trace mnésique) comme fusion de l'instinct de mort avec la libido [902]», où l'expression « instinct de mort » doit être comprise dans le sens de la « pulsion » décrite au paragraphe précèdent[903]. Ainsi, d'après Fagioli, la rencontre de la pulsion qui émerge de la biologie avec l'énergie de la lumière marque le début de la vie en tant que pensée comme « capacité d'imaginer » :

> Dans l'instant, la pulsion émerge et se tourne vers l'extérieur. Le temps de la vie commence alors, un temps qui n'existait pas auparavant. Le mouvement sans déplacement de matière est créé par la pulsion-temps, qui est à la fois capacité d'imaginer et mémoire-fantaisie : la réalité non matérielle.[904]

Maria Gabriella Gatti remarque que

> La naissance représente un moment de transition critique où les structures biologiques (le cerveau du nouveau-né) interagissent avec de nouveaux stimuli environnementaux (lumière) et créent une propriété émergente (la *mente* [esprit][905]). Ce processus ressemble aux dynamiques observées dans les systèmes complexes loin de l'équilibre, où de nouveaux états d'ordre peuvent émerger à partir de conditions d'instabilité. En accord avec les idées d'Ilya Prigogine sur les systèmes loin de l'équilibre, Fagioli postule que la *mente* émerge à travers un processus d'auto-organisation.[906]

Ainsi, la pulsion d'annulation que nous avons observée précédemment, bien qu'elle surgisse comme une possibilité à la naissance, ne se réalise pas à ce moment-là. La biologie du nouveau-né venant au monde par le canal de l'accouchement, n'oriente pas la pulsion vers le monde

---

[900] *Ibid.,* p. 202.
[901] *Ibid.*, p. 68.
[902] *Ibid.*
[903] Comme nous le verrons également dans le cas de l'expression « fantaisie de disparition », le vocabulaire de Fagioli dans *Instinct* n'est pas encore aussi défini que dans ses œuvres ultérieures. Cependant, il n'y a jamais de risque de mal interpréter le sens des différentes expressions en les lisant dans leur contexte.
[904] M. Fagioli, « Il tempo della vita è movimento », 20 febbraio 2016, dans Id., *Left 2016-17*, op. cit., pp. 51-56 : p. 53.
[905] Fagioli n'aimait pas le mot « esprit » pour traduire le terme italien *mente* (le latin *mens*). En effet, la langue française n'a que le seul terme « esprit » pour traduire les deux mots italiens *mente* et *spirito*, alors que le second a une signification assez différente. Le mot *mente* désigne l'ensemble des capacités psychiques d'un point de vue scientifique et naturel. Il s'agit donc du substantif correspondant à l'anglais *mind* ou à l'adjectif français « mental », tandis que le mot *spirito* est surtout utilisé dans un sens spirituel, voire théologique. Ces deux significations se mélangent en revanche dans le seul mot français « esprit ». Dans notre travail, afin de respecter au mieux le sens des différentes citations, qu'elles soient fagioliennes ou cartésiennes, sans pour autant imposer une lecture univoque, nous utilisons le mot esprit, ainsi que le terme latin *mens* et l'italien *mente*, selon le contexte. D'autant que la conception fagiolienne de la *mente* est différente de l'acception de l'anglais *mind*, souvent positiviste. Nous espérons faciliter ainsi l'introduction d'un nouveau sens à ces mots.
[906] M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.

humain, mais vers le monde matériel. Ce n'est donc pas une *pulsion* d'annulation qui se réalise à la naissance, mais justement une *fantaisie* de disparition :

> Je songe aux expressions « fantaisie de disparition » et, à l'opposé, « pulsion d'annulation », qui désignent deux réalités humaines bien distinctes. La dynamique de l'invisible humain à la naissance, outre le souffle et le vagissement, est la fantaisie de disparition. Il existe une grande césure entre l'obscurité de la réalité intra-utérine et la lumière de la réalité extra-utérine. La capacité d'imaginer naît de la réalité biologique. La pulsion d'annulation n'existe pas lors de la naissance, car le fœtus possède en lui une vitalité qui se fusionne avec la pulsion, sans qu'il y ait d'intervalle, même infime, de temps.[907]

En ce qui concerne le vocabulaire, Fagioli, dans *Instinct*, utilise presque toujours l'expression « fantaisie de disparition », précisant, dans les cas pathologiques, qu'elle s'exprime sous forme d'« annulation ». Cependant, dès le deuxième volume de la trilogie des années 1970, les deux expressions sont déjà clairement différenciées[908]. Plus précisément, il a appelé « pulsion-fantaisie » l'émergence de la pulsion à la naissance, afin de la différencier d'une éventuelle explication pathologique ultérieure. Dans le même temps, il a également remplacé une expression qui reviendra tout au long de notre travail : « inconscient mer calme », qu'il a renommée « mémoire-fantaisie » :

> Personne n'a jamais pensé à l'union de l'énergie et de la matière qui génère la pensée sous forme de pulsion-fantaisie. […] c'est la pulsion qui transforme la vitalité en fantaisie, simultanément à son existence. Ou plutôt, c'est la réalité biologique qui, en générant la pulsion sous l'effet du stimulus, transforme la vitalité en fantaisie. Maintenant, la main écrit : on me demande si, avec les termes « pulsion-fantaisie » et « mémoire-fantaisie », j'ai atteint la plus haute expression verbale possible pour parler de la vérité des dynamiques de la naissance humaine. Je pense que « inconscient mer calme » était la mémoire-fantaisie de l'expérience vécue, et que la pulsion-fantaisie était la recréation de la réaction de la biologie au stimulus.[909]

Notre intérêt pour la théorie de la naissance dans ce travail porte sur l'explication qu'elle offre de la physiologie de l'esprit humain, explication que nous estimons pouvoir être utilement comparée à la conception cartésienne de la *res cogitans*. Il n'entre donc pas dans le cadre de notre recherche d'aborder la manière dont cette physiologie peut se transformer en pathologie. Nous souhaitons toutefois insister sur le fait que l'annulation à la naissance n'est pas l'expression d'une violence originaire. Au contraire, comme nous le verrons, c'est cette annulation du monde qui est à l'origine des relations interhumaines.

Observons maintenant ce qui se passe dans les quelques secondes qui suivent la création de l'esprit par la fantaisie de disparition, instant où, selon Fagioli, la vie humaine commence. Autrement dit, avant la respiration :

> Les Lumières, les plus évolués, […] étaient convaincus que la vie commençait par la respiration, par le vagissement... Mais non, il y a un moment avant, que chacun a vécu, mais que personne n'a pris en considération : il y a de quinze à vingt secondes où il n'y a ni respiration ni vagissement,

[907] M. Fagioli, « La pulsione », dans Id., *Left 2009*, op. cit., pp. 213-217, 216.
[908] Voir M. Fagioli, *La marionetta e il burattino*, op. cit.
[909] M. Fagioli, « Tempo e movimento », op. cit., p. 18.

mais où le nouveau-né est venu au monde. […] Il y a cinquante ans, j'ai dit que la vie ne commençait pas avec le souffle, mais avec le stimulus de la lumière.[910]

7.4. Le temps du silence de la vie

> La certitude d'avoir mené une recherche sur ce fait biologique du fœtus qui sort du ventre de sa mère, d'abord silencieux et inerte, m'a fait nommer « vingt secondes » ce temps indéfini. Cela m'a permis de confirmer que la vie humaine ne commence pas avec la respiration et le gémissement, mais avant : lorsque le photon arrive sur la rétine ; et j'avais dit : *fantaisie de disparition*.[911]

Après *Instinct de mort et connaissance*, Massimo Fagioli a développé et approfondi la théorie de la naissance non seulement avec les deux autres ouvrages qui l'ont suivi de près, mais aussi dans le cadre de ses séminaires d'Analyse collective, menés pendant quarante et un ans, de 1975 à 2016[912]. Parmi ses recherches, l'une d'elles revêt une importance philosophique remarquable. Il s'agit de la recherche concernant les quelques secondes d'inertie qui passent, à la naissance, entre l'instantanéité de la fantaisie de disparition et le premier vagissement du nouveau-né. Dans les écrits de Fagioli, ce phénomène est conventionnellement appelé « vingt secondes [913]», mais nous utiliserons une autre de ses expressions pour le propos du présent travail, à savoir « le temps du silence de la vie [914]». Selon Fagioli, ce premier moment fait partie intégrante de la vie humaine, car celle-ci ne commence pas par la respiration, mais par la dynamique psychophysique instantanée de la fantaisie de disparition.

Comme nous l'avons vu, la fantaisie de disparition a pour résultat instantané la création du moi psychique non conscient en tant que pensant, c'est-à-dire doué de la capacité d'imaginer. À la naissance, le mouvement du corps acquiert sa caractéristique spécifiquement humaine, car il est désormais lié à la pensée, laquelle n'existait pas auparavant, selon Fagioli :

> Le corps qui remuait les jambes dans le liquide amniotique n'existe plus. Il a cessé d'exister, car une réalité biologique est apparue. Cette réalité non matérielle, créée en un instant intemporel, a annulé le réflexe musculaire du fœtus. Ce réflexe n'est pas un mouvement, car il n'a ni force ni

[910] M. Fagioli, *Conoscenza dell'istinto di morte. Lezioni 2012*, Rome, L'asino d'oro, 2017, p. 175.
[911] M. Fagioli, « Tre giorni solitari », 17 novembre 2012, dans Id., *Left 2012*, Roma, L'asino d'oro, 2015, pp. 267-271 : p. 269.
[912] Voir M. Consolazione, « De la psychopathologie à une nouvelle physiologie mentale. Massimo Fagioli : histoire d'une vie de recherche », dans L. Profeti et E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, op. cit.
[913] « Il y a quelques années, la mémoire de cette période où le nouveau-né semble "non né" m'est revenue à l'esprit. Je l'ai appelée "vingt secondes". Puis, le vagissement et la respiration surviennent », M. Fagioli, « Penso, comprendo e conosco », 22 dicembre 2012, dans Id., *Left 2012,* op. cit., pp. 297-301 : p. 300.
[914] « On m'a rappelé que le 4 juillet 2008, j'avais écrit : *20, 30, 40 secondes avant de respirer et de gémir*. Puis, de manière flagrante, comme s'il s'agissait d'une vérité certaine, d'un défi à chercher toujours plus loin, le 10 mars 2010 : *vingt secondes*. Peut-être s'agit-il de 5-10-20-30-40, mais, par ces deux mots, j'ai donné un nom à un temps dont on n'avait jamais pensé qu'il existait. Puis, j'ai souvent dit : *le temps du silence de la vie* », M. Fagioli, « Cerco le parole che siano pensiero », 20 ottobre 2012, dans Id., *Left 2012*, op. cit., pp. 243-247 : p. 245.

> mouvement propre à l'être humain vivant, c'est-à-dire au mouvement qui naît avec l'instant où se crée la vie humaine. Ce n'est pas la recréation du fœtus, mais un corps qui n'existait pas auparavant.[915]

Du point de vue biologique, des changements « dramatiques » se produisent à la naissance :

> Dans les vingt premières secondes qui suivent l'accouchement, le nouveau-né présente une dépression transitoire du tonus musculaire et des réflexes tendineux profonds : il s'agit d'un laps de temps durant lequel le changement biologique radical qui s'opère dans le cerveau produit le mouvement d'un corps qui peut être considéré, comme nous allons le voir, « nouveau [916]».

Selon Fagioli, ces « vingt secondes » correspondent au temps nécessaire au corps pour établir « une relation active avec la réalité matérielle de l'espace [917]». Si la création de la « chose pensante », avec sa capacité inconsciente de produire des images mentales[918], est instantanée, la force musculaire requiert un certain *temps*[919], en raison du changement biologique. Fagioli considérait cette condition biologique en relation avec la fantaisie de disparition qui s'était produite en réaction à la stimulation lumineuse :

> J'ai donné un nom à ce phénomène mystérieux : la « mort apparente » du nouveau-né. Il n'y a pas de respiration et le tonus musculaire est absent. Nous l'avions défini en observant le temps : « vingt secondes [920]», mais j'avais oublié qu'il y a près de cinquante ans, j'avais imaginé et écrit sur le « bombardement de stimuli » subi par le nouveau-né à la naissance. Maintenant, les termes verbaux proviennent d'un mouvement du corps qui n'était que parole : la force violente de la lumière sur la substance cérébrale et le blocage de toutes les fonctions du corps, comme si, en naissant, la pensée se créait sans corps.[921]

En suivant cette réflexion de Fagioli, nous émettons l'hypothèse que la sensibilité externe ne soit pas encore pleinement fonctionnelle, voire qu'elle soit inhibée, lors des premiers instants de la vie du nouveau-né, qui n'a ni respiration ni force musculaire[922]. On peut donc déduire que, au tout début de la vie, la réalité immatérielle est active quelques secondes avant que le système sensoriel du nouveau-né ne soit capable de percevoir les stimuli extérieurs, après le bouleversement qui a provoqué le changement de sa physiologie. Il est impossible de séparer ces deux moments, car ils font partie d'une dynamique psychophysique unique qui se réalise à la naissance. Cependant, pendant le « temps du silence de la vie », un temps vécu aussi

---

[915] M. Fagioli, « Movimento della linea e ritocchi di colore », 21 maggio 2016, dans Id., *Left 2016-2017*, Roma, L'asino d'oro, 2019, pp. 129-134 : p. 133.
[916] M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.
[917] M. Fagioli, « Movimento della linea e ritocchi di colore », op. cit., p. 133.
[918] « Avant la respiration, qui survient vingt secondes après la sortie du fœtus de l'utérus, il y a autre chose, à savoir la formation de cette pulsion qui devient ensuite pensée, d'où naît l'imagination. », M. Fagioli, « 6 giugno », dans Id., *Religione*, *ragione e libertà. Lezioni 2009*, Roma, L'asino d'oro, 2014, pp. 167-193 : p. 193.
[919] « la praxis corporelle, la main et la force [...] commencent à exister quelques secondes après l'arrivée de la lumière sur la rétine », M. Fagioli, « Movimento della linea e ritocchi di colore », op. cit., p. 133.
[920] La première fois que Fagioli s'est intéressé à ce phénomène remonte à l'article du 4 juillet 2008 dans sa rubrique « Trasformazione », cité à la note 83.
[921] M. Fagioli, « Un fiume colore del sangue », 28 marzo 2015, dans Id., *Left* 2015, op. cit., pp. 69-74 : p. 71.
[922] À ce jour, nous n'avons ni de confirmation neurobiologique de cette hypothèse, ni de preuve contraire. Dans l'attente d'une possible vérification en avenir, notre hypothèse repose donc sur les réflexions de Fagioli, qui était médecin, et sur nos déductions.

brièvement soit-il, le phénomène serait alors celui d'un moi qui existe en tant que pensant[923], mais dont le corps est annulé, tout comme le monde qui l'entoure[924]. En effet, durant ces quelques secondes, il n'y a aucune évidence d'une capacité sensorielle susceptible de perturber le moi psychique, qui vient de se créer en tant qu'image intérieure de la relation homéostatique du fœtus avec l'objet intra-utérin désormais perdu :

> À la naissance. Bouleversé et perturbé par sa venue au monde, l'enfant se retrouve soudainement face à la nécessité de « régler » sa perception-voir, de trouver une égalité avec le milieu externe et de sauver son soi libidinal-voyant. […] Dans la fantaisie de disparition-retour au stade précédent, l'enfant refuse de voir et de percevoir physiquement le nouvel environnement, il veut retourner à l'obscurité absolue physique de la situation intra-utérine. […] Il ne veut pas de données de réalité inanimée (l'air, la lumière, c'est-à-dire les données de réalité qui le contraignent à se modifier soi-même dans le sens du mal-être et de la réduction des possibilités libidinales) car elles ne correspondent pas à son investissement libidinal. Il veut se rendre aveugle et sourd, non hurlant, non respirant, car dans la cécité physique, dans l'annulation des nouvelles perceptions physiques, il y a la tendance au retour au stade précédent, c'est-à-dire à la perception exacte de son soi libidinal.[925]

Durant cette période du « silence de la vie », qui constitue en fait sa première expérience, chaque nouveau-né vivrait donc dans une sorte d'absence du monde extérieur, soit en raison d'une sensibilité physique encore inactive, soit à cause de l'annulation propre à la fantaisie de disparition. Dans une condition physiologique unique et originaire, différente de toutes celles dans lesquelles l'expérience se déroulera par la suite, le moi immatériel, né de la séparation avec le rapport matériel au liquide amniotique, demeure séparé de la nouvelle réalité matérielle qui l'entoure. Il se suffit parfaitement à lui-même, dans une sorte d'homéostasie inédite, vécue psychiquement.

Cette situation existentielle unique ne saurait être considérée comme une scission entre la pensée immatérielle et la corporéité biologique. Au contraire, le moi qui vient de se créer sur la base de la fantaisie de disparition, se pose en tant que réalisation psychique immatérielle de la relation physique entre le corps du fœtus et le liquide amniotique. La condition existentielle du « temps du silence de la vie » n'est donc pas une scission entre le corps et l'esprit, mais un isolement temporaire du monde, à l'origine de l'existence. Il s'agit d'une sorte d'*epochê* physiologique originaire durant laquelle le moi réalise sa propre existence psychique dans un

---

[923] « Mais ces 30 ou 40 secondes avant le gémissement, pendant lesquelles le nourrisson ne respire pas, nous révèlent que, chez l'être humain, la possibilité de mesurer le temps apparaît à partir du silence dans lequel la pensée est invisible, mais où elle existe et est active, comme dans le sommeil », M. Fagioli, « Il socialismo e l'amore », 4 luglio 2008, dans Id., *Left 2008*, op. cit., pp. 159-162 : p. 161.

[924] Fagioli se demande : « Quel est le moment où le corps se « réveille » ? », M. Fagioli, « Nel regno della non ragione », 28 maggio 2016, dans Id., *Left 2016-2017,* op. cit., pp. 135-140 : p. 137. Et sur l'annulation du monde ò la naissance : « j'ai théorisé la fantaisie de disparition à la naissance et j'ai pensé que le nouveau-né « croit » que le monde n'existe pas », M. Fagioli, « Marx, una memoria senza coscienza », 13 giugno 2008, dans Id., *Left 2008*, op. cit., pp. 141-146 : p. 142.

[925] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., pp. 238.

calme absolu, sans limites perçues. Fagioli définit en effet la dynamique de la fantaisie de disparition comme une « relation de l'homme avec lui-même [926]».

Pour désigner cette condition, Massimo Fagioli a utilisé l'expression « calme sans fond », empruntée au plus beau poème du poète italien Giacomo Leopardi, *L'infini*. En effet, Fagioli interprète ce poème comme une intuition du phénomène du temps du silence de la vie, ou « vingt secondes » :

> J'ai vu que la main de Leopardi a donné naissance à un langage qui, par le son, donne un sens à une irréalité qui n'avait jamais été pensée. Peut-être par envie, j'avais pensé que « colline, haie » étaient des souvenirs conscients. Sans tristesse, je remets mes « vingt secondes » à l'honneur du « mont solitaire » ; la « pulsion d'annulation » aux « silences surhumains » et aux « espaces sans bornes » ; le nouveau-né qui ne contracte pas ses muscles au « calme sans fond ». [...] « ... et je me souviens de l'éternité... ». Existe-t-il un manque qui appelle le non-humain qui n'est pas la nature animale et végétale ? Non. C'est la vie et la mort des saisons, c'est le devenir, c'est la résurrection de mes plantes au printemps et leur "mort" qui est hibernation, car la naissance n'est pas la mort. La vérité humaine n'est pas le néant dans mon dos, le vide derrière moi.[927]

Ces quelques secondes « éternelles » sont bientôt interrompues par l'activation complète de la sensibilité physique et donc l'arrivée des perceptions causées par le monde extérieur. Toutefois, bien que ce début de la vie humaine soit anormal et bref, il doit logiquement et phénoménologiquement être considéré comme le premier vécu du nouveau-né.

Or, dans la première partie, nous avons vu que Descartes, dans le *Notae in programma quoddam*, affirme que les idées innées ne sont pas différentes de la faculté de penser[928]. Dan Arbib relève que cette « identité entre l'innéité et la faculté de penser met l'accent sur la co-naturalité de la pensée et de certaines de ses idées [929]». C'est précisément cette co-naturalité entre la *res cogitans* et l'idée d'infini que nous nous proposons d'étudier à la lumière de la fantaisie de disparition fagiolienne, à partir du chapitre suivant. Compte tenu également du fait que Rodis-Lewis a remarqué que les traductions françaises autorisées par Descartes lui-même

---

[926] « À la naissance, la relation de l'homme avec soi-même s'était constituée en tant que relation du soi humain et réel de l'*inconsciente mer calme* contre le soi du non-être et la toute-puissance de l'instinct de mort. », M. Fagioli, *Teoria della nascita*, op. cit., p. 203.

[927] M. Fagioli, « Poesia è scrivere in solitudine. Non è parlare », 23 aprile 2016, dans Id., *Left 2016-1017*, op. cit., pp. 105-110 : p. 109. Nous rapportons aussi le poème de Leopardi : « *J'ai toujours aimé ce mont solitaire, / et cette haie, qui de presque partout / dérobe au regard l'horizon lointain. / Mais assis et fixant, c'est en moi / que j'imagine, au-delà de la haie, / des espaces sans bornes, et des silences surhumains, et un calme sans fond ; peu / s'en faut alors que le cœur ne s'effraie. /Et comme le vent que j'entends bruire / entre les arbres, je compare / cet infini silence à cette voix* : */ et je me souviens de l'éternité, / et des saisons mortes, et de l'actuelle, / si vive et sonore. Ainsi, dans cette / immensité, ma pensée se noie* : */ et naufrager m'est doux dans cette* mer. », trad. de l'italiens par nous, qui avons suivi le conseil de Gérard Macé d'« élaborer sa propre version » en nous appuyant sur les quarante exemples de traduction publiés dans G. Leopardi, *L'Infini*, édition établie par Pascal Roux, Drouë-sur-Drouette, La Pionnière, 2018, (citation Macé, p. 7). Avec l'affirmation « La vérité humaine n'est pas le néant dans mon dos, ni le vide derrière moi », Fagioli fait référence à un autre poème : *Peut-être un matin*, d'Eugenio Montale.

[928] Voir *infra*, note 249 à la page 53.

[929] D. Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, op. cit., p. 311. Voir aussi Rodis-Lewis : « L'innéité des idées désigne ainsi foncièrement leur connaturalité avec notre faculté de penser », *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 81.

expliquent le concept d'idée innée comme « née et produite avec moi [930]». En effet, dans la Méditations troisième, Descartes écrit :

> Il me reste seulement à examiner de quelle façon j'ai acquis cette idée [de Dieu]. Car je ne l'ai pas reçue par les sens, et jamais elle ne s'est offerte à moi […] ainsi que font les idées des choses sensibles, lorsque ces choses se présentent ou semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens. […] 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 lors que j'ai été créé.[931]

Pour Descartes, l'idée du moi et celle de l'infini sont deux idées innées, qui n'ont donc pas été acquises par la sensibilité corporelle. Cette sensibilité semble faire défaut chez le nouveau-né pendant les quelques secondes qui suivent l'instant de la fantaisie de disparition et précèdent le premier souffle et le premier vagissement. Notre hypothèse est donc que l'innéité de ces idées découle précisément de leur formation durant le temps du silence de la vie, tel que défini par Massimo Fagioli. Ce temps, qui appartient à notre existence, mais dont nous faisons expérience d'une manière différente de toutes les autres. Nous analyserons plus en détail cette hypothèse dans le chapitre suivant.

[930] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit. ; voir aussi note 10, pp. 71-72 : « Méditation III, AT X 29 ; VII 37 ; IX 41 ; VII 51 ("née et produite avec moi" traduit le seul mot *innate*) ; Méditation V, IX 54 ; VII 68 (où c'est *ingenitas* qui est rendu " nées avec moi " ; cf. à Mersenne, 15 avr. 1630, AT I 145 : parlant en français des vérités éternelles, Descartes ne trouve pas de terme technique approprie et écrit : " elles sont toutes *mentibus nostris ingenitatae* "). La fin de la réponse à l'objection n° 10 de Hobbes commente ainsi *innata* : "lorsque je dis que quelque idée est *née avec nous*, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes" (AT VII 180 et IX 147) ».
[931] Méditation troisième, AT IX.1 40.

8. La *res cogitans* à la lumière de la théorie de la naissance. Pour une métaphysique humaniste.

> René Descartes fut un de fondateur de la philosophie moderne en même temps qu'un grand mathématicien. Le dualisme qu'il épousa oppose encore les penseurs modernes à propos de l'esprit. Le dualisme cartésien ne pourra probablement être écarté que lorsque nous aurons compris la relation existante entre la conscience et le monde physique.[932]
>
> J'ai alors pensé que la naissance humaine est la création du corps, réalité immatérielle de la pensée.[933]

On pourrait paraphraser la rencontre dont il est question dans cette dernière partie de notre travail par l'expression « Je pense, même sans conscience, donc je suis », même si un tel geste peut sembler audacieux. En effet, reprendre la formule la plus célèbre du philosophe considéré comme le père du rationalisme moderne afin d'y inclure ce qui échappe à la raison, ne va pas de soi. Car si la position de Fagioli concernant la conception non consciente de la *mens* est manifeste, sa compatibilité avec la res cogitans cartésienne ne l'est pas pour autant.

D'une part, nous avons déjà montré dans la première partie que le *cogito* ne se limite pas à la rationalité et au langage verbal. À ce sujet, ces deux auteurs partagent des points remarquables, à partir de leur conviction commune que la pensée et l'existence coïncident. Descartes affirme « *je pense, donc je suis, ou j'existe* [934]», ou plutôt : « il me serait plus aisé de croire que l'âme cesserait d'exister, quand on dit qu'elle cesse de penser, que non pas de concevoir qu'elle fut sans pensée [935]». De son côté, Fagioli déclare que la « réalité non matérielle de la pensée », qui se crée à la naissance, est en même temps « la création de l'*existence* humaine »[936]. Ils partagent également la conception selon laquelle la pensée est en acte tout au long de la vie humaine, sans discontinuité. Nous connaissons désormais le sens de la formule de Descartes « l'âme pense toujours », tandis que, pour Fagioli, il n'y a pas d'interruption de la pensée dans l'existence, mais plutôt une transformation physiologique de ses modes de déroulement, entre conscience et inconscience, par l'alternance également physiologique de la veille et du sommeil.

---

[932] G. Edelman, *Biologie de la conscience,* op. cit., p. 16, modifié : « René Descartes (1596-1650), un » par « René Descartes fut un ».
[933] M Fagioli, « La scomparsa della mente cosciente », 31 gennaio 2015, dans Id. *Left 2015*, op. cit., pp. 21-26 : p. 25.
[934] Réponses aux secondes objections, AT IX.1 110.
[935] Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1641, AT III 478-479, BL, p. 1564.
[936] Voir M. Fagioli, « La scomparsa della mente cosciente », op. cit., p. 24, trad. de l'italien par nous.

D'autre part, il est vrai que, bien que fondamentaux, ces deux aspects ne suffiraient pas à surmonter une différence qui semble, en revanche, infranchissable : le psychiatre, qui affirme *il corpo è mente e la mente è corpo*[937], apparaît en effet plus éloigné du dualisme cartésien que quiconque. Cependant, notre travail remettra en question le dualisme cartésien en le présentant sous un jour différent, selon lequel, nous estimons, cette distance diminuera jusqu'à presque disparaître.

Cela est peut-être grâce à l'intention fondamentale que Descartes et Fagioli partageaient : connaître la nature humaine scientifiquement, c'est-à-dire sans préjugés, dans tous ses aspects, même les plus énigmatiques et invisibles, avec la conviction qu'ils peuvent être compris. Si ce n'est pas aujourd'hui, alors ce sera plus tard. Toutefois, sans s'appuyer sur aucune théologie, car les deux étaient convaincus que l'âme, voire la psyché, est entièrement humaine. Cette âme, ou psyché, n'est pas matérielle, bien qu'elle n'existe sans corps chez aucun être humain réellement existant. Descartes écrit :

> De même qu'un habit considéré en soi est une substance, quoiqu'étant rapporté à un homme habillé, il puisse être dit une qualité ; et ainsi, bien que l'esprit soit une substance, il peut néanmoins être dit une qualité, eu égard au corps auquel il est uni [*cui adjuncta est*, AT VII 442].[938]

Fagioli écrit :

> La réalité matérielle du corps humain est une réalité immatérielle, et la réalité immatérielle est une réalité matérielle.[939]

Ce dernier pousse certainement l'union jusqu'à la considérer comme une fusion, mais pas comme une identification, car les deux réalités conservent des noms différents. Dans le paragraphe suivant, nous examinerons certains aspects de la théorie fagiolienne de la naissance qui nous permettront de proposer une nouvelle interprétation de l'union cartésienne de l'âme et du corps : celle d'une *mens* qui se crée en « s'ajoutant » au corps, pour reprendre l'expression cartésienne, tout en réalisant en elle-même cette union.

Immatérialité qu'il n'existait pas de conditions historiques permettant à Descartes de concevoir l'âme comme une création de la matière et non de Dieu, tout en conservant son immatérialité. Cependant, quelle que soit la cause de la création, il est certain que, pour le philosophe, aucun être humain vivant n'est dépourvu d'âme ou de corps[940]. Il acceptait probablement les

---

[937] « le corps est l'esprit est l'esprit est le corps », M. Fagioli, « Novembre torna, senza ricordo, la memoria », 13 dicembre 2014, dans Id., *Left 2014*, op. cit., p. 285-289 : p. 288.

[938] Réponses aux sixièmes objections, AT IX.1 240.

[939] M. Fagioli, « Realtà non materiale », 24 ottobre 2015, dans Id., *Left 2015,* op. cit., pp. 243-248 : p. 246.

[940] « Il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie. On nous objectera aussi qu'il n'est pas accidentel à l'âme d'être jointe au corps, mais seulement qu'il lui est accidentel après la mort d'être séparée du corps. », Descartes à Regius, mi-décembre 1641, AT III 460-461, Al. II, p. 902.

hypothèses théologiques selon lesquelles l'âme s'ajoutait au corps à partir d'un certain mois de grossesse. Mais cela ne l'intéressait pas, car il n'a jamais traité que de l'âme unie au corps, jamais séparée de celui-ci. Il nous semble que, pour lui, la question du moment où cette union se produisait était d'importance relative, puisqu'il ne l'aborde jamais, à notre connaissance.

Pour Fagioli, la psyché apparaît également après le corps, c'est-à-dire à la naissance. Cependant, on ne peut pas dire qu'elle « s'ajoute » au corps, car, au sens fagiolien, lors de la fantaisie de disparition, ce n'est pas seulement la psyché qui se crée, mais aussi une sorte de « nouveau corps » par rapport à celui du au fœtus. Cette différence est certes importante, mais elle n'est pas fondamentale pour notre propos. Du moins pas au point d'effacer les nombreuses et surprenantes similitudes entre les pensées de ces deux auteurs.

Or, comme nous le savons depuis la première partie, Descartes a radicalement modifié les concepts de métaphysique et de philosophie première, notamment en les unifiant sous le concept de science « de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant ». Ces « premières choses » sont l'âme et Dieu, que Descartes conçoit comme infini. Il les a trouvées toutes deux dans les *Méditations*, sur la base de la seule lumière naturelle, en partant du principe que rien ne se crée à partir de rien et que, par conséquent, si nous avons une idée de notre âme et de Dieu, il faut qu'une cause de ces deux idées existe. En effet, pour Descartes, les idées sont également des réalités, bien qu'immatérielles :

> Car si nous supposons qu'il se trouve quelque chose dans l'idée, qui ne se rencontre pas dans sa cause, il faut donc qu'elle tienne cela du néant ; mais, pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes, on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant.[941]

Il a ainsi implicitement proposé une ontologie des contenus mentaux[942]. Toutefois, étant donné l'immatérialité de ces objets, l'étude de ces contenus mentaux pourrait peut-être être plus précisément définie comme de la métaphysique, à l'image de ce que Descartes entendait dans ses *Méditations*. En partant de l'approche de Descartes et en l'articulant avec la théorie de la naissance de Massimo Fagioli, nous entendons cette étude dans un sens exclusivement humaniste. Autrement dit, comme une ontologie ou une métaphysique de la subjectivité immanente, qui reconnaît ses racines dans la conception cartésienne immédiatement abandonnée par sa postérité, et qui peut aujourd'hui être reprise et réélaborée à travers le dialogue avec la conception fagiolienne du moi.

Nous considérons cette étude de la réalité immatérielle humaine comme une métaphysique, car elle ne peut pas utiliser les mêmes méthodes que la science expérimentale telle qu'elle est

[941] Méditation troisième, AT IX.1 33.

[942] Comme nous l'avons déjà montré dans la première partie, voir § 2.3.1 « La réalité objective cartésienne, ou de la fondation d'une ontologie de l'immatériel humain ».

actuellement conçue, l'esprit ne se connaissant pas de la même manière que le monde matériel[943]. Ce qui, comme nous l'avons vu dans la conception de Fagioli, ne signifie pas pour autant que l'esprit n'appartient pas au monde physique.

Par conséquent, la métaphysique que nous entendons est également une ontologie comprise « comme une théorie de l'objet [944]», qui ne peut ignorer les sciences biologiques, neurologiques et médicales, tout comme Descartes ne les ignorait pas[945]. Cependant, à l'instar des *Méditations* par rapport à la physique, cette science s'interdit d'entrer en contradiction avec celle-ci, tout en se permettant de procéder par ses propres déductions, dont elle doit évidemment démontrer la validité logique. Cette science, qui se veut philosophiquement humaniste, se distingue nettement de toute forme de théologie, même si elle traite de l'*âme* humaine. À cet égard, elle s'inspire également de la métaphysique cartésienne, dans laquelle les preuves a posteriori et ontologique n'ont pas de sens théologique.

La métaphysique et l'ontologie que le présent ouvrage considère comme nécessaires, sont évidemment des sciences à construire. Nous n'envisagerons ici que de montrer la plausibilité de leur objet. Les pages qui suivent tenteront donc de montrer qu'il est possible de concevoir la subjectivité comme l'existence du moi humain en tant que substance existentielle immatérielle, inséparable du corps, et caractérisée par son attribut principal, la pensée, ainsi que par son idée originaire d'infini.

---

[943] « Les recherches neuroscientifiques récentes expliquent les changements biologiques mais laissent en suspens la question de savoir comment une réalité psychique puisse émerger d'une réalité matérielle. Nous nous retrouvons ainsi face à un saut logico-épistémologique : nous n'avons pas d'autre choix que de faire coexister des procédures scientifiques issues de méthodes différentes. Les préjugés idéologiques doivent donc être exclus des études scientifiques et de l'interprétation des résultats. Pour comprendre le développement de la réalité humaine, il faut lire les données fournies par la science en tenant compte de l'unité de la *mente* et du corps, ainsi que de la pensée non-consciente, qui est spécifique à l'être humain. Pour comprendre la *mente* humaine, il est nécessaire de dépasser le réductionnisme neurobiologique qui élude la question de la complexité et ne peut donc la comprendre. Les systèmes complexes supposent en effet la présence d'interactions si profondes et si diffuses que le résultat final ne peut être prédit par l'analyse des parties qui composent le système. Un neurone envoie des impulsions électriques le long de ses branches, les axones et les dendrites. Ramon Cajal est le premier neuroscientifique à avoir découvert et dessiné leur structure merveilleuse et compliquée, à laquelle on a donné le nom de *brain forest*. La forme et la fonction du cerveau humain, objet le plus complexe qui existe dans la nature, ne peuvent être déduites des caractéristiques d'une seule cellule. Le cerveau est un organe du corps : à l'origine, c'est de l'interaction entre cerveau, corps et environnement que naît ce phénomène stupéfiant qu'est la *mente* humaine », M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit. Dans ce texte, M. G. Gatti utilise le mot italien « mente » au lieu du français « esprit » pour les raisons que nous avons expliqués dans la note 905 à p. 199.

[944] M. Ferrarais, « Introduzione », dans Id. (éd.), *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008, p. 13, trad. de l'italien par nous.

[945] Salvatore Principe, dans son ouvrage déjà cité sur l'aspect empirique de la théorie cartésienne de l'esprit, montre les nombreux passages de l'œuvre du philosophe dans lesquels celui-ci « s'exprime clairement sur la nécessité de l'expérience sensible comme fondement matériel de la connaissance » (p. 63). Principe montre également que Descartes connaissait bien « les délais, les modalités et les coûts de l'activité d'expérimentation scientifique » (p. 71) qu'il pratiquait ; voir S. Principe, *Cartesio*, op. cit., en particulier pp. 57-98, trad. de l'italien par nous. L'auteur indique également que Descartes fait référence de manière positive à Bacon à plusieurs endroits dans sa correspondance ; ibid., pp. 74-75). Sur la connaissance approfondie que Descartes avait de la physiologie de la perception, voir aussi F. P. Van De Pitte, « Descartes' Innate Ideas », op. cit., pp. 363-364, (https://doi.org/10.1515/kant.1985.76.1-4.363).

8.1. Moi cartésien et moi de la naissance

Pour commencer à établir un lien entre la théorie de la naissance et la théorie cartésienne de l'esprit, nous nous appuyons sur une expression que le psychiatre italien a peu employée, c'est-à-dire celle du moi de la naissance en tant que « première pensée ». Dans sa trilogie des années 1970, Fagioli semble en effet l'indiquer une seule fois de cette manière, écrivant en 1974 dans *La Marionetta e il burattino* :

> L'annulation et la négation de la première image, de la première pensée, est l'annulation et la négation des possibilités sexuelles de l'être humain, de ses possibilités d'aimer le monde.[946]

L'expression refera surface bien des années plus tard, en 2006, dans les cours universitaires et les articles de la chronique « Trasformazione ». Dans le cours du 25 mars 2006, Fagioli affirme :

> À la naissance, l'ectoderme, devenu substance cérébrale, notamment rétinienne, réagit au stimulus de la lumière en donnant lieu à une première pensée faite uniquement d'images, et certainement pas de pensée verbale ou de langage articulé.[947]

Dans celui du 13 mai, il écrit :

> À la naissance, la première pensée émerge. Elle n'est pas du langage articulé, [...] mais une image indéfinie. Celle-ci [...] envahit tout le corps, de sorte que le cerveau commence à fonctionner de cette manière, car il reçoit le stimulus de la lumière.[948]

Remarquons que, en confirmant que la fantaisie de disparition à la naissance correspond à la « première pensée » d'un être humain, Fagioli souligne le fait qu'une telle pensée non verbale est une « image », notamment « indéfinie ». Cette réflexion se développe durant les mois suivants et se révèle être un approfondissement de la pulsion à la naissance, en particulier en lien avec le sens des mots allemands fondamentaux, qu'il s'agisse de la psychiatrie ou de la philosophie, comme *Trieb* et *Vorstellung*. À la suite de cette recherche, Fagioli remet en question l'expression « inconscient mer calme » utilisée dans les trois ouvrages fondamentaux de sa théorie, car il ne la juge plus suffisante pour désigner la « première pensée » en tant qu'« idée-image » correspondant au moi de la naissance :

> Freud n'a pas compris […] que le début n'était pas le *Wunsch* mais le *Trieb* : la pulsion d'annulation. Après avoir eu l'intuition de cette pulsion, j'ai réfléchi à la première pensée, qui est une image et non une pensée verbale, et je l'ai appelée inconsciente mer calme.[949]
> Par des mots, j'ai ainsi créé une image qui est une *Bild*. [Maintenant] je dois critiquer l'image définie pour dire... *Vorstellung*. Le seul mot dont je dispose est : idée, qu'il faut cependant épurer

[946] M. Fagioli, *La marionetta e il burattino*, op. cit., pp. 156-157.
[947] M. Fagioli, « 25 marzo », dans Id., *Una vita irrazionale*. *Lezioni 2006*, Roma, L'Asino d'oro, Anno 2007 (1re éd. 2006), pp. 79-108, pp. 101-102.
[948] M. Fagioli, « 13 maggio », dans *ibid.*, pp. 177-202 : p. 202.
[949] M. Fagioli, « Das erste Wünsch », 16 giugno 2006, dans Id., *Left 2006*, Roma, L'asino d'oro, 2009, pp. 100-103 : p. 103.

> de l'allusion à la pensée verbale, qui n'existe pas à la naissance. J'apprends donc de l'allemand à joindre deux mots, et j'en viens à dire : *idée-image*.[950]

La suggestion d'une expression plus appropriée lui vient également de l'allemand, grâce à sa pratique de l'agglutination. À partir de ce moment-là, l'expression « inconscient-mer calme » sera remplacée par « Vorstellungsvermögen », dont le calque est « capacité d'imaginer » :

> La *fantaisie de disparition* est due à la pulsion qui est (et non qui devient) simultanément *capacité d'imaginer*, parce qu'elle est fusionnée avec la vitalité qui constitue la possibilité de la vie, avant même l'arrivée de la lumière. La réaction de la substance cérébrale à la lumière, cette réaction qui fait émerger la pulsion d'annulation du monde, c'est imaginer. [...] Je disais « *inconsciente mer calme* », je dis maintenant capacité (et non possibilité) d'imaginer : *Vorstellungsvermögen*.[951]

Avec l'adoption de cette nouvelle expression, ce qui n'était que mentionné dans la première théorisation devient manifeste : la première image du moi est, en même temps, pensée. Ainsi, lors du passage instantané de la pulsion à la capacité d'imaginer dans la dynamique de la fantaisie de disparition, une fusion fondatrice s'opère entre le « *moi originaire de la naissance* [952]» et la pensée dont il est capable.

Or, Fagioli affirme que « la capacité d'imaginer est continuellement en activité [953]», donc le moi de la naissance « pense toujours » comme l'âme cartésienne. Cependant, la capacité d'imaginer est plus ample que la faculté d'imagination cartésienne, car elle est en revanche comparable au *cogito* cartésien en tant que « raison commune » des différentes facultés intellectuelles qui concourent à produire les contenus mentaux[954]. Nous relevons donc l'analogie entre le moi de la naissance et la *res cogitans* ainsi que celle entre la capacité d'imaginer fagiolienne et le *cogito* cartésien. Avant de la soumettre à l'épreuve des trois premières *Méditations* cartésiennes, nous proposons une première intégration de la notion de « figuration » chez Descartes, en la mettant en relation avec la conception fagiolienne de la « création de la ligne ».

---

[950] M. Fagioli, « Movimento e trasformazione », 23 giugno 2006, dans Id., *Left 2006*, op. cit., pp. 106-109, pp. 108-109.
[951] M. Fagioli, « Vorstellungsvermögen » 11 agosto 2006, dans Id., *Left 2006*, op. cit., pp. 148-151, pp. 148-149.
[952] « À partir du rapport de libido-toucher-plaisir avec l'autre, l'enfant développe le *moi originaire de la naissance* (la mémoire-fantaisie de la sensation eue) », M. Fagioli, *Instinct*, *op. cit.*, p. 202.
[953] M. Fagioli, « Capacità di immaginare », 1° maggio 2009, dans Id., *Left 2009*, op. cit., pp. 99-103.
[954] La capacité d'imagination de Fagioli correspond encore moins à l'acception empiriste d'*imagination*, en tant que « faculté mentale qui récolte les données du réel et peut les combiner pour créer quelque chose de nouveau, ou parvenir à la résolution de problèmes, [car] l'auteur la lie en fait à la capacité de l'être humain de former des images à partir de données bien réelles mais dont il n'a pas de souvenir conscient. Forgé dans les années 2000, le mot composé *capacité d'imaginer* n'est pas présent dans le texte même d'instinct, mais l'auteur y propose déjà un emploi différencié de *fantasia di sparizione* et d'*immaginazione*. », C. Penn, « La théorie de la naissance en français », op. cit. Catherine Penn ajoute dans une note en bas de page : « Comme l'ont souligné L. Valeri *et al.*, la première édition d'*Instinct* contenait en germe des distinctions sémantiques que Fagioli a par la suite développées et systématisées ; voir « Le parole nuove. Studio sulle parole e il linguaggio della prima edizione di *Istinto di morte e conoscenza* », congrès *Cinquant'anni di Istinto di morte e conoscenza*, 19 novembre 2022 : https://convegnoistinto50anni.it/.

8.2. La figuration cartésienne et la création de la ligne chez Fagioli

> Le schématisme cartésien suppose qu'on puisse toujours se ramener d'un rectangle à une ligne et *vice versa*.[955]
>
> Les *Regulae* éclairent sans cesse l'entendement par l'imagination, et professent que rien n'est plus simple ni plus aisément représentable que les lignes.[956]
>
> La couleur est le moment second de la vie humaine. Le premier est la ligne.[957]

Dans la théorie de Fagioli, l'imagination entre immédiatement en jeu, à partir de la première élaboration archétypale de la condition physiologique du fœtus dans le liquide amniotique, après la séparation d'avec celui-ci au moment de la naissance :

> Dans la fantaisie de disparition, dans cette annulation du soi né et de l'environnement atmosphérique, l'enfant retrouve, dans son imagination, le soi vital qui percevait l'objet externe avec exactitude. Il retrouve en lui, dans sa capacité d'imaginer, la vitalité et la faculté de « voir psychiquement » l'objet, d'en saisir les qualités, le sens et la signification.[958]

En tant que psychiatre intéressé par les expériences affectives de ses patients, il n'a pas élaboré de théorie noétique précise ; il partage néanmoins avec Descartes la conviction de la capacité créatrice de l'esprit, qu'il a principalement thématisée à propos des contenus mentaux inconscient :

> Aristote avait conceptualisé l'essence de l'arbre, au-delà de la perception de ses branches, de ses racines et de son tronc ; il n'avait certainement pas envisagé la création de l'image invisible, comme lorsque deux gouttes d'eau tombées sur le front d'une personne endormie provoquent l'apparition d'une image qui, semblable à un souvenir conscient, à une pluie ou à une cascade, est en réalité une image créée qui utilise uniquement la chose perçue pour exprimer autre chose, par exemple la rupture des eaux lors d'un accouchement physiologique.[959]

Sur la base de la considération que Fagioli et Descartes envisagent tous deux la créativité de l'esprit dans la formation d'idées adventices, nous aborderons, dans le paragraphe 8.5.3, une hypothèse de recherche sur la formation des images oniriques. Sur la base de ce même principe, nous nous proposons maintenant d'aborder à nouveau la figuration cartésienne impliquée dans l'imagination[960].

---

[955] D. Rabuin, « Mathesis universalis et algèbre générale dans les *Regulæ ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d''histoire des sciences,* T. 69, 2016/22, pp. 259-309 : p. 283.
[956] F. Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, op. cit., p. 60.
[957] M. Fagioli, Intervention, « 30 ottobre – Prima sessione », dans *Teoria della nascita e ricerca sulla realtà umana* : *40 anni di Analisi collettiva*, Roma, L'Asino d'oro, 2016, p. 60.
[958] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 225.
[959] M. Fagioli, « Il socialismo e l'amore », op. cit., pp. 159-162 : p. 160.
[960] « Et quoique, suivant la coutume que j'ai de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un chiliogone je me représente confusément quelque figure […]», Méditation sixième, AT IX.1 57.

Dans la première partie de ce travail, nous avons laissé en suspens la question de la figuration cartésienne en raison de son statut un peu énigmatique. Cela était peut-être dû au fait que Descartes n'a malheureusement pas eu le temps de poursuivre cette quête spécifique. En effet, à la fin des *Principes*, il affirme, dans l'article 188 qu'il aurait arrêté là la quatrième partie, s'il avait pu en ajouter deux autres, comme il l'avait envisagé : « l'une touchant la nature des animaux et des plantes, l'autre touchant celle de l'homme [961]». Les deux parties manquantes auraient été nécessaires, car il y avait plusieurs autres choses dont « nos sens nous […] font paraître » l'existence, mais dont il n'a pas parlé, à savoir, « des couleurs, des odeurs, des sons, et toutes les autres qualités sensibles »[962]. Afin que les *Principes* ne manquent de rien de ce qu'il avait « cru y devoir mettre », il décide alors d'ajouter « quelque chose touchant les objets de nos sens »[963]. Dans les quelques articles qui suivent, Descartes aborde ainsi rapidement des sujets concernant les cinq sens extérieurs [964] et les deux intérieurs[965], le sentir de l'âme[966], ainsi que sa conception des parties « invisibles » de la matière « insensibles » aux sens physiques, qui diffère de celle de Démocrite[967]. Il a donc ouvertement reconnu qu'il n'a pas pu se consacrer davantage à plusieurs des questions dont la représentation implique notamment l'activité de figuration. Nous estimons que cette faculté, proposée par Descartes dans les *Regulae* mais laissée inachevée, peut trouver un appui dans la conception de Fagioli selon laquelle la ligne est une création humaine.

Entre la fin 2015 et l'été 2016, une intense réflexion théorique a eu lieu, au cours de laquelle Fagioli a retravaillé le langage de la théorie de la naissance dans ses articles publiés dans la chronique « Trasformazione », jusqu'à en définir le parcours en vingt-et-un mots le 2 juillet 2016[968]. Au début de 2016, dans un article dont le sous-titre est « La ligne est créée par l'esprit

[961] Principes, IV, 188, AT IX.2 309-310, Al. III, p. 503.
[962] *Ibid.*
[963] *Ibid.*
[964] *Principes*, IV, 191-195, AT IX.2 312-315, Al. III, pp. 504-509.
[965] *Principes*, IV, 190, AT IX.2 311-312, Al. III, pp. 504-506. Ils se divisent en deux catégories : la première comprend les besoins purement physiques (faim, soif, etc.), appelés appétits naturels, tandis que la seconde comprend les passions : joie, tristesse, amour, colère, qui impliquent toutefois le corps. Cependant, dans le même article, à la page 505 d'Al. III, il est aussi question de la « joie purement intellectuelle » qui ne dépend pas des émotions du corps.
[966] *Principes*, IV, 189,196-198, AT IX.2 310, 314-317, Al. III, pp. 503-504, 510-514.
[967] *Principes*, IV, 199-203, AT IX.2 317-323, Al. III, pp. 514-522. A propos de la lecture par les Platoniciens de Cambridge de Descartes en atomiste, y compris en atomiste démocritéen, Martine Pécharman en a démontré le manque de fondement, voir Id., « À la recherche d'une philosophie naturelle cohérente : Henry More lecteur des *Principia philosophiae* », *Les Études philosophiques*, No. 4, 2017, p. 475-516.
[968] « Perception consciente, fantaisie, ligne, sens, visage. Réaction, pulsion, vitalité, création, existence, temps, capacité d'imaginer. Force, mouvement, son, mémoire, certitude qu'il existe un sein. », M. Fagioli, « Percezione cosciente, fantasia, linea, senso, volto », 2 luglio 2016, dans Id. *Left 2016-2017*, op. cit., pp. 165-170 : p.165. Les vingt-et-un mot apparaissent pour la première fois sous forme de titre de l'article du 2 juillet 2026, regroupés en trois groupes correspondant respectivement aux trois phases de la création instantanée de l'esprit, du temps du silence de la vie et de l'émergence de la pensée consciente au cours de la première année de la vie. Dans cette première exposition, le dernier groupe est indiqué en premier, mais il se place logiquement en dernier et sera toujours indiqué ainsi par la suite. Nous l'indiquons dans l'ordre correct dans la traduction française : « Réaction,

humain », il écrit que « la réalisation de la naissance humaine [...] est la capacité d'imaginer et la possibilité de créer mentalement l'existence de la ligne qui définit la perception de la forme et de la couleur [969]».

Il s'agit de l'une des dernières analyses approfondies de la recherche de Fagioli sur ce thème, entamée en 1996. Cette année-là, comme nous le verrons plus en détail au paragraphe 8.5.1, il émettait l'hypothèse que, dans l'écriture créative, le poète ou l'écrivain — en l'occurrence Kafka dans *La Métamorphose* — recrée le mode de représentation propre aux premiers mois de la vie à l'aide de « petits morceaux de ligne », ou d'une « ligne morcelée »[970]. En 1999, soit trois ans plus tard, Fagioli affirme que la ligne est une « image » créée par l'esprit, c'est-à-dire un contenu mental positif, dont la représentation se fait toujours à travers la « couleur » noire :

> La ligne est noire, car l'image de la ligne est noire, même si elle est tracée avec un stylo ou un crayon vert. Nous avons ainsi abordé l'idée, la pensée, voire l'image de la couleur, même si beaucoup affirment que le noir n'est pas une couleur, mais une absence de couleur. En effet, la ligne est également une absence de ligne lorsque nous regardons l'objet qui n'a pas été dessiné sur la feuille de papier. Nous devons l'extraire des contours de l'objet regardé, la conceptualiser en une image que nous pouvons ensuite dessiner sur une feuille de papier.[971]

Dans ce passage de 1999, Fagioli estime donc que la ligne est une image mentale que nous créons en « extrayant » mentalement les contours d'un objet perçu, puis en les traçant matériellement avec le mouvement de la main. N'existant pas dans la nature, il en déduit qu'elle est une création mentale humaine, dont il identifie la condition de possibilité dans la dynamique de la naissance. Nous reviendrons sous peu sur les raisons pour lesquelles la ligne est toujours noire selon Fagioli, tandis que nous observons maintenant l'évolution de ses premières réflexions sur ce sujet, sous l'angle de l'émergence de cette capacité humaine au cours de l'existence.

Jusqu'à la fin de 2015, Fagioli ne situe que la *capacité* d'imaginer au moment de la naissance, et seulement la *possibilité* de réaliser la ligne en ce moment-là. La réalisation créative de cette dernière intervient plus tard :

> L'attention se concentre sur deux termes verbaux : capacité et possibilité. La capacité d'imaginer naît de la conjonction de l'énergie, qui est lumière, et de la substance cérébrale. Il ne s'agit pas d'une transformation qui recrée une réalité qui existait auparavant, comme lorsque, dans le

---

pulsion, vitalité, création, existence, temps, capacité d'imaginer. Force, mouvement, son, mémoire, certitude qu'il existe un sein. Perception consciente, fantaisie, ligne, sens, visage. ».

[969] M. Fagioli, « L'ombra del silenzio della nascita umana », 9 gennaio 2016, dans Id., *Left 2016-2017*, op. cit., pp. 15-29 : p. 17.

[970] « Rêveur comme Franz Kafka, où la conscience enlevée par l'inconscient perd le contrôle des choses vues et entendues, et où la ligne qui les définissait se brise pour former une écriture qui ne décrit pas une histoire mais dessine sans former de figure visible, des images inventées pour que l'idée puisse apparaître et être comprise. », M. Fagioli, « Se avessi disegnato un donna », dans Id., *Bambino*, *donna e trasformazione dell'uomo*, op. cit., pp. 29-64 : p. 57.

[971] M. Fagioli, intervention dans le débat [*Dibattito*] du colloque « La psiche oltre Freud : l'analisi collettiva come processo per il passaggio dall'istinto di morte alla conoscenza », Palau, 20 août 1999, *Il sogno della farfalla*, Vol. 9, No. 1, 2000, pp. 5-40, p. 11.

> sommeil, on recrée le souvenir de la première année de la vie sans parole en le modifiant. Lorsque l'écrivain, le peintre et le sculpteur réalisent la capacité de tracer la ligne, qui n'était qu'une possibilité à la naissance. Le corps qui naît réalise l'esprit, qui est la possibilité de tracer la ligne. La possibilité, qui est un « n'est pas », devient, au fil du temps, la capacité d'écrire.[972]

Cela était dû au fait que Fagioli liait la capacité de concevoir la ligne à sa réalisation matérielle, plus précisément dans l'écriture et le dessin, même si son origine reste purement mentale, liée à la fantaisie de disparition. Comme il l'explique clairement dans son article de la chronique « Trasformazione » du 14 novembre 2015, cette faculté mentale ne devient une capacité qu'en traçant matériellement une ligne :

> Avec le temps, le corps et la main se développent pour que la possibilité devienne une capacité. Il est important de noter qu'il n'est pas nécessaire d'avoir de la force musculaire pour écrire, mais seulement de coordonner de petits mouvements. Il faut penser un développement de la *mente*. [...] Peut-être que la possibilité devient une capacité lorsque la main est capable d'effectuer les micromouvements qui forment les mots. Mais il est certainement nécessaire de recréer le premier moment de la vie qui sépare l'être humain du monde.[973]

Fagioli avait pour habitude de remettre ses articles au moins deux semaines avant leur publication ; cet article avait donc été rédigé au plus tard au tout début du mois de novembre 2015. Certainement avant le 6 novembre, date à laquelle, lors d'un événement public, il modifie sa conception à la suite d'une réflexion sur la dynamique de reconnaissance de son propre visage par l'enfant. Comme il le décrira dans sa rubrique environ deux semaines plus tard :

> Dans la nature, la ligne n'existe pas car elle est créée par... j'ai dit : la main de l'homme, et maintenant je dis : elle est créée par la *mente* de l'être humain. Fantaisie de disparition, possibilité de tracer la ligne qui devient une capacité de la main à l'âge de six ans. [...] Devant le miroir, l'enfant dessine son visage avec une ligne. Il a la capacité de « voir » la ligne. Ce n'est pas la capacité de faire avec la main, mais la possibilité du silence de la naissance qui devient la capacité de penser la ligne. De la création de la capacité d'imaginer au dessin, dans la *mente*, d'une image définie par des bornes tracées par une ligne invisible. De l'identité humaine identique pour tous à l'identité propre.[974]

Ces mots de Fagioli appartiennent à la dernière période de précision intense de sa théorie, période au cours de laquelle il a cherché à en définir le vocabulaire et à clarifier certains aspects particulièrement complexes, qui touchent à des questions que nous n'hésitons pas à qualifier de métaphysiques, au sens que nous avons exposé dans le paragraphe précédent. Dans cette dernière réflexion sur le concept de ligne, il maintient sa conviction initiale selon laquelle la condition de possibilité de la ligne se crée à l'instant de la naissance, mais il anticipe sa première réalisation, qui est désormais purement mentale, même si elle est liée à une perception physique. Autrement dit, avant le 6 novembre 2015, Fagioli liait la capacité de l'esprit à réaliser la ligne au fait de la tracer matériellement avec la main sur une feuille ; désormais, elle est anticipée à

[972] M. Fagioli, « Esistenza del corpo umano », 17 gennaio 2015, dans Id., *Left 2015*, op. cit., pp. 8-13 : p. 11.
[973] M. Fagioli, « Ricreazione della mente prerazionale », 14 novembre 2015, dans Id., *Left 2015*, op. cit., pp. 260-265 : p. 264.
[974] M. Fagioli, « L'ombra non è l'immagine allo specchio », 28 novembre, dans Id., *Left 2015*, op. cit., pp. 271-277 : p. 276.

la maturation de la vue : l'enfant la « dessine » mentalement autour de son visage, définissant ainsi sa propre identité personnelle. Ce changement important, qui consiste à définir la première réalisation de la ligne comme une opération purement mentale et non physique, réaffirme toutefois que, lors de la naissance, seule la possibilité de réaliser la ligne est créée, car pour se transformer en capacité, elle a besoin d'une perception sensorielle[975].

Avec ce changement, il semble donc certain qu'il faut un stimulus externe pour pouvoir créer mentalement l'image de la ligne. Cependant, il ne nous semble pas tout aussi manifeste la raison pour laquelle on devrait supposer également une vision parfaitement définie, la ligne n'étant pas nécessairement une figure fermée, ni la copie de la réalité extérieure, mais une création de l'esprit. En effet, elle est « toujours noire » selon Fagioli, car elle trouve son origine dans la fantaisie de disparition, où la pulsion s'exprime comme une fermeture des yeux, « une réalisation psychique de faire l'obscurité absolue [*buio*] [976]». Dans la dernière période de sa théorisation, il parvient à identifier la ligne à la fantaisie de disparition elle-même[977], car la ligne est capable de recréer ce premier moment de la vie où elle se réalisait en tant que « séparation du monde avec fantaisie [978]». Le psychiatre semble donc identifier la ligne à la capacité de la *mente* de réaliser des séparations créatives, ce qui se produit pour la première fois au moment de la naissance, lorsque la biologie du nouveau-né l'isole du monde et crée les conditions de sa propre réalité psychique.

Nous reviendrons sur cette dernière conclusion de Fagioli lorsque nous présenterons notre hypothèse sur la formation des idées, à partir de la comparaison entre les conceptions cartésienne et fagiolienne de la *mens*. Nous estimons en effet qu'il sera utile d'approfondir ces réflexions de Fagioli, car on peut les associer à la théorie cartésienne de la perception pour l'éclairer et la soutenir, Fagioli lui-même affirmant, comme nous l'avons vu, que « la ligne […] définit la perception de la forme et de la couleur [979]». Sans qu'on puisse soupçonner que Fagioli connaissait la figuration cartésienne, ce que nous avons illustré jusqu'à présent permet de relier sa conception de la ligne au modèle épistémologique cartésien exposé dans les *Règles*, grâce à

---

[975] Cela est également confirmé par la position de la ligne parmi les vingt-et-un mots, où le mot « ligne » si situe dans le dernier group, relatif à l'éveil de la conscience : « Réaction, pulsion, vitalité, création, existence, temps, capacité d'imaginer. Force, mouvement, son, mémoire, certitude qu'il existe un sein. Perception consciente, fantaisie, ligne, sens, visage ».

[976] « La pulsion "agressive" contre la lumière se forme comme une réalisation psychique de faire l'obscurité absolue [*buio*], concept qui comprend celui de rendre non existante, d'annuler la lumière même. Alors que dans la situation précédente l'obscurité absolue était une réalité externe, dans la nouvelle situation de "voir le jour", l'obscurité absolue est une fantaisie d'"agressivité" contre la réalité même. », M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 60. La langue française ne possède pas d'équivalent pour le mot italien *buio*, qui revêt une importance particulière dans *Instinct*. C'est la raison pour laquelle les traductrices d'*Instinct* ont remplacé ce terme italien par « obscurité absolue ».

[977] M. Fagioli, « la linea è sempre nera perché è fantasia di sparizione », M. Fagioli, « La parola venne. Non era stata chiamata », 11 febbraio 2017, dans Id., *Left 2016-2017*, op. cit., pp. 357-362 : p. 361.

[978] M. Fagioli, « L'ombra scura che dice distruzione e morte », 19 marzo 2016, dans Id., *Left 2016-2017*, op. cit., pp. 195-200 : p. 197.

[979] M. Fagioli, « L'ombra del silenzio della nascita umana », op. cit., p. 17.

un élément physiologique concret qui lui faisait défaut. Parallèlement, la conception fagiolienne de la ligne confirme la créativité de l'esprit inhérente à la figuration cartésienne.

En effet, si la ligne est bien une création de l'esprit humain, cette capacité confirme la figuration en tant que capacité innée de dématérialiser les sensations, en transformant les expériences synesthésiques des vécus matériels existentiels en représentations synthétiques immatérielles sous forme d'images abstraites. Cependant, nous mettons en évidence également que ces images mentales sont concevables soit comme *lignes*, soit comme *figures*[980]. Par conséquent, nous estimons que l'esprit peut exploiter les formes géométriques infinies de la ligne autant que de la figure pour représenter toute la diversité existante, tant dans la nature que dans les relations interhumaines. Nous reviendrons sur ces aspects dans le paragraphe 8.5.2.

De toute façon, la ligne qui est « créée » par l'esprit clarifie davantage la raison pour laquelle les idées ne sont jamais des copies de la réalité, comme Descartes l'affirmait. Même la représentation d'un souvenir banal est néanmoins créée, car la ligne permettant de le représenter mentalement n'existe pas dans la nature, et ne peut donc être « copiée ».

8.3. La vie de la pensée : vitalité et force cognitive

Comme nous l'avons montré dans le paragraphe 2.3.3 de la première partie, la Règle XII présente l'activité de la figuration comme un oscillement entre la détermination passive de la première figure des sensations reçues — transportée instantanément au sens commun, à l'instar de la cire ciselée — et la détermination active qui en découle, laquelle se produit toutefois « en un instant ». Dans cette dernière, le sens commun agit comme un cachet sur la cire, imprimant une figure pure et incorporelle dans la « fantaisie, ou imagination », où elle s'identifie à la mémoire[981]. Une tension se crée ainsi entre la passivité associée à l'expérience de la sensation et l'activité associée à l'imagination, dont David Rabouin remarque l'intermédiation par la « force cognitive [982]». Il remarque également qu'il est difficile de suivre l'explication de la fonction d'intermédiation de la figuration proposée par la force cognitive. En effet, en utilisant l'exemple de la cire et du cachet pour illustrer les deux modes d'action de la force cognitive, Descartes lui-même précise qu'« il ne faut prendre cette fois-ci cette image que par analogie,

[980] Dans *La Géométrie*, Descartes s'exprime en termes de « la figure de cette ligne », AT VI 530 ; nous avons saisi cette suggestion par J.R. Armogathe, « Sémantèse d'idée/idea », op. cit.
[981] *Regulæ*, XII, AT X 413, Al. I, p. 139.
[982] D. Rabouin, *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009, p. 304.

car il ne se trouve dans les choses corporelles rien qui soit tout à fait semblable à cette force [983]».

La raison en est que cette force, bien qu'elle soit « tantôt passive » dans la sensation et « active » dans l'imagination, est néanmoins « purement spirituelle »[984]. Il n'est donc pas facile de comprendre, selon la séparation cartésienne entre l'esprit et le corps, comment elle peut jouer sur les deux plans et servir d'intermédiaire. Cependant, c'est précisément ce que Descartes affirme sans l'expliquer. Rabouin commente justement que ce « mystère » cartésien de la force cognitive concerne l'union de l'âme et du corps[985] : la troisième notion primitive. Descartes identifie cette notion dans les lettres qu'il a écrites au printemps 1643 en réponse à Élisabeth, qui le pressait de lui expliquer comment l'âme pouvait être reliée au corps, après qu'il les avait si séparées.

Dans sa réponse du 21 mai, les trois notions dites « primitives », c'est-à-dire la *res cogitans*, la *res extensa* et l'union entre les deux, sont définies « comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances »[986]. L'union, dans laquelle la force cognitive exposée dans les *Règles* est impliquée, constitue donc une troisième voie cognitive.

Ce qui est particulièrement remarquable, c'est que cette « force » totalement immatérielle est celle « par laquelle à proprement parler nous connaissons les choses »[987]. En effet, cette notion peut être rapprochée du *cogito* lui-même, dans sa conception élargie :

> Elle est cette seule et même force dont on dit, si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, quelle voit, qu'elle touche, etc. ; si elle s'applique à l'imagination seule, en tant que celle-ci est couverte de diverses figures, qu'elle se souvient ; si elle s'applique à elle pour en créer des nouvelles, qu'elle imagine ou qu'elle se représente ; si enfin elle agite seule, qu'elle comprend : comment s'effectue cette dernière action, j'ai l'expliquerai plus long le moment venu[988]. Et cette même force reçoit le nom, conformément à ses diverses fonctions, tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire, tantôt de sens.[989]

C'est donc à la pensée, que Descartes considère comme une force, c'est-à-dire comme une énergie, qu'il attribue la capacité de relier l'âme au corps. Il considère cette union comme un fait acquis, mais avoue ne pas savoir l'expliquer. Dans sa lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, il écrit à propos de l'union en tant que notion primitive :

---

[983] *Regulæ*, XII, AT X 415, Al. I, p. 141.
[984] *Ibid.*
[985] D. Rabouin, *MATHESIS UNIVERSALIS*, op. cit., p. 307.
[986] Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III 665, BL, p. 1748,
[987] *Regulæ*, XII, AT X 415, Al. I, p. 140.
[988] En réalité, Descartes ne l'a jamais expliqué, ou bien l'explication a été perdue, comme on peut le lire dans la note de l'édition italienne Bompiani des Œuvres posthumes : « La référence n'est pas claire et il est possible qu'elle renvoie ici à une partie du traité non rédigée ou perdue. J.-L. Marion (Règles, p. 234 note 16), renvoie, à titre purement hypothétique : à la théorie des natures simples (BO p Il 757 ; AT X419, il. 8-17) ; aux thèmes de la métaphysique esquissés (BO p Il 759-761 ; AT X 421, 1. 3-4221. 6) ; à la réflexion méthodologique qui clôt la Règle XII, B Op Il 769-771 (AT X 428, 1. 21-430, 1. 5). », BP, p. 752, note 74.
[989] *Regulæ*, XII, AT X 415-416, Al. I, p. 141.

> Ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie.[990]

Et à Burman qui lui demande : « Comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisque ce sont des natures tout à fait différentes ?», Descartes répond :

> Cela est très difficile à expliquer ; mais l'expérience suffit : elle est si claire ici qu'on ne saurait aucunement la nier ; on le voit bien dans les passions, etc.[991]

Nous estimons alors que le *cogito*, compris comme force cognitive, peut trouver un soutien dans le concept de vitalité de Fagioli, qui est essentiel pour comprendre la fusion que le moi réalise à la naissance entre la réalité matérielle et immatérielle humaine.

Au paragraphe 7.3, nous avons observé qu'il existe une condition de possibilité qui précède l'événement de la naissance et que la théorie de la naissance pose pour le surgissement de la réalité immatérielle. C'est la sensibilité neurologique qui se réalise dans la relation objectale du fœtus avec le liquide amniotique, également appelé « soi libidinal », et qui acquiert la « capacité de réagir » à la vingt-quatrième semaine de grossesse. Or, selon Fagioli, au moment de la naissance,

> la pulsion d'annulation se tourne vers elle-même et, sans altérer la réalité matérielle dans laquelle le cœur continue de battre, elle annule sa propre vie mais pas l'existence du corps. Pendant quelques secondes, il semble ne pas être vivant. Cependant, le corps du nouveau-né possède une capacité de réaction biologique qui, en devenant vitalité, crée la capacité d'imaginer, laquelle constitue la mémoire-fantaisie de la sensation éprouvée par la peau dans le liquide amniotique.[992]

L'émergence de la capacité d'imaginer simultanément à la création de la trace mnésique est due à la capacité biologique antérieure de réagir qui, lorsqu'elle rencontre la pulsion, se transforme en vitalité psychique, donnant naissance au moi de la naissance. La vitalité est donc une force, une énergie biologique qui se transforme en énergie psychique lorsqu'elle rencontre la pulsion :

> La fantaisie de disparition, dans sa signification d'annulation de soi et de l'objet, de par la précédente réalisation du soi libidinal intra-utérin et de par la charge libidinale connexe qui fonctionne comme énergie, se transforme, à la naissance, en une réalisation intérieure d'une image : la trace mnésique du milieu intra-utérin.[993]

Cependant, nous avons vu que la « trace mnésique », appelée ainsi dans *Instinct*, ou « première pensée », se révélera par la suite être également une « capacité d'imaginer », c'est-à-dire en tant que pensée elle-même. Ainsi, l'énergie de la charge libidinale qui a permis la constitution du moi à la naissance se transforme et devient l'énergie même de la pensée.

---

[990] Descartes à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III 694, BL, p. 1782.
[991] *Entretien avec Burman*, AT V 163, Manuscrit de Göttingen, op. cit., p. 71.
[992] M. Fagioli, « Sorgenti del tempo del fiume della vita » 5 marzo 2016, dans, Id., *Left 2016-2017*, op. cit., pp. 63-68 : p. 67.
[993] M. Fagioli, *Instinct,* op. cit., p. 68.

En identifiant le *cogito* à la capacité d'imaginer, nous pouvons donc voir dans la vitalité immatérielle de Fagioli la force cognitive purement « spirituelle », c'est-à-dire également immatérielle, que Descartes reconnaît à l'œuvre dans la figuration. Son origine matérielle peut alors justifier l'activité d'intermédiation entre la *res extensa* et la *res cogitans*, confirmant ainsi l'intuition cartésienne. Nous appelons donc *vitalité*, au sens fagiolien du terme, ou *force cognitive* selon le vocabulaire cartésien, l'énergie spécifique qui maintient le mouvement de l'esprit en acte.

8.4. Les *Méditations* à la lumière de la fantaisie de disparition

Nous proposons maintenant d'analyser à nouveau les trois premières Méditations cartésiennes pour identifier les aspects qu'elles ont en commun avec la dynamique de la fantaisie de disparition théorisée par Fagioli, ainsi que pour mettre en évidence les aspects dans lesquels nous estimons que leurs pensées peuvent se soutenir mutuellement.

L'exposé de ces aspects est complexe, car les points de comparaison sont nombreux et interconnectés. Certains d'entre eux nécessitent des précisions sur des sujets différents, ce qui rend l'exposition difficile. Nous avons estimé qu'une présentation schématique sommaire et non exhaustive pourrait être utile pour commencer à démêler ce discours complexe. Ce qui suit est donc un schéma dans lequel toutes les notions en jeu ont déjà été abordées dans la première partie et dans les paragraphes de la troisième précédant le présent.

Le schéma comporte quatre colonnes :

- La première colonne intitulée « No. » correspond simplement à la numérotation des différents passages, ce qui est utile pour y faire référence dans les paragraphes suivants.
- La deuxième colonne intitulée « Thèse » contient un résumé de la thèse que l'on souhaite soutenir dans ce passage.
- La troisième colonne intitulée « D » indique « Descartes ».
- La quatrième colonne intitulée « F » indique « Fagioli ».

Le contenu de ces deux dernières colonnes indique la position de deux auteurs par rapport à la thèse énoncée dans chaque point. Elles peuvent donc prendre l'une des valeurs suivantes :

- *Aucune valeur* = l'auteur n'a pas affirmé cette thèse, c'est nous qui l'affirmons.
- **A** = la thèse a été affirmée explicitement ou implicitement par l'auteur lui-même.
- **N** = la thèse n'a pas été explicitement affirmée par l'auteur, il s'agit de notre interprétation de sa pensée.

De cette manière, nous pouvons avoir un premier aperçu de la comparaison qui facilite l'orientation. Certaines thèses devraient déjà être claires, car elles ont été développées dans les paragraphes précédents. D'autres ne sont qu'un résumé de ce qui sera clarifié dans les paragraphes suivants.

No.	Thèse	D	F
1	La création de l'esprit est instantanée.	A[994]	A
2	L'esprit est une substance immatérielle caractérisée par la pensée comme attribut principal. Il comprend l'intellect, l'imagination, la sensibilité externe et interne, la volonté et les affects.	A	N
3	La pensée est la vie de l'esprit. Elle est donc nécessairement en acte, sans interruption, par le biais de sa propre énergie immatérielle, appelée vitalité (Fagioli) ou force cognitive (Descartes).	A	A
4	La vie de l'esprit est l'existence du moi. S'il n'y a pas de pensée, il n'y a pas d'existence, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de vie[995].	A	A
5	Cela se produit parce que la création de l'esprit comprend la réalisation psychique de sa propre réalité matérielle.		A
6	La capacité d'imaginer fagiolienne correspond au *cogito* cartésien.	N	N
7	L'activité du *cogito*-capacité d'imaginer crée des contenus mentaux à partir des expériences vécues, sur la base de capacités innées.	A	A
8	Le processus par lequel l'imagination transforme l'expérience en contenus idéaux est la figuration, c'est-à-dire la dématérialisation des expériences synesthésiques par la création de représentations synthétiques sous forme d'images abstraites.	A	N
9	La figuration repose sur la capacité à créer une ligne comme image mentale, car dans la nature, la ligne n'existe pas. Il s'agit d'une capacité qui relève à la fois de la pensée et de la sensibilité.		A
10	La pensée traite les expériences vécues en fonction de l'état physiologique immanent, c'est-à-dire différemment selon que cette condition existentielle soit : ✓ le temps du silence de la vie, sans sensibilité périphérique ; ✓ les premiers mois de la vie, avec une vue qui n'est pas encore mature ; ✓ après l'émergence de la capacité de conscience verbale ; - à l'état de veille, - à l'état de sommeil.		N

[994] Au cours du texte, nous n'avions pas encore soulignée assez cette affirmation juvénile de Descartes : « l'activité instantanée [signifie] la création », « Olympiques », 19, *Cogitationes privatae*, AT X 217, *Œuvres philosophiques. Tome I*, op. cit., p. 273.
[995] Comme dans le cas de la mort cérébrale, où la survie est artificielle.

11	*Dans le temps du silence de la vie*, la substance vient d'être créée avec sa capacité d'imaginer, mais la figuration n'est pas possible, puisque la sensibilité externe n'est pas encore fonctionnelle. Il s'agit alors de l'expérience interne de la substance elle-même, c'est-à-dire de la réalité immatérielle nouvellement créée.		N
12	*Au cours des premiers mois de la vie*, la figuration peut s'exprimer par la représentation de contenus mentaux sensibles. Cependant, la pensée ne se divise pas encore en conscient et inconscient, car la vue n'est pas encore mature et la figuration ne parvient donc pas à créer des figures complètes des contenus mentaux.	N	N
13	*Après l'émergence de la capacité de conscience verbale,* liée à la maturation de la vue et à l'acquisition progressive de l'autonomie de mouvement[996], la sensibilité corporelle n'est toutefois pas la même selon que l'on est éveillé ou endormi.	A	A
14	*À l'état de veille*, la figuration peut faire appel à toute la sensibilité corporelle, en créant ainsi d'idées-images définies. L'imagination crée une première figuration synesthésique en combinant les informations fournies par la sensibilité externe et interne, en tant que réactions aux stimuli matériels et affectifs. La volonté, en collaboration avec l'intellect, transforme cette première figuration en une idée-image définie, c'est-à-dire un jugement de l'expérience vécue. Il s'agit de la représentation immatérielle d'une expérience matérielle dont le contenu, en tant que signification, est la réalité objective.	A	
15	*À l'état de sommeil,* la sensibilité corporelle est partiellement ou totalement absente[997]. Du point de vue d'une théorie noétique, l'état mental du sommeil est similaire : ✓ d'une part, à celui qui caractérise le temps du silence de la vie ; il lui est semblable, mais non identique, car la sensibilité corporelle n'est pas complètement annulée et l'esprit puise désormais dans la mémoire, c'est-à-dire dans les idées-images issues de tout ce qui a été vécu pendant l'éveil ; ✓ d'autre part, à celui qui caractérise les premiers mois de la vie, lorsque la vue encore immature imposait un certain arbitraire à la figuration ; mais là encore, il s'agit d'un cas similaire sans être identique, car les images du rêve demeurent néanmoins définies, contrairement à celles de la première période de la vie[998].		N

[996] « Dans le cas de la réalité psychique, ce qui précède la conscience et le langage est totalement latent et imperceptible aux sens physiques et, tout porte à croire que c'est au moment où apparaissent la conscience et le langage que l'esprit humain doit se confronter à une proposition de transformation. », F. Fagioli, *Coscienza e attività onirica. Un'ipotesi teorica sulla formazione e realtà del sogno*, Roma, L'Asino d'oro, 2025, p. 152, trad. de l'italien par nous.

[997] « Le sommeil est une période de suspension temporaire et périodique de la conscience, dont la durée varie en fonction de l'âge, pendant laquelle l'intégration perceptive avec l'environnement est partiellement ou totalement suspendue. Il se caractérise par des modifications fonctionnelles et métaboliques, notamment une variation du tonus musculaire, de la fréquence cardiaque, de la ventilation pulmonaire et une réduction du métabolisme corporel. », A. Piazzi, V. Clementi, C. Brugnoli, « Sonno, sogni e neuroscienze », *Il sogno della farfalla*, Vol. 30, 2021, pp. 9-45 : p. 11, trad. de l'italien par nous.

[998] Dans son ouvrage *Coscienza e attività onirica*, Francesca Fagioli, critiquant le concept freudien de refoulement, propose une lecture du phénomène du passage de l'éveil au sommeil et de l'apparition d'images oniriques en termes de transformation psychique, voir F. Fagioli, *Coscienza e attività onirica,* op. cit., pp. 166-170.

Les thèses esquissées dans les points précédents donnent lieu aux réflexions et hypothèses de recherche que nous exposons dans les paragraphes suivants.

8.4.1. Première méditation : la fonction productrice de la négation chez Descartes et Fagioli

> Une fantaisie pour parler d'une invention. La chose n'existe pas, et pourtant elle existe. Disparition... Fantaisie de disparition. Fantaisie, car c'est une chose inventée. J'ai toutefois réuni deux mots qui s'opposent totalement, car la fantaisie n'est évidemment pas la disparition, et la disparition ne saurait être une fantaisie, car elle fait le néant, le « non ».[999]

Le cours de 1923/1924, *Introduction à la recherche phénoménologique*, qui précède donc *Être et temps*, montre qu'Heidegger avait bien perçu l'envergure de la négation cartésienne. Il affirme que :

> Descartes manifeste en fait ici une admirable radicalité du philosopher. Ce qu'il faut cependant lui contester, c'est que l'origine de la règle soit elle-même philosophiquement radicale.[1000]

Heidegger explique les raisons de cet échec présumé dans les pages suivantes, en développant un argument qui passe par ce qu'il appelle la « situation terminale », dans laquelle Descartes se serait placé « *devant le rien*, mais aussi *dans le rien des possibilités* d'atteindre encore quoi que ce soit »[1001]. Nous avons déjà vu dans la deuxième partie que Heidegger dénie la substance cartésienne. Par conséquent, bien qu'il apprécie le doute hyperbolique, il ne peut qu'estimer que Descartes n'est pas parvenu à trouver un véritable fondement ontologique. Selon l'auteur d'*Être et temps*, Descartes n'a pas atteint « l'*esse* du *dubitare* », mais plutôt un « *état de choses* (*Sachverhalt*) », c'est-à-dire le « *me dubitare* »[1002]. Dans le *cogito ergo sum*, ce n'est donc pas une « *res* » qui est trouvée, « mais une *proposition*, une *validité* »[1003].

D'une part, Heidegger déforme la conscience cartésienne au sens empiriste, c'est-à-dire comme conscience de soi, et d'autre part, il déforme l'*ego* au sens kantien, c'est-à-dire comme proposition. Ce qui aboutit à une interprétation négative de la *res cogitans*. Heidegger raisonne comme si Descartes s'était fixé le même objectif que lui, mais n'y était pas parvenu[1004]. En effet, dans la deuxième partie, nous avons déjà observé comment il a diffusé une interprétation

[999] M. Fagioli, « 24 marzo », dans Id., *Conoscenza dell'istinto di morte. Lezioni 2012*, op. cit., pp. 72- 73.
[1000] M. Heidegger, op. cit., p. 252.
[1001] GA 17, 240, *Ibid.,* p. 258
[1002] GA 17, 245, *Ibid.,* p. 264.
[1003] GA 17, 245, *Ibid.*
[1004] Interprétation qui, comme nous l'avons vu dans la première partie, a été largement partagée par Carraud, voir § 2.4.3.

erronée de la conscience cartésienne, tout en en saisissant une conception plus proche de sa réalité. Et comment il s'en est approprié une version vidée de sa positivité, pour la remplacer par le « fondement nul » du *Dasein*[1005]. Cette négativation atteint son apogée dans la conclusion d'*Être et temps*, où son auteur reprend son interprétation erronée de la conscience cartésienne comme « *cogito me cogitare* » et la qualifie de « négativité absolue », sur la base d'une interprétation hégélienne présumée en ce sens[1006].

Or, bien que l'interprétation heideggérienne contredise manifestement la lettre cartésienne, il est vrai que Descartes est parvenu à la fondation du *je suis, j'existe* à partir de cette négation radicale de tout ce qui existe qui se déroule dans la Première Méditation, sur laquelle Heidegger se base, et avec lui les interprétations négatives successives dans le domaine phénoménologique et post-heideggérien[1007]. Cependant, la même situation paradoxale se produit dans la théorie de Fagioli, où l'annulation du monde à la naissance conduit à la création de la *mens*. Dans ce paragraphe, nous nous proposons de montrer les conditions dans lesquelles la négation devient productive pour la pensée humaine, telle que Descartes et Fagioli l'ont identifiée. Nous observons plus particulièrement comment cela se produit dans la fantaisie de disparition, afin de soutenir la thèse cartésienne de la Première Méditation.

Comme nous l'avons déjà souligné, Fagioli estime que Freud n'a pas compris la réalité de la dimension négative chez l'être humain, ni dans son expression maximale en tant que pulsion d'annulation, ni dans celle de négation destructrice[1008]. Fagioli remarque également que Freud ne distingue pas entre la négation et le refus, ce dernier étant, pour Fagioli, l'activité humaine

[1005] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 62, p. 305 ; « La résolution a été caractérisée comme un se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre. Celui-ci appartient à l'être nu Dasein et signifie : être-fondement nul d'une nullité [*nichtiger Grund-sein einer Nichtigkeit*] », trad. fr., p. 238.

[1006] *Ibid*., § 82, p. 433 ; « L'essence de l'esprit est le concept. Par ce terme, *Hegel* n'entend pas l'universel intuitionné d'un genre comme forme d'un pensé, mais la forme de la pensée se pensant elle-même : c'est le se-concevoir – en *tant que saisie* du non-Moi. Dans la mesure où le saisir du non-Moi représente un différencier, il y a dans le concept pur comme saisie de ce différencier un différencier de la différence. C'est pourquoi *Hegel* peut déterminer l'essence de l'esprit de manière formelle-apophantique comme négation de la négation. Cette « négativité absolue » offre l'interprétation logiquement formalisée du *cogito cogitare rem* où *Descartes* voit l'essence de la *conscientia »*, trad. fr., p. 322-323. La dernière partie de cette citation est remarquée par Marion : « L'avant-dernier paragraphe de *Sein und Zeit* introduit vers une formulation étrange de ce que l'on nomme habituellement le *cogito* : « Cette "négativité absolue" |.vc. de Hegel] offre l'interprétation logiquement formalisée du *cogito me cogitare rem* de Descartes, où il voit l'essence de la conscience », J.-L. Marion, « L'ego et le Dasein Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit" », *Revue de Métaphysique et de Morale* « Philosophie et réception I. Descartes en phénoménologie », 92e Année, No. 1, janvier-mars 1987, pp. 25-53., p. 51.

[1007] La connotation négative de la *res cogitans*, comme nous l'avons observé dans la deuxième partie, a ensuite été reprise dans le domaine phénoménologique et post-heideggérien, suivant une tendance inaugurée explicitement par Alquié en 1950, mais qui était déjà perceptible chez Sartre.

[1008] « 1925 *Die Verneinung*. La négation. Mais ces pensées étaient fausses : le patient qui dit 'ce n'est pas ma mère' ne fait pas preuve de négation, mais de mensonge, car il s'agit d'une pensée consciente. La négation est une idée hors de la conscience et constitue une déformation de l'image onirique qui tend vers le mensonge, vers le laid et la destruction. », M. Fagioli, *Settimo anno. Lezioni 2008,* 5 aprile, Roma, L'asino d'oro, 2013, p. 172.

fondamentale de transformation de soi-même et du monde, contrairement à la négation[1009]. Sans pouvoir entrer dans le détail de ces distinctions fagioliennes, qui impliqueraient des réflexions de philosophie pratique et morale dépassant le cadre de notre travail présent, nous nous concentrerons sur le rôle de la pulsion dans son interaction avec la vitalité au moment de la naissance.

Fagioli considère l'activité pulsionnelle qui surgit à la naissance comme une pure invention de la non-existence du monde, qui implique une paradoxale créativité de la négation :

> La fantaisie de disparition à la naissance doit donc être considérée comme la création d'une réalité fantastique extérieure à soi. Nous introduisons ainsi le concept de *créativité dans l'instinct de mor*t. Cela peut sembler paradoxal, mais il n'en est rien, car la pulsion de rendre une réalité non existante n'est pas, d'un point de vue conceptuel, nécessairement « destructive ».[1010]

Dans la dynamique de la fantaisie de disparition, la pulsion est une tendance au retour à l'état antérieur qui, comme nous l'avons vu, « annule sa propre vie, mais pas l'existence du corps ». La capacité de réagir biologique, qui s'était développée au cours des derniers mois de grossesse, freine cette tendance négative en lui opposant son origine matérielle. Cependant, comme nous l'avons vu, cette capacité se transforme elle-même en réalité psychique lors de la fusion avec la pulsion, créant ainsi la réalité immatérielle humaine dans sa réalisation spécifique de mémoire-fantaisie :

> La pulsion d'annulation, qui, à la naissance, est une fantaisie de disparition pour transformer la capacité biologique à réagir en vitalité, rend le monde non humain « inexistant » et, simultanément, rend « existante » la mémoire de la sensation éprouvée par le fœtus dans l'utérus au contact du liquide amniotique, qui n'était pas une perception.[1011]

La réalité positive qui émerge est le moi de la naissance, une réalité immatérielle (*res dérivant de la matière*) caractérisée par sa propre manière d'être (*cogitans dérivant de la pulsion*). C'est là, à notre avis, l'origine de la double direction de la force cognitive cartésienne, à la fois réceptive-sensible et active-figurante.

En d'autres termes, « l'instinct de mort à la naissance ne réussit pas à détruire [le] soi libidinal, mais au contraire, le soi libidinal réussit à le transformer en fantaisie de disparition [1012]». De cette manière, l'enfant retrouve psychiquement « le soi vital [1013]» qui était en rapport avec le liquide amniotique, réalisant ainsi la fonction productive de la négation. Elle continuera à se manifester dans la logique créative que Fagioli a identifiée et qui sous-tend toute transformation

---

[1009] Voir M. Fagioli, *Instinct,* op. cit., § « Le *No* et l'éloignement d'avec l'objet sans disparition », pp. 105-112. Fagioli distingue la négation du refus en utilisant les deux adverbes « non » et « no », qui sont également distincts en italien. Comme cette distinction n'existe pas en français, les traductrices d'*Instinct* ont choisi de ne pas traduire les occurrences du terme « no » dans le texte, le laissant en italien.

[1010] M. Fagioli, *Instinct,* op. cit., p. 64.

[1011] M. Fagioli, « Insieme uguaglianza e libertà », 5 dicembre 2015, dans Id., *Left 2015*, pp. 279-284 : p. 280.

[1012] M. Fagioli, *Instinct,* p. 74.

[1013] *Ibid.*, p. 239.

d'une expérience matérielle en contenu mental, c'est-à-dire en connaissance résultant de l'expérience d'une relation lors de la séparation de cette expérience :

> La connaissance, c'est-à-dire le savoir, est de toute évidence rapport. La connaissance, c'est-à-dire le rapport, est création. Faire de ce qui est ce qui n'est pas, de ce qui n'est pas ce qui est.[1014]

En effet, chaque figuration crée une réalité psychique positive à la place d'une expérience matérielle qui n'existe plus, et semble ainsi être faite « à l'image et à la ressemblance » de la fantaisie de disparition originaire. Ce qui n'est toutefois pas *sui causa*, mais plutôt le résultat de la rencontre entre la matière biologique et l'énergie lumineuse. Cependant, une fois créée, elle est à l'origine des idées-images qui l'affectent et la transforment, comme nous le verrons dans la suite de notre travail. Cette condition nous semble pouvoir expliquer l'affirmation de Descartes dans sa correspondance avec Arnauld, que nous avons analysée au paragraphe 2.4.2 de la première partie, lorsqu'il nie que la *res cogitans* soit cause d'elle-même, face à l'hypothèse provocatrice d'Arnauld. Il affirme néanmoins que la substance est cause efficiente de ses propres pensées, à la manière de la flamme et de son mouvement continu.

La théorie de la naissance permet donc de soutenir le caractère positif du doute cartésien, en démontrant que l'interprétation du « je pense » comme une forme de « négativité absolue » inverse radicalement le sens véritable de la *res cogitans*. Cette interprétation illustre de manière emblématique la « destruction » de Descartes par Heidegger. Une destruction qui concerne spécifiquement la découverte cartésienne de la nature représentative de la pensée, laquelle ne peut exister de manière autonome sans un fondement positif.

Avant de poursuivre, nous tenons à remarquer un aspect qui, bien qu'il s'écarte en partie du sujet de ce paragraphe, nous semble suffisamment significatif pour ne pas être omis. Pour parvenir à ce résultat positif, Descartes a choisi le lieu privilégié du rêve, c'est-à-dire du non-conscient. En effet, comme nous l'avons déjà noté dans la première partie, c'est précisément dans cette condition qu'il s'est placé pour entamer sa descente aux enfers de la négation absolue de toute certitude, sauf celle de sa propre identité humaine d'être pensant : sa capacité de penser ne s'est jamais obnubilée pendant les *Méditations*. La certitude existentielle d'une âme qui pense toujours n'a jamais fait craindre à Descartes de tomber dans la dissociation ou dans le néant de l'esprit, en abandonnant la pensée consciente et les sens éveillés. Et cela, même si son critère de vérité était l'idée « claire et distincte ».

Mais, soulignons-le, il ne s'est pas contenté de ne pas diaboliser la pensée – que nous appelons « inconsciente » – des rêves. Descartes a délibérément choisi de s'y placer pour tenter de comprendre le fonctionnement de l'esprit humain. Comme s'il avait compris qu'il devait précisément adopter cette perspective pour le comprendre. Et il a commencé par nier

[1014] *Ibid.*, « Préface à la deuxième édition », p. 312.

radicalement l'existence de toute réalité, matérielle ou immatérielle, en dehors de celle de sa propre identité pensante. Il a remis en question même l'existence de son corps. Comme s'il ne craignait pas la négation, car il en avait intuitivement compris la fonction productive dans la constitution de son identité personnelle.

8.4.2. Méditation seconde : moi de la naissance et capacité d'imaginer comme *res cogitans* et *cogito*

> À la naissance, la fantaisie de disparition réalisée contre le monde inanimé s'accompagne de la création d'un soi libidinal et psychique. L'intuition-espoir qu'il existe un sein.[1015]

> 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.[1016]

Dans *Instinct*, tant dans le paragraphe intitulé « La trace mnésique du stade précédent [1017]» que dans les pages qui s'y rattachent et qui expliquent l'origine de l'intuition[1018], Fagioli ne précise pas quelle relation existe entre le moi pensant et sa première image. La réalité immatérielle est d'une part appelée « inconscient mer calme [*inconscio mare calmo*] » et définie comme la « mémoire ou trace mnésique » du liquide amniotique :

> À la naissance, l'instinct de mort en tant que fantaisie de non-existence du nouveau soi né et en rapport avec la lumière, conduit à la *fantaisie d'existence* de l'objet intra-utérin comme image de celui-ci. *Comme mémoire ou trace mnésique*. Mémoire-fantaisie de la sensation eue [*Inconscio mare calmo*].[1019]

D'autre part, à la fin de l'exposé de ce paragraphe capital, il écrit :

> Le fœtus immergé dans le liquide amniotique a un rapport-contact avec l'objet externe-liquide amniotique en réalisant une sensibilité sans avidité et sans regarder l'objet. À partir de cette réception-perception des qualités (chaleur, homéostasie) de l'objet, il réalise la présence de l'objet. Il développe ainsi la possibilité de percevoir l'existence de l'objet à travers sa sensibilité biologique. Puis, à la naissance, la fantaisie de disparition réalisée contre le monde inanimé

[1015] *Ibid.*, p. 71.
[1016] Méditation seconde, AT IX.1 19, Al. II, p. 415.
[1017] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., pp. 64-72.
[1018] *Ibid.*, pp. 232-238.
[1019] *Ibid.*, pp. 68-69. Dans la quatorzième édition d'*Istinto di morte e conoscenza*, publiée en mai 2017 et qui est la dernière édition originale disponible, l'expression est celle, justement, d'origine « inconscio mare calmo », comme dans les autres occurrences du texte. Dans l'édition française, les traductrices ont remplacé le terme par l'expression « mémoire-fantaisie de la sensation eue », justifiant leur choix de la manière suivante : « L'Auteur emploie dans l'œuvre originale le terme *inconscio mare calmo* (inconscient mer calme). Le long de sa recherche des dernières années, Fagioli précise le sens de ce terme avec l'expression *memoria-fantasia della sensazione avuta* (mémoire-fantaisie de la sensation eue) lorsqu'il fait référence à la dynamique de la naissance. Quand il se réfère à la dynamique de rapport interhumain après la naissance, cette expression devient *memoria-fantasia dell'esperienza vissuta* (mémoire-fantaisie de l'expérience vécue). », *Ibid.*, note * à p.35.

> s'accompagne de la création d'un soi libidinal et psychique (visuel). L'intuition-espoir qu'il existe un sein. [1020]

Dans cette deuxième exposition de la dynamique de création de la réalité immatérielle à la naissance, la « mémoire ou trace mnésique » d'un « objet » est désormais appelée « création d'un soi libidinal et psychique ». Ce « soi libidinal » ne peut être considéré que comme une instance subjective agissant sur la base de l'*intuition* qu'il existe, dans la nouvelle réalité de son existence, un objet relationnel apportant autant de « chaleur et d'homéostasie » que celui qui existait *in utero.* Cependant, cette instance active et l'image en tant que mémoire restent en quelque sorte séparés dans le texte.

Le 4 juillet 2008, dans le même article de sa chronique où Fagioli expose pour la première fois « le temps du silence de la vie », la citation suivante nous fait comprendre que, lorsqu'il était passé de l'inconscient mer calme à la capacité d'imaginer en 2006, il n'avait pas seulement transformé une image en pensée verbale, mais il avait également explicité la *dynamis* de cette image. Autrement dit, si le moi libidinal du fœtus était *actif* dans le ressentir à travers la peau[1021], le moi humain, qui dérive de ce moi libidinal, est actif dans la pensée. L'« inconscient mer calme » pouvait en effet apparaître comme une mémoire statique, tandis que parler de « capacité d'imaginer » signifie entendre une réalité immatérielle agissante, dotée de la capacité de penser :

> Je pensais qu'il s'agissait de la création d'une image due à la pulsion, qui transforme ce qui n'est plus en ce qui est ; la pulsion crée ainsi la mémoire de la sensibilité neurologique, permettant au corps d'obtenir une pensée qui est une image indéfinie, car elle n'est pas délimitée par une ligne. J'ai ensuite transformé ma pensée en image, « inconscient mer calme », en la formulant verbalement : « capacité d'imaginer ».[1022]

Cette idée se confirme dans le passage suivant, où Fagioli évoque le temps du silence de la vie, et où la mémoire (l'image) et l'activité (la pensée) sont tellement liées qu'on pourrait les considérer comme une seule et même chose :

> J'ai déjà dit que les études des biologistes confirment l'idée que la vie humaine n'est pas liée à la respiration, mais au fonctionnement du cerveau qui réagit à la lumière en réalisant simultanément la pulsion et la mémoire de la sensibilité physique, qui est image. Mais ces 30 ou 40 secondes[1023],

---

[1020] *Ibid.*, p. 71.

[1021] « La capacité de réaliser l'existence de l'objet [le liquide amniotique], de vivre un premier soi vital, doit forcément être liée à une autre possibilité qui n'est pas voir physiquement (ou écouter avec les oreilles). Nous devons donc penser à une sensibilité sans les yeux, à une capacité de réaliser une présence sans utiliser physiquement les yeux, seulement à travers la peau, le toucher. Mais nous, nous considérons et acceptons que la stimulation externe n'est pas suffisante pour que le fœtus perçoive, pour qu'il accepte quelque chose en soi de réalisation intérieure. S'il n'y a pas d'activité du fœtus il ne peut pas y avoir de sensibilité » (*ibid.*, p. 234), « Je souligne ce concept : s'il n'y a pas d'activité du fœtus, il ne peut pas y avoir de sensibilité. Ceci fait écrouler le discours du narcissisme néonatal et le discours sur l'identification comme formation du Moi : c'est-à-dire le discours freudien. », *ibid.*, note 3.

[1022] M. Fagioli, « Il socialismo e l'amore », op. cit., pp. 160-161. Nous remarquons qu'en 2008, Fagioli ne parle plus de la mémoire du « liquide amniotique », mais de celle de la « sensibilité neurologique » en relation avec le liquide amniotique.

[1023] Lors de cette première mention en juillet 2008, Fagioli désigne « 30 ou 40 secondes » ce qu'il appellera toujours ensuite « vingt secondes » ou « temps du silence de la vie ».

> avant le gémissement, pendant lesquelles le nourrisson ne respire pas, nous révèlent que la possibilité de mesurer le temps apparaît à partir du silence, lorsque la pensée est invisible, mais existe et est active, comme dans le sommeil.[1024]

En 2008, il apparaît ainsi plus clairement que, dans la fantaisie de disparition, la sensibilité physique du moi libidinal immergé dans le liquide amniotique se transforme en la réalité immatérielle du moi (que Fagioli appelle « image »), qui est à la fois pensée (capacité d'imaginer). Cela se produit parce que la pulsion qui émerge, en fusionnant simultanément avec cette sensibilité, crée une réalité intérieure qui n'est pas exactement une mémoire, car elle n'est pas un produit de la pensée comme les suivants. En effet, cette réalité intérieure est concomitante à la formation de la pensée elle-même, et non postérieure, car le fœtus n'a pas de réalité psychique, mais seulement une sensibilité neurologique[1025]. Il ne peut donc pas créer d'images mentales, comme l'écrivait déjà Fagioli dans *Instinct* :

> Le fœtus ne peut pas faire d'images en fantasiant le calme qui précède la perturbation même.[1026]
> Le fœtus dans l'utérus, à travers la peau, avait la *capacité de réaliser*, *ressentant les qualités de l'objet* (calme, chaleur), *l'existence de l'objet* [pas l'image].[1027]

La première image qui se crée à la suite de la fantaisie de disparition n'est donc pas, à proprement parler, une mémoire-fantaisie identique à celles qui viendront par la suite, mais plutôt le résultat de la création d'une réalité immatérielle active en tant que moi du nouveau-né, laquelle, à partir de cet instant, devient le fondement de tous les souvenirs-fantaisies ultérieurs. Cette réalité peut donc être considérée comme une *chose pensante*.

Créée à l'instant, elle vit sa première expérience selon sa propre manière d'être, mais dans l'absence de perception, car la sensibilité externe n'est pas encore active ou est encore sous l'effet de la fantaisie de disparition (voir le point 11 du schéma). Ne disposant que de sensations internes, il nous semble logique de supposer que la pensée s'exprime, durant ces premières secondes de la vie, par une pure *intellection*, sans le concours de l'imagination-figuration. Nous interprétons donc cette expérience en termes de pure sensation interne de la substance elle-même, comme première expression de la conscience au sens cartésien[1028]. Nous considérons donc cette expérience existentielle fondatrice comme l'instantané *je suis*, *j'existe* de la *Méditation seconde*, immédiatement suivi de la question « mais moi, qui suis-je ? », à laquelle Descartes se répond : « une chose qui pense ». En l'absence d'imagination, il s'agit d'une expérience qui n'est pas figurable :

> j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être. Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des

[1024] M. Fagioli, « Il socialismo e l'amore », op. cit., p. 161.
[1025] Voir M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.
[1026] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 66
[1027] *Ibid*., p. 67. Dans la note 18 en la même page, Fagioli précise : « […] le concept d'"existence" n'est pas celui d'"image". Nous le spécifierons comme réalisation libidinale de soi et de rapport objectal. ».
[1028] Voir *infra* § 3.4 de la première partie.

> choses dont l'existence ne m'est pas encore connue ; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination.[1029]

À la lumière de cette expérience tout à fait particulière de notre existence, nous comprenons donc l'affirmation cartésienne selon laquelle la chose pensante existe, même en l'absence d'imagination et de sensibilité extérieure[1030].

8.4.3. Méditation troisième : les idées du moi et de la perfection infinie dans le temps du silence de la vie

> La fantaisie de disparition n'est pas une tendance vers, […] elle est en revanche un détachement […]. Nous insistons sur ces points car c'est le concept de base pour considérer le développement des images et de la pensée comme perte de la situation actuellement vécue et réalisation de l'image et respectivement de la pensée verbale de celle-ci.[1031]

> 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.[1032]

Nous concevons la pensée comme sans interruption. Dans le temps du silence de la vie elle est donc tout de même en mouvement. Cependant, comme nous l'avons supposé, la pensée ne s'exprime alors que comme un pur se ressentir, c'est-à-dire comme un moi qui ne perçoit que sa propre *existence*. Et en l'absence d'objets extérieurs à percevoir, c'est-à-dire sans finalités, ce mouvement intérieur du *cogito*-capacité d'imaginer, pourrait causer une sensation d'infinité. Or, selon Fagioli, la réalisation de la mémoire inconsciente d'une expérience se produit lors de la séparation de celle-ci. Nous nous demandons donc quelle est la première idée humaine qui se forme à la fin de l'expérience de ce temps de silence de la vie, lorsque la sensibilité périphérique s'active avec le vagissement et la respiration. Même si elle avait été conçue sans

[1029] Méditation seconde, AT IX.1 21-22, Al. II, pp. 419-420. Voir aussi : « Et ainsi, je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature. », *ibid*., AI IX.1 22, Al. II, p. 420.
[1030] « Je remarque outre cela que 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 ma nature ou 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 : d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit. », Méditation sixième, AT IX.1 58, Al. II, p. 482.
[1031] M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 77.
[1032] Méditation troisième, AT IX.1 36, Al. II, p. 445-446.

faire appel à l'imagination, nous n'avons aucune raison d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'une idée qui existe réellement :

> Lorsqu'on ajoute que nous n'avons point l'idée de l'âme, mais qu'elle se collige par la raison, c'est de même que si on disait qu'on n'en a point d'image dépeinte en la fantaisie, mais qu'on en a néanmoins cette notion que jusques ici j'ai appelée du nom d'idée.[1033]

Nous estimons que cette première idée du nouveau-né peut posséder une duplicité interne, puisqu'elle peut être envisagée :

- ✓ *Objectivement*, c'est-à-dire comme une réalité objective. En tant que telle, cette idée-image représente sa cause formelle, à savoir l'*être* de la substance. Étant sans figuration, mais dérivant de la réalisation psychique du corps du fœtus[1034], il nous semble approprié de relier cette sensation interne à un sens d'*indéfinissabilité*, en analogie avec la matière indéfinie conçue par Descartes. D'autant plus que, chez lui, l'extension peut également être comprise dans un sens immatériel[1035].
- ✓ *Matériellement*, c'est-à-dire comme *mode d'être* (essence) de la substance. En tant que telle, elle représente l'attribut principal, à savoir la pensée comme *cogito*-capacité d'imaginer. Étant conçue en acte, à savoir sans cesse, et n'étant limitée par aucun objet matériel extérieur auquel s'appliquer, la *mens* pourrait percevoir son activité comme illimitée. Compte tenu également de son origine immatérielle par la pulsion, nous pensons que la sensation interne peut plutôt se relier à une sensation d'*infinité*, comme nous l'avons déjà mentionné.

Ces deux visages de l'idée-image de notre *mens,* comprise à la fois objectivement et matériellement, peuvent expliquer la distinction de raison cartésienne entre la substance et son attribut principal. Observés sous cet angle, ils pourraient s'exprimer à l'aide des pronoms personnels « moi » et « je » dans les langues qui les prévoient. La première personne se réalisant :

1) Comme « moi », pour exprimer plus précisément la réalité objective de l'idée-image indéfinie[1036] de la substance, laquelle peut justement être objectivée dans le discours.

[1033] Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 143, Al. II, p. 615.

[1034] « La fantaisie de disparition, qui est capacité d'imaginer, réalise l'existence du corps qui est un être pour la mémoire-fantaisie de la sensation ressentie au contact de la peau avec le liquide amniotique »., M. Fagioli, « Realtà non materiale », 24 ottobre 2015, dans Id., *Left 2015*, op. cit., pp. 242-247 : p. 242.

[1035] « Enfin, si l'on dit : *l'étendue n'est pas le corps*, on prend alors le mot d'étendue dans un tout autre sens […] ; cette assertion dans son ensemble est l'œuvre de l'entendement pur, qui seul possède la faculté de séparer des entités abstraites de cette espèce. C'est là que la plupart des gens trouvent une occasion de se tromper : ne remarquant point que prise en ce sens, l'étendue ne peut être comprise par l'imagination, il se la représente par une véritable idée [corporelle, ajout Alquié] ; et comme pareille idée enveloppe nécessairement la représentation d'un corps, ils ne peuvent dire que l'étendue ainsi conçue n'est pas le corps sans se trouver imprudemment engagé dans cette contradiction, que la même chose serait simultanément corps et non corps », *Regulæ*, XIV, AT X 444, Al. I, p. 174. Voir à ce sujet J-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, op. cit., § « L'étendue n'est pas le corps », pp. 89-104.

[1036] « Je pensais qu'il s'agissait de la création d'une image due à la pulsion, qui transforme ce qui n'est plus en ce qui est ; la pulsion crée ainsi la mémoire de la sensibilité neurologique, permettant au corps d'obtenir une pensée

2) Comme « je », pour exprimer le mode d'être de la substance en tant qu'activité : le mouvement sans interruption de sa pensée sensible, aussi inobjectivable qu'*en acte*.

En d'autres termes, la première idée de notre existence, à savoir l'idée que nous concevons de nous-mêmes dans le temps du silence de la vie, pourrait contenir en elle-même l'ambiguïté que Descartes reconnaît au mot « idée » en général[1037], en étant sa matrice.

Nous estimons donc que l'acquis cartésien de la Méditation seconde peut être enrichi par la thèse fondatrice de la fantaisie de disparition à la naissance élaborée par Fagioli. Nous pensons également que la distinction cartésienne entre la substance et son attribut principal permet d'approfondir la distinction fagiolienne entre l'expression originaire « inconscient mer calme » et la suivante, « capacité d'imaginer ». Il nous semble en effet que la seconde ne remplace pas la première, mais qu'elles coexistent dans la vie de l'esprit, au sens cartésien d'inséparabilité et de distinction à la fois. Nous empruntons les mots de Jean-Marie Beyssade, qui exprime avec beaucoup de perspicacité cette nature articulée du moi :

> L'*ego*, nommé substance […], est en chacune de mes pensées ce quelque chose qui les maintient dans l'être ou plutôt, puisque chacune peut s'évanouir aussitôt, qui les fait être ou exister. […] même si je n'avais qu'une pensée et qu'elle fût instantanée, même si je devais aussitôt disparaître avec elle, il semble que le principe général (« pour penser il faut être ») obligerait à poser une chose qui pense cette pensée, pour former avec elle un ens per se, une *res quae per se apta est existere*. […] Une chose qui pense, oui. Une pensée, non : un essaim de pensées, une multitude qu'on voudrait dire infinie ou du moins indéfinie de modes du penser. « Une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent. » Descartes souligne ici la multiplicité, et son rassemblement dans l'unité indivise d'un même moi […]. Le moi s'affirme donc dans ce qui fait la perséité d'une substance, l'identité et l'ipséité du sujet dans lequel et par lequel sont toutes les propriétés ou attributs qui le manifestent. *Ego ipse sum qui, ego idem sum*.[1038]

Nous supposons donc que notre idée de l'infini puisse provenir de la mémoire inconsciente du temps du silence de la vie en tant que conçue matériellement, c'est-à-dire comme représentation du mode d'être de la substance dans l'activité sans interruption de son attribut principal. Plus précisément, nous voulons dire que la mémoire inconsciente qui peut découler de la sensation de pur mouvement immatériel de la pensée dans le temps du silence de la vie, est celle d'un sens d'infini *temporel*. En effet, comme nous l'avons remarqué dans la première partie, le mouvement immatériel de la pensée ne peut être qu'un mouvement dans le temps, et non dans l'espace[1039].

---

qui est une image indéfinie, car elle n'est pas délimitée par une ligne », M. Fagioli, « Il socialismo e l'amore » op. cit., pp. 160-161.

[1037] Voir *infra*, p. 46.

[1038] J-M. Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance : Equivocité ou analogie? », op. cit., p.67. Les deux expressions citées par Beyssade se trouvent à quelques lignes d'intervalle dans la Méditation seconde, AT VII 28-29.

[1039] « le mouvement avec le temps [signifie] la vie », écrit Descartes dans les « Olympiques » : 19, *Cogitationes privatae*, AT X 217, Al. I, p. 273.

L'idée d'infini est développée par Descartes dans la Méditation troisième, au cours d'une recherche de connaissance sur sa propre réalité intérieure, évoquée au début :

> Ainsi 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.[1040]

Cette conception cartésienne de l'infini est totalement positive, au point qu'il considère le terme « infini » inapproprié, car il exprime la négation[1041]. En effet, Descartes conçoit l'existence comme une perfection, et c'est sur cette base qu'il déduira l'existence de Dieu dans la preuve ontologique de la Méditation cinquième : Dieu étant la perfection suprême[1042], il ne peut qu'exister[1043]. Ce qui implique que l'infini est en acte chez Descartes :

> Par substance infinie, j'entends une substance possédant les perfections vraies et réelles, infinies et immense en acte. Ce qui n'est pas un accident surajouté à la notion de substance, mais l'essence même de la substance prise absolument, et n'étant limitée par aucune défaut. Car eu égard à la substance, les défauts sont des accidents, mais non l'infinité ou l'infinitude » [1044].

Il s'agissait d'une conception révolutionnaire, car l'impossibilité « d'un infini réalisé était une sorte de dogme pour tout le moyen âge comme pour l'antiquité [1045]». À l'inverse, comme le précise Koyré,

> l'idée de l'infini avait à tel point dominé toute la pensé de Descartes que c'est à peine s'il peut encore la distinguer et la séparer de l'idée de la perfection. Le Dieu de Descartes est non seulement infini et parfait, […] il est l'infinité même et bien des fois l'exposition de Descartes semble trouver dans l'infinité la raison même de la perfection divine.[1046]

Au paragraphe 7.4 de cette partie, nous avons montré que, dans les premières secondes de la vie, l'expérience du bien-être homéostatique, en l'absence de perception sensorielle externe, peut se donner, dans le vécu, comme un état de plénitude sans limite. Nous ajoutons maintenant l'hypothèse que, en l'absence de contradiction entre la sensibilité interne et externe, l'idée qui

---

[1040] Méditation troisième, AT IX.1 27, Al. II, p. 430. Pareillement, Fagioli définit la première image interne en tant que « première pensée » en termes de « relation de l'homme avec lui-même », M. Fagioli, *Teoria della nascita e castrazione umana*, op. cit., p. 203.

[1041] Descartes à *** (Hyperaspistes), août 1641, AT III 427, Al. II, p. 365.

[1042] « 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 parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? », Méditation troisième, AT IX.1 36, Al. II, p. 445-446.

[1043] « de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes. », Méditation cinquième, AT IX.1 53, Al. I, p. 474.

[1044] Descartes à Clerselier, 23 avril 1649, AT V 355, Al. III, p. 923, note 3.

[1045] A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, XXXIII° vol., Ed. Ernest Leroux, Paris 1922, p. 126, accessible ici : https://archive.org/details/essaisurlidede00koyr/mode/2up, p. 13.

[1046] *Ibid*.

en découle est également celle d'une correspondance parfaite entre la substance et elle-même (A = A)[1047].

Nous entendons que la matrice du principe d'identité pourrait résider dans la première réalité objective de notre existence en tant qu'identité homéostatique. Nous estimons par conséquent que le temps du silence de la vie envisagé par Fagioli pourrait expliquer pourquoi, pour Descartes, l'idée d'infini est la plus claire et distincte, et pourquoi il identifie la Vérité à l'être infini :

> La Vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée d'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux.[1048]

Notre idéal de vérité absolue pourrait trouver son origine dans ces premières secondes de la vie, où le monde extérieur ne perturbe pas le nouveau-né[1049]. Dans cette expérience, en effet, il n'y a pas de contradiction entre l'intérieur et l'extérieur, rien n'empêche l'homéostasie à laquelle tout organisme vivant aspire. Ce sont les seules quelques secondes « parfaites » de l'existence humaine, dont la biologie recrée l'expérience homéostatique du corps du fœtus immergé dans le liquide amniotique au niveau psychique : le « calme profond » que Fagioli interprète dans le poème de Leopardi.

Il nous semble ainsi possible de formuler l'hypothèse que la conscience, entendue au sens cartésien, de la première expérience de la vie, puisse être considérée comme la source originaire de l'idée d'identité personnelle, car elle est la cause formelle de la réalité objective de l'idée indéfinie du « moi », c'est-à-dire de la substance qui s'est créée à la suite de la fantaisie de disparition du nouveau-né, en tant que réalité immatérielle. Cela serait conforme avec l'affirmation du « Je suis, j'existe » en tant que substance déjà dans la Méditation seconde[1050], car la réalité objective qui résulte du vécu particulier propre aux premiers instants de la vie peut en effet constituer le contenu mental qui permettra ensuite d'utiliser les pronoms « je » et « moi »[1051]. Ces idées sont donc causées par l'existence d'une substance mentale déterminée

---

[1047] « Dans la disparition de la nouvelle situation d'être au monde, dans l'annulation d'être à la lumière, l'enfant réalise la fantaisie-image du milieu intra-utérin dans lequel il "voyait-percevait" de façon exacte avec la réalisation d'un soi de bien-être et d'être en accord. En d'autres termes dans la fantaisie de disparition, d'annulation du soi né et de l'environnement atmosphérique, l'enfant retrouve, dans sa propre imagination, le soi vital qui ressentait de façon exacte l'objet externe. », M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., p. 239.

[1048] Descartes à Clerselier, 23 avril 1649, AT V 356, Al. III, p. 923.

[1049] Nous répétons que nous ne savons pas si cela est dû à une sensibilité physique encore inactive ou à la pulsion d'annulation propre à la fantaisie de disparition. Dans le cadre de notre discours, cette distinction nous semble sans importance. Nous nous engageons toutefois à continuer de nous tenir informés des dernières découvertes scientifiques à ce sujet.

[1050] Si le terme n'est pas encore utilisé dans la Méditation seconde, l'idée en est déjà présente avec le concept de « chose [*res*] qui pense », comme nous l'avons mis en évidence dans la première partie ; voir *infra* § 2.2.4.

[1051] La thèse de Fagioli, selon laquelle la pensée humaine serait capable de créer la ligne, confirme cette hypothèse. Cette capacité mentale du moi, que Fagioli relie au temps du silence de la vie en deux étapes (voir Id., « Non ho più paura », le 17 octobre, dans Id., Left, 2015, op. cit., p. 239, et Id., « L'ombra non è l'immagine allo specchio », op. cit., p. 276), se concrétise en effet dans la reconnaissance de son propre visage par le nouveau-né, c'est-à-dire

dans son mode d'être spécifique à l'espèce, c'est-à-dire comme penser-ressentir, ou pensée sensible. Un mouvement immatériel continu dont, dans cette expérience originelle, il est impossible de percevoir la fin ou un but, sauf la recherche paradoxalement infinie de la perfection perdue.

Nous estimons que ce sens d'infinité lié à la représentation de la perfection homéostatique des premières secondes de la vie peut fournir une alternative à la figure divine en tant que cause de l'idée de perfection infinie dans la Méditation troisième, sans altérer la validité de la preuve a posteriori de cette idée. Grâce au dialogue entre les *Méditations* cartésiennes et la fantaisie de disparition fagiolienne, nous pouvons donc interpréter l'innéité des idées du moi et de l'infini, qui sont à la base de toutes les autres, comme des idées claires et distinctes dérivant de l'expérience unique et irremplaçable des premières secondes de la vie, avant même d'avoir acquis la respiration et la sensibilité corporelle.

La confrontation entre Descartes et Fagioli, telle qu'elle a été développée jusqu'à présent dans ce chapitre, nous permet de proposer, dans le paragraphe suivant, l'expérience des premières secondes de la vie comme la cause d'un contenu mental représentant un bien-être absolu, susceptible d'être à l'origine d'une idée générique de « perfection infinie ». Se positionnant comme une sorte d'a priori à l'égard de toutes les autres expériences, cette mémoire du commencement de l'existence pourrait constituer la source originaire d'une tendance constitutive de notre vie.

Pour pouvoir soutenir cette hypothèse, il est toutefois nécessaire de revenir à la question de la durée du moi dans la Méditation seconde, soulevée par Jean-Marie Beyssade et laissée en suspens dans le paragraphe 2.2.4 de la première partie.

8.4.4. Le paradis perdu en tant que *telos* de notre existence

Dans son ouvrage *La Philosophie première de Descartes*, Beyssade interprète le « je pense, donc je suis » comme une « déduction exemplaire »[1052] et y voit un mouvement temporel impliqué par la durée. Ainsi, la Méditation troisième, avec l'acquisition déductive de l'idée de l'infini divin, révèlerait que, pour Descartes, « le présent de mon esprit n'est jamais

dans la réalisation de son identité personnelle, avant même qu'il ne s'exprime par le dessin ou l'écriture : « À un certain moment de sa vie, l'être humain, percevant comme les animaux son image dans le miroir, contrairement à eux, reconnaît son visage comme étant le sien. C'est la réalisation de son identité, différente de celles des autres qui lui ressemblent. C'est la transformation de la réalisation de la naissance humaine qui est la capacité d'imaginer et la possibilité de créer mentalement l'existence de la ligne qui définit la perception de la forme et de la couleur. Cela devient une pensée verbale avec le pronom et le verbe "Je suis". » M. Fagioli, « L'ombra del silenzio della nascita umana », op. cit., p. 17.

[1052] J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., p. 237.

instantané [1053]». Ce qui impliquerait logiquement qu'il n'y a pas encore d'existence réelle de la substance pensante dans la Méditation seconde.

Cependant, comme nous l'avons déjà montré dans la première partie, l'affirmation selon laquelle il n'y aurait pas d'existence de la substance dans la Méditation seconde est problématique, car Descartes affirme clairement le contraire. C'est en effet la certitude de l'*existence* de la substance qui lui permet de vaincre le doute hyperbolique, car elle n'est pas dogmatique comme la certitude mathématique, car la substance cartésienne est une réalité concrète, bien qu'immatérielle : c'est une « chose » pensante. Dans les Réponses aux secondes objections, Descartes confirmera cette certitude du propre « moi », acquise même avant celle de l'existence de Dieu :

> Où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme.[1054]

Malgré cela, comme on peut le lire dans ce passage, cette certitude du moi sur l'existence de soi-même exprimée dans la Méditation seconde n'est pas suffisante pour la « science des conclusions », à savoir pour les vérités qui concernent le monde extérieur, car le doute sceptique persiste dans la Méditation suivante, bien que « la raison de douter » soit désormais « bien légère, et pour ainsi dire métaphysique »[1055]. Nous pouvons néanmoins interpréter cette condition sans porter atteinte à la certitude du moi, c'est-à-dire à l'existence de la substance, à la lumière de la concordance entre la Troisième Méditation cartésienne et le temps du silence de la vie chez Fagioli, comme nous l'avons montré dans le paragraphe précédent. Il nous semble en effet que le doute persistant quant à l'existence du monde soit lié à ces quelques secondes de cet état physiologique très particulier, durant lequel la sensibilité corporelle du fœtus est annulée et celle du nouveau-né n'est pas encore active. Par conséquent, c'est comme si le

---

[1053] *Ibid.*, p. 300. Fabrizio Lomonaco, dans son Introduction aux *Méditations,* exprime une thèse similaire avec une nuance théologique absente de l'analyse de Beyssade, qui thématise plutôt l'infinité de l'idée de Dieu que la « véracité divine » : « Le moi réalise sa propre existence dans l'acte même de penser, mais d'une manière telle que, dans l'existence, chaque instant est complètement détaché de l'autre. La proposition « je suis, j'existe » doit nécessairement être vraie chaque fois que je la prononce ou que je la conçois dans mon *mens*. […] Pour soutenir la correspondance entre l'existence de la *mens* en tant que substance séparée du corps et une substance-pensée dans la réalité, il faut démontrer la véracité divine », F. Lomonaco « Introduzione », dans Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2008, ebook, trad. de l'italien par nous.

[1054] L'idée de Dieu ne vient en effet qu'ensuite l'idée du moi. Le moi, donc, existe en tant que tel même s'il ne réalise pas l'idée de Dieu : « où j'ai dit *que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées*. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens. Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme. », Réponses aux secondes objections, AT IX.1 110, Al. II pp. 563-564. La phrase de Descartes à laquelle l'objection fait référence se trouve dans la Méditation seconde, voir AT IX.1 28-29, Al. II p. 433.

[1055] Méditation troisième, AT IX.1 28, Al. II, p.433.

monde n'existait pas pour la chose pensante, alors que la chose pensante elle-même conserve pleinement son existence.

Ces considérations ultérieures par rapport à la confrontation entre la théorie de la naissance fagiolienne et les Méditations cartésiennes nous permettent maintenant de lire les deux premières, dans leur ensemble, comme correspondant à la dynamique unitaire identifiée par Fagioli avec la fantaisie de disparition à la naissance. Elle est aussi instantanée que l'« *ego* sum, *ego* existo » de la *res cogitans*, auquel Descartes parvient dans la Méditation seconde, précisément à la suite de l'exercice du doute hyperbolique de la première. Par conséquent, nous en déduisons que l'âme qui pense toujours cartésienne, comprise comme la « *forme principale de l'homme* [1056]», réalise son existence instantanément par la fantaisie de disparition fagiolienne. Sur cette base, nous pouvons désormais confirmer l'existence du moi-substance dans l'ordre où Descartes l'a affirmé.

Cela dit, la question soulevée par Beyssade n'est pas encore complètement résolue, en raison de la contradiction entre cette instantanéité et les expressions relatives à la « conservation » et à la « durée » de la substance dans la Méditation troisième[1057]. Pour appuyer sa thèse, Beyssade met en avant l'existence d'un dédoublement entre la substance pensante et ses pensées, par lequel ces dernières précéderaient l'existence de la substance. En d'autres termes, il estime que c'est « la présence immédiate de pensées sans référence à un sujet pensant, qui s'exprimerait par la formule *Cogitatio est* », qui témoignerait de l'existence d'une réalité objective de l'idée de soi dans la Méditation seconde, mais pas encore de son existence en tant que substance[1058].

Pour reconsidérer cette interprétation, nous relevons d'abord un passage qui pourrait, au contraire, l'étayer, car il semble contredire la certitude de l'existence du moi exposée dans la Méditation seconde, ainsi que l'ordre même des Méditations selon lequel Descartes découvre d'abord l'idée de lui-même dans la seconde, et n'accède à l'idée de Dieu infini que dans la troisième. Dans cette dernière, en effet, Descartes affirme :

> […] ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsiu. / […] en quelque façon, la perception de l'infini précède celle du fini, c'est-à-dire celle de Dieu avant celle de moi-même.[1059]

Cette affirmation semble donc contredire l'ordre logique que nous venons de rappeler dans les Méditations. Nous observons toutefois qu'en même temps Descartes ne se réfère pas

[1056] Réponses aux cinquièmes objections, AT VII 356 (latin), Al. II, p. 797.
[1057] Voir J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., pp. 298-300.
[1058] Voir *Ibid.*, p. 231. L'articulation de cette thèse de la duplicité ou du dédoublement est développée dans de nombreuses pages centrales de cet ouvrage de Beyssade.
[1059] Méditation troisième, AT VII, 45, trad. du latin par nous. Nous n'avons pas adopté la traduction proposée en AT IX.1 36 : « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu plutôt que de moi-même » (Al. II, pp. 445-446), car elle aurait rendu plus difficile la compréhension de notre interprétation, qui suit.

explicitement ici à l'infini et au fini en tant qu'« idées » (réalités objectives). Il met plutôt l'accent sur l'*acte* de les percevoir, pour lequel, « quodammodo », la perception de l'infini précède celle du fini. Ce qui nous rappelle tout abord la double signification du mot « idée » remarquée par Descartes, qui peut être entendu tant comme une opération de l'esprit (matériellement) que comme un contenu mental qui représente la chose (objectivement)[1060].
Cette double signification nous a permis de proposer, dans le paragraphe précédent, le 8.4.3, une interprétation de l'idée-image originaire de la substance pensante en tant que source de l'identité personnelle. La première idée de notre existence intègre en effet à la fois le sens objectif et matériel de la notion cartésienne d'idée, telle qui s'exprimera ensuite respectivement dans les deux pronoms personnels *moi* et *je*, en représentant ainsi la substance dans sa différentiation avec son attribut principal.
Mais il s'agit quand même de deux nuances d'une idée unique, qui correspond à l'unité de la *mens*. Ce que la thèse de Beyssade finit inévitablement par nier, affirmant au contraire un « redoublement qui est virtuellement dédoublement et dissociation » de la conscience cartésienne[1061]. Au contraire, la substance, en tant que « chose » existante, est dotée de la *dynamis* de son attribut principal *dès l'instant* de sa création, ce qui justifie le participe présent « pensante » qui la caractérise constitutivement. Ainsi, l'idée-image qui s'en forme dans *la durée* des premières secondes originaires de la vie, va représenter cette articulation interne, qui n'est donc ni un dédoublement, ni une dissociation, mais le fondement unitaire de notre identité humaine, toujours affirmée et défendue par Descartes.

Nous pouvons donc revenir maintenant à l'affirmation de la Troisième Méditation qui nous semblait contradictoire, en rappelant tout d'abord que l'idée d'infini se forme à cause du vécu du temps du silence de la vie, où rien ne limite la perception. C'est justement ce vécu d'infinité-indéfinité[1062], unique et différent de tous ceux qui suivent, qui peut nous aider à comprendre la raison pour laquelle la « perception de l'infini précède celle du fini » selon Descartes. *En tant que vécu* extraordinaire et fondateur, il précède effectivement tous les autres suivants, mais, en même temps, il n'a pas lieu avant l'*existence* de la substance. Au contraire, il ne pourrait pas advenir si la substance, qui vie cette « infinité », n'existait pas[1063]. A la lumière du temps du silence de la vie, la contradiction que nous avons remarquée dans ce propos n'est donc qu'apparente.

[1060]Voir *Méditations*, Préface de l'auteur au lecteur, AT VII 8 (latin), trad. fr. Al. II, p. 391.
[1061] J-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op. cit., p. 300.
[1062] Voir *infra*, § 8.4.3, notamment p. 232 et suivant. Pour cela, comme nous allons le montrer dans le paragraphe 8.5.2, le contenu mental qu'il en suit n'a pas de figuration.
[1063] Au contraire, Alquié a commenté ce passage de la Méditation troisième en proposant une interprétation théologique qui suppose un a priori divin par rapport au « cogito », au lieu la substance (II, note 1, p. 446). Selon lui, en effet, c'est Dieu « la condition de la pensée » (ibid.), et non le moi en tant que substance.

On peut analyser davantage la question autour de ce propos en tenant compte de sa reprise par Descartes dans la lettre à Clerselier du 23 avril 1649, où il écrit :

> Or je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini, parce que, de cela seul que je conçois l'être ou ce qui est, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être infini que je conçois ; mais, afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder.[1064]

Dans cette explication, Descartes exprime en termes d'une expérience cognitive concrète et subjective sa perception du sens de l'être en général, qui vient avant de n'importe quelle notion du fini ou de l'infini. Nous entendons cette fois cette réflexion cartésienne à la lumière de l'existence instantanée de la substance pensante qui vient avant tout vécu de la vie, comme nous venons de remarquer. Ce qui justifie sa présence affirmée à partir de la Méditation seconde et nous a permis de proposer une lecture différente de celle de Jean-Marie Beyssade.

Mais ce que cette correspondance avec Clerselier illustre notamment est une caractéristique de l'approche personnelle de la connaissance chez Descartes, que nous estimons mériter d'être mise en évidence. Il ne s'étonne pas qu'« il y a l'étant et non pas plutôt rien », ni ne se demande « pourquoi ». En revanche, il nous fait part de son sens profond de la valeur de l'existence, toujours *suspendue* entre l'être et le néant :

> Et de vrai, lorsque je ne pense qu'à Dieu, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté ; mais puis après, revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près, je remarque qu'il ne se présente pas seulement à ma pensée une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait, mais aussi, pour ainsi parler, une certaine idée négative du néant, c'est-à-dire de ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection ; et que je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être.[1065]

Par ailleurs, une réflexion similaire est développée par Fagioli dans le deuxième livre de la trilogie de la théorie de la naissance :

> Dans la transformation extrême de la naissance, le précédent de la fantaisie de disparition doit se trouver dans quelque chose de reconnaissable dans cette fantaisie de disparition elle-même. Parallèlement aux transformations de l'homme au cours de sa vie, transformations dans lesquelles nous pouvions reconnaître l'immuabilité et la présence constante et inchangée de l'existence humaine matérielle, nous trouvons ainsi, dans la réalité humaine immatérielle, son préalable. Ce préalable est l'inexistence en tant que non-être. L'inexistence de l'homme en tant que non-être se trouve dans la réalité immatérielle de la fantaisie de disparition. Ce qui est reconnaissable dans la réalité actuelle, après la transformation, ce qui reste inchangé, ce qui reste ce qu'il était auparavant, immobile comme il l'était, c'est l'inexistence de l'homme en tant que non-être. Dans la fantaisie de disparition, l'homme fait le néant en lui-même et hors de lui-même. La fantaisie de faire le néant dérive de l'inanimé du fœtus, de l'avant du fœtus et du zygote, c'est-à-dire du non-

[1064] Descartes à Clerselier, 23 avril 1649, AT V 356, Al. III, p. 923
[1065] Méditation quatrième, AT IX.1 43, Al. II, pp. 456-457.

> fœtus. La réalité humaine immatérielle nous permet de reconnaître, dans son être et son existence, sa dérivation. Elle nous permet de reconnaitre ce qu'elle était auparavant.[1066]

Fagioli laisse en suspens la question de l'origine de cette idée d'inexistence : est-elle d'ordre matériel (le non-fœtus) ou psychique (la réalité immatérielle) ? Nous inclinons pour l'hypothèse selon laquelle l'être et le non-être relèvent plus proprement de la réalité humaine immatérielle que de la matière, laquelle, pour sa part, est plutôt caractérisée par une transformation perpétuelle. En effet, bien que Fagioli affirme, en cohérence avec sa conception de l'absence de réalité psychique chez le fœtus, que le corps du nouveau-né est « nouveau » par rapport à celui du fœtus, il nous semble que ce qui se crée instantanément – et qui, par conséquent, n'existait pas auparavant – n'est pas le corps, mais la *mens* immatérielle[1067].

Pour revenir donc à celle que nous qualifions comme l'ontologie cartésienne de l'âme en tant que *mens*, notre hypothèse est que le sens profond de l'existence comme perfection, gagnée en dépit du néant, pourrait provenir de la mémoire non consciente de Descartes de son vécu personnel durant le temps du silence de sa vie. Une mémoire qui est à la base du récit de toutes ses *Méditations*. Par conséquent, nous tirons du passage de la lettre à Clerselier une indication ontologique : le sens de l'être en général se saisit dans les premières secondes de notre vie, à l'aube de l'existence, lorsque la perfection, où le du bien-être absolu, prend le sens de l'identité du moi à soi-même, en tant que correspondance homéostatique entre l'intérieur et l'extérieur de soi. Une homéostasie désormais psychique et non plus physique. Paradis inévitablement perdu dès le premier vagissement, il va constituer le *telos* de notre existence :

> Dans la fantaisie de disparition, d'annulation du soi né et de l'environnement atmosphérique, l'enfant retrouve dans sa propre imagination, le soi vital qui ressentait de façon exacte l'objet externe[1068]. […] il y a aussi la réalisation d'une possibilité d'imaginer psychiquement un "objet bon". "Objet bon" qui sera ensuite ce que l'enfant ira rechercher dans la réalité et dans les rapports humains pour pouvoir toujours retrouver une situation de voir-percevoir de façon exacte. Il le cherchera au-delà des apparences, il l'intuitionnera aussi dans les situations où cet objet semble être très caché.[1069]

Pour conclure ce paragraphe dense, il convient de préciser, même si cela va de soi, que cette hypothèse n'a aucun lien avec le principe homéostatique du moi en tant que régulateur de l'énergie psychique, tel que décrit par Freud dans *Le moi et le ça* (1923). Nous nous appuyons

---

[1066] M. Fagioli, *La Marionetta e il burattino*, op. cit., p. 188.

[1067] « La réaction de la rétine à la lumière réalise une transformation de la substance cérébrale au même instant de l'émersion de la pulsion, donnant lieu à la pensée originellement non consciente. Il ne s'agit pas seulement d'une transformation biologique, mais de la création d'une entité absolument nouvelle, qui concerne le cerveau et l'ensemble du corps humain dans sa relation avec l'environnement », « Fagioli affirme qu'à la naissance, il n'y a pas simplement transformation mais création d'une réalité biologique qui n'existait pas auparavant. Bien que le corps du nouveau né soit biologiquement identique à celui du fœtus, l'expérience de la naissance porte à la création d'une réalité mentale nouvelle. Comme le souligne Fagioli, 'à la naissance, il n'y a pas transformation car le corps est le même que celui du fœtus, mais création d'une réalité biologique qui n'existait pas auparavant' », voir M. G. Gatti, « Comment lire la biologie », op. cit.

[1068] Le fœtus en contact avec le liquide amniotique.

[1069] M. Fagioli, *Instict*, op. cit., pp. 239-240.

exclusivement sur la conception fagiolienne du moi non conscient comme fondement réel et unitaire de la pensée qui émerge à la naissance. Cette conception est totalement étrangère à la tripartition freudienne du moi, du ça et du surmoi, où le principe homéostatique jouerait un rôle narcissique. En revanche, comme l'indique la dernière citation, le *telos* évoqué pourrait intervenir dans la dynamique interhumaine identifiée par Fagioli comme « loi de l'égalité [1070]», mais il s'agit d'un aspect qui concerne la philosophie pratique, un domaine que nous n'abordons pas dans le présent travail.

8.5. *Cogito* et capacité d'imaginer : les idées du moi

Au paragraphe 8.1, nous avons affirmé que la capacité d'imaginer fagiolienne correspond au *cogito* cartésien en tant que capacité représentative sensible globale en acte, c'est-à-dire en tant que création continue d'images mentales immatérielles à partir d'une expérience matérielle. Dans les paragraphes précédents, nous avons analysé plus en détail notre hypothèse selon laquelle les idées du moi et de l'infini se formeraient durant les premières secondes de la vie, ce que nous avons associé à l'innéité de ces idées chez Descartes. De notre point de vue, qui épouse la distinction cartésienne entre substance et attribut principal, le moment épistémologique survient après le moment ontologique. Nous voulons dire que la création instantanée de la substance précède la réalisation des idées respectives du moi et de l'infini dans le temps du silence de la vie.

J.-M. Beyssade, dont nous avons partiellement rappelé la position dans le paragraphe précédent, inverse partiellement ces deux moments :

> Dans l'ordre des choses la substance est antérieure à ces attributs, comme Dieu est antérieur au moi créé ; dans l'ordre de la connaissance, de même que la connaissance de mon existence précède la connaissance que Dieu existe, de même la connaissance que je pense précède la connaissance que j'existe.[1071]

Cela s'explique par le dédoublement que nous avons déjà observé, ainsi que par sa conviction que la substance n'existe pas encore dans la Méditation seconde. Nous estimons avoir démontré les raisons pour lesquelles nous ne pouvons pas partager la position de ce grand exégète de la pensée cartésienne qui a tant inspiré notre analyse. Si nous pouvons nous permettre d'émettre une opinion personnelle sur les raisons de son interprétation, nous imaginons qu'il a été effectivement difficile de concevoir comment Descartes, en tant que croyant sincère de son époque, a eu le courage de concevoir d'abord l'idée du moi, puis celle de Dieu, même s'il

[1070] *Ibid*., § « La loi de l'égalité », pp. 247-247.
[1071] J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, op.cit., p. 237.

pensait sans aucun doute que la création était divine. Toutefois, à notre avis, les argumentations subtiles de Beyssade ne parviennent pas à renverser la lettre cartésienne, car les contradictions apparentes de cette dernière peuvent s'expliquer à la lumière de la théorie fagiolienne de la naissance, comme nous l'avons analysé.

Nous considérons donc que la pensée cartésienne soit cohérente et qu'il n'y a pas de dédoublement entre la substance et son attribut principal. Ils voient ensemble le jour comme deux aspects de la même chose pensante (ontologie), tout comme, plus tard, l'esprit produit la représentation unique de lui-même, indéfinie d'un côté et infinie de l'autre (épistémologie). Concrètement, l'esprit unitaire naît en même temps que le corps, dans l'instant ; la pensée est donc en acte dès cet instant, même sans la conscience telle que nous l'entendons.

Sur la base de cette introduction nécessaire, nous aimerions maintenant essayer de proposer quelques réflexions sur la formation des idées à la lumière de la théorie de la naissance.

Fagioli était psychiatre et n'a pas élaboré de théorie de la connaissance, mais une théorie de la création de l'esprit et de son fonctionnement physiologique et pathologique au sens médical spécifique. Il n'a donc pas systématisé une noétique, même s'il s'est évidemment beaucoup intéressé à la pensée et aux images mentales, en identifiant également un troisième type au-delà des images conscientes et oniriques, appelé « image inconsciente non onirique ». C'est à dire

> la pensée qui permet à l'artiste de faire émerger, pendant l'éveil, des images qui ne sont ni la perception, ni la photographie, ni la mémoire consciente de ce qui est vu ou entendu. La formule est la suivante : image non consciente, sans conscience et non onirique, car l'artiste travaille évidemment lorsqu'il est éveillé et non lorsqu'il dort.[1072]

L'étude des représentations mentales a très tôt captivé l'attention chez le jeune psychiatre Massimo Fagioli, dès les années soixante[1073]. Ses réflexions sur les images de l'esprit s'étendent sur des centaines de pages tirées de ses cours universitaires, de ses articles publiés dans la rubrique « Trasformazione » et de ses ouvrages fondamentaux sur la théorie. Elles présentent un intérêt principalement psychiatrique, même si, au cours des années de l'Analyse collective, elles se sont également ouvertes à d'autres applications dans le domaine de l'architecture et, plus généralement, de l'art[1074]. Dans les paragraphes suivants, nous tenterons de mettre en dialogue certaines de ces réflexions avec celles de Descartes, afin de vérifier l'utilité de cette comparaison dans le cadre d'une recherche spécifiquement noétique. Nous commencerons par la quête de Fagioli autour du mot « idée » lui-même.

[1072] M. Fagioli, *Settimo anno. Lezioni 2008*, op. cit., pp. 46-47.

[1073] Quand il proposa sa conception originale de « perception délirante », qui sera ensuite liée à la découverte de la pulsion d'annulation, voir M. Fagioli, « Alcune note sulla percezione delirante paranoicale e schizofrenica », *Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria*, XXIII, 4, 1962, pp. 377-3392 ; maintenant dans *Il sogno della farfalla*, Vol. 18, No. 3, 2009, pp. 9-22.

[1074] Voir M. Consolazione, « De la psychopathologie à une nouvelle physiologie mentale. Massimo Fagioli », op. cit.

8.5.1. « Si j'avais dessiné une femme » : la recherche de Fagioli sur le mot « idée »

Nous avons observé que le psychiatre italien partage avec Descartes la conviction de la pensée en acte tout au long de l'existence, donc dès le début de la vie humaine, et également pendant le sommeil. Ce qui soulève la question du type de noétique que l'on peut supposer dans des conditions d'absence de conscience et de langage verbal.

Dans la deuxième préface de *Bambino, donna e trasformazione dell'uomo*, publiée en 1996 et intitulée « Se avessi disegnato una donna » [Si j'avais dessiné une femme], il examine ces types des contenus mentaux à travers sa propre manière d'écrire la première préface du texte seize ans plus tôt, dans laquelle il s'était étonnamment exprimé sous les traits féminins d'une « paysanne paresseuse » :

> La réalité d'une image intérieure, conduite au niveau de l'expression écrite, c'est-à-dire racontée avec des mots, s'imposait en ouverture du livre, de manière décidée et autoritaire, sans explications.[1075]

Dans cet essai, Fagioli explore ce que l'on pourrait appeler un mode d'écriture « inconscient non onirique »[1076]. D'une part, le psychiatre remarque que l'écriture solitaire s'accompagne d'une privation sensorielle partielle[1077]. Il associe donc cette sorte d'*epochê* de l'écrivain aux premières secondes de la vie, qu'il appellera plus tard « Vingt secondes » ou, comme nous avons préféré le faire, « temps du silence de la vie » :

> C'est comme si le silence qui entoure l'écrivain trouvait un écho lointain dans le silence que crée le nouveau-né en annulant totalement la réalité qui l'entoure.[1078]

D'autre part, il souligne le fait que, dans les signes tracés à main levée sur une feuille, qui ne sont évidemment pas la représentation de ce qu'ils désignent, on semble retrouver la manière inconsciente de percevoir le sens des expériences vécues, caractéristique des premiers mois de la vie :

> Mémoire de l'origine, lorsque le mot n'était entendu que comme un son et une modulation, sans que l'on comprenait la lettre qui nommait les choses. Stimulés par le contraste entre le sombre et

[1075] M. Fagioli, « Se avessi disegnato un donna », op. cit., p. 29.
[1076] Dans notre travail, nous n'avons pas pu aborder les thèmes spécifiques au langage. Nous nous penchons donc sur cette analyse fagiolienne uniquement en ce qui concerne les réflexions sur les représentations mentales de la première période de la vie et la recherche connexe sur le mot « idée ».
[1077] Étant donné que, en effet, « on peut écrire de la même manière même si le regard n'accompagne pas la main et les signes », *ibid*., p. 31.
[1078] *Ibid.*, pp. 31-32.

> le clair qui forme le signe sur la feuille, les yeux ont le pouvoir d'évoquer des sons et des sens anciens, généralement oubliés dans la relation consciente avec la réalité.[1079]

Cette recherche est associée au mot « idée », qui, en lui-même, ne peut être représenté de manière figurative[1080]. Dans l'expérience de l'écriture, elle exprime « une image et un mouvement » internes de l'écrivain, qui essaie de les décrire par des mots au lieu de les dessiner par une figure « complète » [1081]. C'est pourquoi cette dernière le priverait

> de la possibilité de composer les petits morceaux de ligne avec lesquels il forme les mots et les phrases. La ligne redeviendrait alors la délimitation de la couleur et de la forme, l'identité des bornes, ainsi que la continuité et la clarté du sens. Le dessin peut être soupçonné de reproduire et décrire un souvenir conscient, d'être la représentation graphique d'une image mentale définie.[1082]

Selon Fagioli, au contraire, l'écriture répond au besoin de l'écrivain de recréer le mode de représentation mentale de la période initiale de la vie qui précède « la clarté de la vision physiologique [1083]». Dans cette condition, l'enfant ne comprend pas les mots mais en entend le son et, en saisissant la modulation, il « invente » des images mentales par la fantaisie »[1084]. L'écrivain recrée cette capacité mentale en transformant les images qui lui viennent spontanément à l'esprit, comme s'il s'agissait de « quelque chose qui vient de nulle part », en une ligne morcelée de mots écrits[1085]. Il représente ainsi la mémoire de quelque chose qui ne correspond pas à la clarté de la vision adulte, mais à une mémoire « sans figure [...] de sons, de sens stimulés, de sensations qui ne peuvent être représentées par un dessin [1086]».

Ce type de mémoire évoqué par Fagioli peut être comparé aux traces de sensations confuses éprouvées par le nouveau-né selon Descartes, lesquelles persistent dans son cerveau d'adulte[1087]. Mais, à l'instar de Descartes, Fagioli ne renonce pas au caractère concret de l'image pour qualifier ces contenus mentaux qui échappent aux souvenirs conscients :

[1079] *Ibid.*, p. 31.
[1080] « Je le nomme, et il a donc une manifestation sensible dans la parole et l'écriture, mais il demeure sans figure, sans son défini ; autrement dit : même s'il est langage, il n'a pas d'image délinée. Le mot *idée* n'a pas de contours tracés. Il désigne quelque chose qui n'est pas une chose – comme la montre, le stylo, le pain. Si je prononce le mot *idée*, l'auditeur ne sait pas de quoi je parle. Il ne peut pas former une figure correspondant au son ; il ne peut pas donner un aspect visuel au mot entendu. », *ibid.*, p. 36.
[1081] *Ibid.*, pp. 36-37.
[1082] *Ibid.*, p. 37.
[1083] *Ibid.*
[1084] *Ibid.*
[1085] *Ibid.*
[1086] *Ibid.*, p. 38.
[1087] « […] je me persuade que l'âme d'un enfant n'a jamais eu de conceptions pures, mais seulement des sensations confuses, et encore que ces sensations confuses laissent quelques vestiges dans le cerveau, qui y demeurent durant tout le reste de la vie », Descartes à Arnauld, 4 juin 1648, AT V 192, Al. III, pp. 854-855.

> Une autre idée d'image, au-delà de la figure délimitée par des lignes continues, et avec elle, une autre idée de la mémoire. Mémoire sans figure, mais sans jamais concevoir la mémoire sans image. [...] Une image sans figure qui constitue la mémoire.[1088]

En rappelant qu'au sens courant, seuls les souvenirs définis qui se forment à partir de la capacité de langage verbal sont considérés comme de la mémoire, Fagioli revient au mot « idée », qui, au contraire, « n'a pas de contenu visuel, comme les mots « eau » ou « pain »[1089]. Sans précisions, « il reste un son qui n'indique rien, comme s'il s'agissait d'un son inarticulé [1090]». Il souligne ainsi l'étrangeté de ce mot, qui ne semble donc pas dériver d'une perception sensible, comme s'il était « vide de contenu [1091]». Cela étant impossible selon Fagioli, il en déduit que son contenu originaire « s'est rendu autonome et libre des images, parce qu'il a subi une transformation totale, par laquelle le vécu antérieur n'est plus reconnaissable [1092]». Ainsi, il

> peut désormais se lier à de nombreux contenus, leur donnant à chacun son propre nom : idée. Pourtant, elle conserve son identité, [qui] lui vient de son histoire, de son passé où il n'était pas une idée, mais une image ou un contenu d'image.[1093]

Fagioli n'a plus explicitement repris cet écrit de 1996, et ce n'est que plus tard qu'il a élaboré sa conception de la création de la ligne (1999) et de l'expérience des premières secondes de la vie sans respiration ni pleurs (2008). Cependant, il semble que ces deux concepts existaient déjà à l'époque, du moins en germe, d'après cet écrit. Ses suggestions nous permettent d'émettre des hypothèses sur le type de contenus mentaux liés aux différentes conditions physiologiques et existentielles, ainsi que sur le mot « idée » lui-même.

8.5.2. Infinies, indéfinies, finies : les idées et la ligne

En poursuivant notre analyse du mot « idée », nous nous référons à l'hypothèse initiale de Fagioli, mentionnée précédemment, selon laquelle ce terme serait lié au « silence qui entoure l'écrivain », et qui pourrait avoir un « écho lointain dans le silence que crée le nouveau-né en annulant totalement la réalité qui l'entoure ». Cette hypothèse fait clairement référence à ce qu'il appellera plus tard « le temps du silence de la vie ».

C'est sur ce moment originaire de la vie humaine que nous avons fondé la partie que nous considérons comme la plus significative du parallèle entre la théorie de la naissance et les *Méditations* cartésiennes. À la lumière de ce que nous avons exposé jusqu'à présent, nous

[1088] M. Fagioli, « Se avessi disegnato un donna », op.cit., p. 38.
[1089] *Ibid.*, p. 39.
[1090] *Ibid.*
[1091] *Ibid.*
[1092] *Ibid.*
[1093] *Ibid.*

pensons pouvoir fournir une première hypothèse d'explication plausible de l'origine du mot « idée », en nous appuyant sur l'expérience, pour ainsi dire « incorporelle », des premières secondes de la vie. Revenons donc à la figuration cartésienne pour l'exposer.

Nous avons observé, dans le paragraphe 8.3, que la figuration telle qu'elle est décrite par Descartes dans la Règle XII oscille entre la passivité de la première figure sensible et l'activité de la seconde figure incorporelle. Or, cette oscillation nous aide à comprendre ce que Descartes écrit à Mesland en 1644 :

> Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas proprement une action, mais une passion en la cire, de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion de l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions ; et que ces idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent le sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté.[1094]

Selon Descartes, l'âme est donc affectée par les idées en tant que mémoires d'expériences vécues : a) de manière réceptive lorsque leur origine est le rapport avec l'extérieur ; b) de manière active lorsque l'origine de ces expériences est son activité interne même. Nous rappelons que ces deux conditions se retrouvent également dans la première représentation de soi, durant le vécu du temps du silence de la vie. Comme nous l'avons indiqué dans les paragraphes 8.4.2 e 8.4.4, cette première représentation de soi représente en effet les deux visages de la substance, à la fois comme contenu (objectivement) et comme capacité (matériellement), qui découlent directement de la manière dont elle s'est créée à la suite de la fusion de la trace mnésique de la relation entre le corps du fœtus et le liquide amniotique avec la pulsion d'annulation. Bien que la figuration de cette représentation ne soit pas possible puisque l'imagination n'intervient pas à cause de l'absence des données de sensibilité corporelle, la capacité d'imaginer en acte produit néanmoins un contenu mental. Par conséquent, on peut considérer ce contenu comme une réalité objective pure, sans aucune figure.

Sur la base de ces considérations, nous pensons qu'il est possible d'émettre l'hypothèse que même l'origine du mot « idée » provienne précisément de cette expérience. Autrement dit, l'origine de ce terme si particulier pourrait se trouver dans la mémoire de notre premier acte de pensée, qui s'est exprimé comme une signification pure à la recherche d'une figuration. Une condition qui implique ainsi une ouverture à plusieurs significations possibles, ce qui caractérise justement le mot « idée » selon l'analyse de Fagioli, mais qui le rend également

[1094] Descartes à Mesland, 2 mai 1644, AT IV 113-114, Al. III, p. 70.

susceptible de représenter emblématiquement la capacité créative ne notre esprit, dont l'activité se déroule notamment dans la double condition de réceptivité et d'activité.

Le mot idée, si strictement lié à la formation de l'idée même du moi, pourrait donc être considéré comme une sorte de prototype de n'importe quel contenu mental. Ce que Descartes définit « première idée », qui est comme « un patron ou un original » :

> Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original, dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées[1095]

Nous trouvons également un soutien possible à notre interprétation chez Fagioli, qui, sur la base de la première image de soi, affirme la double présence de la réceptivité et de l'activité de l'esprit dans le travail d'interprétation du psychothérapeute, qui transforme la première en seconde :

> La possibilité de l'évolution de la fantaisie de disparition primitive en imagination et ensuite en pensée verbale […] permet à la libido d'évoluer d'une captativité d'objets matériels (sein) à une réceptivité du sens et de la signification de la communication de l'objet, pour ensuite se tourner à nouveau vers l'extérieur en tant qu'énergie-libido de rapport humain, d'intérêt-amour pour l'objet.[1096]

Ces réflexions portent sur l'expérience unique, mais néanmoins fondamentale, des premières secondes de la vie sans respiration ni vagissement, telle qu'identifiée par Fagioli et décrite par nous au paragraphe 7.4. Nous essayons maintenant de formuler une hypothèse sur le type de figuration qui pourrait se produire à la sortie de cet état physiologique, dans lequel l'activité représentative de la pensée permet de figurer les expériences, c'est-à-dire de dématérialiser l'expérience matérielle au moyen d'une représentation mentale abstraite. Nous pensons que la figuration s'applique de manière différente à la représentation des contenus mentaux selon les autres états physiologiques indiqués dans le schéma que nous avons présenté au paragraphe 8.4. A savoir :

- ✓ Au cours des premiers mois, lorsque la vision n'est pas encore définie.
- ✓ Après l'acquisition de la conscience et du langage verbal :
  - o à l'état de veille,
  - o à l'état du sommeil.

Dans notre proposition d'intégrer la conception cartésienne de la figuration à la thèse fagiolienne de la création de la ligne, nous avons remarqué que les expériences synesthésiques des vécus matériels existentiels pouvaient se transformer en représentations synthétiques immatérielles, concevables tant comme figures que comme lignes. Descartes lui-même, dans

[1095] Voir Méditation troisième, AT IX.1 33, Al. II, p. 440.
[1096] M. Fagioli, *Instinct*, p. 273.

La Géométrie, utilise l'expression « la figure de cette ligne [1097]». En effet, comme la figure, la ligne peut se tracer de manière infinie et représenter ainsi n'importe quelle diversité existante, matérielle ou affective. Cependant, contrairement à la figure, la ligne ne définit pas une forme fermée. Intégrons alors maintenant ce modèle épistémologique abstrait de pensée représentative aux réflexions de Fagioli rapportées dans le paragraphe précédent, dans lequel le psychiatre distingue entre les figures « complètes » des souvenirs conscients et les « petits morceaux de ligne », par lesquels un écrivain transforme les images intérieures qui surgissent spontanément à son esprit.

Sur la base de l'ensemble des considérations exposées jusqu'à présent, nous proposons que ce modèle prévoie que le *cogito*/capacité d'imaginer acquière la capacité de produire des représentations figuratives :

- *selon des lignes*, au cours des premiers mois de la vie, lorsque la vision n'est pas encore mature,
- *selon des figures*, lorsque la conscience et le langage verbal sont acquis.

Ces deux types de représentation ne sont pas des copies de la réalité, mais des créations de l'esprit. Nous les considérons donc comme des « images », selon l'acception fagiolienne du terme et la conception cartésienne de la réalité objective[1098]. Plus ou moins capables de rappeler à l'esprit la « vérité » de l'objet extérieur ou de l'expérience vécue, elles constituent en tout cas la mémoire, et donc l'histoire, de ce moi qui, en soi, n'a pas de ligne qui le délimite, car la substance est en mouvement continu en raison de l'activité de son attribut principal. Mais cette mémoire n'est pas seulement consciente, comme le pensait Descartes et comme le confirme Fagioli. Observons donc maintenant comment les images mentales qui se forment pendant le sommeil peuvent être considérées dans le cadre de notre discours.

[1097] *La Géométrie*, AT VI 530 ; voir J.R. Armogathe, « Sémantèse d'idée/idea », op. cit.

[1098] Nous envisageons de développer ultérieurement cette distinction en dehors de ce travail, en lien avec les recherches de Jean-Marie Beyssade sur l'existence, chez Descartes, d'un parallèle entre les objets de connaissance finis, infinis et indéfinis, et les modes de connaissance relatifs (comprendre, concevoir et entendre), dont nous avons parlé dans la première partie. Nous envisageons notamment d'analyser la recherche de Beyssade en relation avec la conception de l'intuition fagiolienne telle qu'elle est présentée dans *Instinct ;* voir M. Fagioli, *Instinct*, op. cit., § « Le concept d'intuition », pp. 232-245.

8.5.3. Quand des idées en causent d'autres : le sommeil et les rêves

> Et pour l'autre raison, qui est que ces idées doivent venir d'ailleurs, puisqu'elles ne dépendent pas de ma volonté, je ne la trouve non plus convaincante. Car tout de même que ces inclinations, dont je parlais tout maintenant, se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucune chose extérieure, bien qu'elle ne me soit pas encore connue ; comme en effet il m'a toujours semblé jusques ici que, lorsque je dors, elles se forment ainsi en moi sans l'aide des objets qu'elles représentent.[1099]

> Pour comprendre le langage des images oniriques, il faut découvrir la vérité de la transformation qui n'est pas une scission entre la conscience et l'« inconscient ». […] La pensée du sommeil a toujours été inconnaissable car elle n'est pas un souvenir. C'est la création d'images pour une fantaisie de disparition vers sa propre réalité. C'est le rejet du monde non humain et la mémoire de l'expérience vécue dans l'éveil. C'est recréer la naissance et la première année de la vie sans paroles.[1100]

Partant du principe que la pensée est en acte et ne s'arrête donc pas pendant le sommeil, essayons de comprendre le type d'activité que l'esprit peut exercer durant cette période, un domaine de recherche encore à ses débuts en neurosciences[1101].

Nous avons observé que la sensibilité corporelle est presque absente pendant le sommeil. Nous avons également constaté que cet état est à la fois similaire et différent : 1) de la privation sensorielle propre aux premières secondes de la vie et 2) de l'état visuel caractéristique des premiers mois. Par rapport au cas 1), cela tient au fait que cette sensibilité n'est toutefois pas complètement annulée pendant le sommeil ; par rapport au cas 2), c'est parce que les images produites pendant le sommeil demeurent néanmoins définies[1102]. Compte tenu de ces deux facteurs, il n'est pas possible d'affirmer que seule la faculté d'intuition est à l'œuvre, comme dans les premières secondes de la vie, avant la respiration.

Concernant l'imagination, Fagioli et Descartes estiment tous deux que la stimulation sensorielle rare pendant le sommeil produit des images différentes de celles qui auraient été causées à l'état

---

[1099] Méditation troisième, AT IX.1 31.

[1100] M. Fagioli, «Il silenzio dei venti secondi », 24 gennaio 2015, dans Id., *Left 2015*, op. cit., pp.14-19 : p.19.

[1101] « Il reste encore à s'émerveiller devant la complexité de l'architecture du sommeil, qui s'éloigne désormais de la conviction séculaire selon laquelle il s'agit d'une simple période de repos, d'inactivité et d'abandon de la conscience, pour devenir un défi particulièrement insidieux et passionnant pour la recherche scientifique. Mais il nous semble que, malgré les innombrables études et la vaste littérature sur le sommeil, nous n'en sommes encore qu'au début et qu'il faudra encore du temps pour en comprendre tous les aspects et toutes les fonctions, surtout compte tenu de la complexité et de la diversité de ses phases », A. Piazzi, V, Clementi, C. Brugnoli, « Sonno, sogni e neuroscienze », op. cit., p. 36, trad. de l'italien par nous.

[1102] C'est sans doute la raison pour laquelle les songes n'étaient pas considérés comme étrangers à la pensée à l'époque cartésienne : dans sa contestation de l'idée que l'âme pense toujours, Hobbes ne remet en doute la pensée que pour ceux « qui dorment profondément et sans aucune rêverie [*insomnio*] », Troisièmes objections et réponses, AT IX.1 146, Al. II, p. 436.

de veille. Fagioli soutient notamment que l'image produite dans ce cas est de la même qualité que les autres images produites pendant le sommeil, c'est-à-dire qu'il s'agit toujours d'un rêve qui signifie autre chose d'après lui, comme nous l'avons vu dans le passage où Fagioli mentionne Aristote[1103]. Descartes, de son côté, comme nous l'avons remarqué dans la première partie, affirme une utilisation différente de la mémoire, qui ne contextualise pas ce qui se passe dans les rêves, contrairement à l'état de veille, et souligne, lui aussi, la diversité de ces représentations mentales, sans toutefois aborder la question de leur signification :

> Comme quelquefois, quand nous dormons, si nous sommes piqués par une mouche, nous songeons qu'on nous donne un coup d'épée ; si nous ne sommes pas du tout assez couverts, nous nous imaginons être tout nus ; et si nous le sommes quelque peu trop, nous pensons être accablés d'une montagne.[1104]

Descartes met en évidence également une particularité des images mentales que nous avons pendant le sommeil, à savoir leur nature volatile, dans le sens où nous les oublions dans la grande majorité des cas[1105]. Si nous relions cette dernière observation cartésienne à une autre affirmation de Fagioli, qui considère les rêves comme une forme de langage[1106], nous pouvons supposer que la précarité des images oniriques est due précisément au fait qu'elles sont une forme d'expression du moi[1107]. Elles ne restent pas dans notre esprit, de la même manière que nous oublions la formulation exacte d'une phrase que nous venons de prononcer. Pour fixer les images de nos rêves dans notre mémoire, une fois qu'elles ne nous ont pas échappé au réveil, nous devons les transformer en langage verbal. Mais même dans ce cas, nous pouvons facilement les oublier.

En acceptant la conception fagiolienne selon laquelle les images oniriques ont une signification autre que leur apparence, nous nous demandons, d'un point de vue noétique, à quelle réalité elles se réfèrent et d'où provient leur figuration particulière. En effet, les images des rêves étant quand même définies, la figuration est nécessaire, même si elle fonctionne différemment de l'état de veille. En ce qui concerne l'objet auquel elles se réfèrent, il nous semble logique de

---

[1103] Voir citation à la page 213, note 959.

[1104] *L'Homme*, AT XI 198.

[1105] « Mais si on considère que nous avons tous 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, […] on aura bien moins de peine à se persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser, puisse exister, et toutefois ne penser point. », Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, AT III 479, Al. II, p. 909.

[1106] « Une fois endormis, le comportement disparaît, le langage appris disparaît, la conscience disparaît, la parole disparaît : il n'y a plus que des images. Les images sont un langage. Et en fait, je devais comprendre ce qu'il me disait, ce qu'était... et c'est là qu'interviennent les mots "signification " et "sens" », M. Fagioli, *Conoscenza dell'istinto di morte. Lezioni 2012,* op. cit., pp. 235-236. Per un'analisi delle immagini dei sogni come linguaggio, voir aussi Marcella Fagioli, *La parola dell'inconscio. Ipotesi che legano gli studi linguistici alla realtà psichica*, Roma, L'asino d'oro, 2025.

[1107] « Mais, il faut souligner que le langage verbal, même partiellement, est souvent présent dans les rêves. […] Dans le rêve, il se produit un fait qui relève de la conscience et de la pensée consciente. Retour de la conscience à l'inconscient. Et dans ce retour, le langage verbal de la conscience devient libre expression, représentation, mais pas communication. La communication aura lieu ensuite, au réveil, dans le souvenir du rêve, lorsque le rêveur le racontera », F. Fagioli, *Coscienza e attività onirica,* op. cit., p. 163, trad. de l'italien par nous.

penser que, dans un état de privation sensorielle mais de pensée active, le matériel auquel la figuration peut puiser (ou par lequel elle est stimulée) est constitué des autres contenus mentaux déjà existants, c'est-à-dire des idées-images créées à l'état de veille. Cela signifie toutefois que l'intuition doit nécessairement être en action, car, comme l'affirme Descartes, c'est par l'intuition que « l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi [1108]».

En articulant donc les positions de Descartes et de Fagioli, il nous semble plausible de formuler l'hypothèse d'un usage particulier de l'intuition dans le sommeil. Cette faculté, en collaboration avec la volonté, pourrait utiliser la figuration de manière différente de celle de l'imagination, c'est-à-dire *non intentionnellement*. En effet, l'image onirique est une représentation de la représentation, c'est-à-dire de l'idée qui s'était produite à l'état de veille pour fournir à l'esprit une connaissance *objective* d'une expérience donnée. Mais cette représentation vise désormais à représenter uniquement le côté *subjectif* de cette expérience, à savoir les sensations et les intuitions de l'âme, qui sont souvent floues et parfois même inconscientes à l'état de veille. Comme si, dans le sommeil, se reproduisait en fait une condition similaire à celle des premières secondes de la vie, lorsque la production d'idées-images se référait à la pure sensation de la substance nouvellement créée[1109]. Une suggestion de Fagioli, qui écrit que la pensée « invisible [qui] existe et est active » dans ces premières secondes « comme dans le sommeil »[1110], conforte notre hypothèse[1111].

Nous émettons ainsi l'hypothèse que, dans l'expérience non intentionnelle du sommeil, l'intuition, concourant avec la volonté et les affects, se tourne vers les idées-images des expériences intentionnelles et en formule un *jugement*. Autrement dit, elle *signifie* ces expériences en produisant d'autres idées-images dont la figuration est cependant différente, car leur cause formelle n'est pas l'expérience elle-même, mais la réalité objective de l'idée qui s'était formée à l'état de veille.

[1108] Méditation sixième, AT IX.1 58, Al. II, p. 482.

[1109] Selon Francesca Fagioli, le concept de « fantaisie-souvenir de l'expérience matérielle vécue » selon lequel, à la naissance, le nouveau-né réalise son rapport antérieur avec le liquide amniotique, constitue la « matrice » du mode de représentation des expériences de la réalité consciente dans la création des images du rêve ; voir F. Fagioli, *Coscienza e attività onirica*, op. cit., pp. 187 et 191-192.

[1110] « Mais ces 30 ou 40 secondes avant le premier cri, pendant lesquelles le nouveau-né ne respire pas, nous indiquent que chez l'être humain, il est possible de mesurer le temps à partir du silence, où la pensée est invisible mais existe et est active, comme pendant le sommeil. », M. Fagioli, « Il socialismo e l'amore », op. cit., p. 161.

[1111] Cependant, Fagioli affirme à plusieurs reprises que la condition de sommeil présente également des similitudes avec les premiers mois de la vie. Il est donc probable que l'état de sommeil présente des caractéristiques des deux états, comme l'affirme d'ailleurs implicitement Fagioli en évoquant ensemble la naissance et la toute première période de la vie : « La pensée du sommeil a toujours été inconnaissable, car elle n'est pas un souvenir. C'est la création d'images pour un fantaisie de disparition vers sa propre réalité. C'est le rejet du monde non humain et la mémoire de l'expérience vécue lors de l'éveil. C'est recréer la naissance et la première année de la vie sans paroles. », M. Fagioli, « Il silenzio dei venti secondi », op. cit., p. 14. La question reste donc certainement ouverte et nécessite d'autres investigations.

Le rêve semble donc présenter le cas cartésien d'une idée causant une autre idée, question que nous avons abordée dans la première partie. Et cela est possible parce que, selon Descartes, les contenus mentaux sont précisément des réalités[1112]. Pendant le sommeil, la pensée pourrait ainsi prendre pour cause formelle la réalité objective d'une idée conçue à partir d'une expérience vécue, produisant une autre réalité objective sous forme d'image onirique. Il ne s'agit pas d'une idée fictive, car la déformation de cette expérience n'est pas causée par la composition de figures perçues par les sens, mais par une intuition-figuration significative selon des modalités différentes de celles produites par l'imagination à l'état de veille.

Si nous poursuivons l'enquête en partant du principe que les idées-images sont la forme de notre connaissance, tant selon Fagioli que selon Descartes, nous en déduisons que le type de connaissance que les images oniriques expriment est celui intérieur et affectif du moi invisible aux sens extérieurs. Ce type de connaissance est représenté à travers leur figure de la même manière qu'une figure d'objet matériel représente la connaissance de cet objet à l'esprit[1113]. Cependant, l'image immatérielle du rêve s'estompe rapidement, peut-être parce que sa cause formelle n'est pas une expérience matérielle directe, mais indirecte. En effet, la cause efficiente de l'image du rêve est une autre image immatérielle (réalité objective), causée à son tour, elle oui, par une expérience matérielle[1114].

On pourrait ainsi dire que *les rêves étendent la réflexion à l'état non conscient*, et pas seulement en tant qu'élaborations de l'expérience affective, car certains scientifiques ont en effet affirmé avoir fait des découvertes pendant leur sommeil, et Descartes lui-même admettait cette hypothèse[1115]. Les images oniriques sont donc une forme de connaissance exprimée sous forme de langage figuré qui, pour être comprise à l'état de veille, doit être interprétée[1116]. Nous nous

[1112] « pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes, on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par conséquent que cette idée tire son origine du néant. », Méditation troisième, AT IX.1 33, Alquié, p. 440.

[1113] « Quand des objets extérieurs agissent sur nos sens et y tracent une idée ou plutôt une image d'eux-mêmes, et quand l'âme se tourne vers les images ainsi tracées dans une petite glande, elle est dite alors avoir une sensation. Et quand ces images sont tracées dans la petite glande, non plus par les objets extérieurs, mais par l'âme elle-même, qui, en l'absence des objets extérieurs, se les représente et se les figure dans le cerveau, elle est dite alors imaginer. Si bien que la différence entre imagination et sensation ne consiste qu'en ceci : dans l'une, les images sont tracées par des objets extérieurs, et ceux-ci présents, tandis que dans l'autre elles le sont par l'âme, sans objets extérieur et pour ainsi dire toutes fenêtres closes », *Entretien avec Burman*, AT V 162, Manuscrit de Göttingen, op. cit., p. 67.

[1114] En appliquant également aux images des rêves les affirmations de la troisième méditation, on pourrait dire que leur réalité objective est encore plus « imparfaite » que la réalité objective dont elles dérivent ; mais, dans ce cas également, « on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien », voir Méditation troisième, AT IX.1 33, Al. II, p. 440.

[1115] Le physicien Marco Pettini rapporte une série de témoignages de scientifiques qui ont admis avoir tiré leurs principes théoriques d'expériences non conscientes, y compris les rêves ; voir Id., « "Una rosa a Fleming". Teorie scientifiche della natura e della realtà umana », *Il sogno della farfalla*, Vol. 18, No. 1, 2009, pp. 5-28, pp. 7-10.

[1116] Fagioli exclut toutefois le recours à la connaissance dans le cas des souvenirs de l'état de veille dans le rêve, en se posant une question intéressante : « Même dans le monde onirique, il existe des éléments de l'état de veille, c'est-à-dire le souvenir de l'état de conscience, mais la pensée du dormeur ne cherche pas à comprendre. Elle traite les données de l'état de veille et en fait une représentation. Est-ce parce qu'elle comprend immédiatement ou parce

demandons toutefois si leur fonction se limite à communiquer à la conscience un contenu latent. Ou si ces images particulières qui disparaissent à l'état de veille n'ont pas également un autre objectif dans l'économie de l'existence[1117].

Nous voulons dire par là qu'elles pourraient également être considérées comme l'expression des *vécus non intentionnels* du moi dans une situation de pure substance isolée du monde. Elles sont donc autoréférentielles, mais pas dénuées de sens, car, en tant qu'expériences vécues, elles constituent néanmoins des expériences qui affectent la substance elle-même et contribuent à la modifier, de manière analogue aux expériences conscientes et matérielles. D'autre part, nous ne pouvons nier que nous éprouvons des sensations et des émotions pendant le sommeil. Et que nous pouvons nous réveiller sereins ou en très mauvaise posture, comme Gregor Samsa, lorsque « s'éveilla un matin au sortir de rêves agités, il se retrouva dans son lit changé en un énorme cancrelat [1118]».

Dans la lettre à Mesland de 1644 déjà citée, Descartes affirme que l'âme est affectée par ses pensées comme la cire, au sens où les différentes figures qu'elle reçoit de n'importe quelle source, « aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté », laissent leur empreinte en elle[1119]. Nous en déduisons donc que tous les contenus mentaux, y compris les images des rêves, peuvent modifier la physionomie paradoxalement indéfinie de l'âme. Il s'agit bien évidemment d'une pure hypothèse, mais cela nous semble cohérent avec le fonctionnement physiologique de la pensée en acte. Dans ce contexte, on peut mieux comprendre la nécessité pour l'âme de toujours penser, car sa vie se poursuit même pendant le sommeil, contribuant ainsi à tisser la trame de son histoire. Autrement dit, de sa mémoire, consciente ou non :

> C'était la peste de l'insomnie. Au point du jour, on ne trouva plus l'Indien Cataure à la maison. Sa sœur resta ; son cœur fataliste lui disait que de toute façon, le mortel fléau la poursuivait jusque dans le dernier recoin de la terre. Personne ne comprit l'inquiétude de Visitacion. « Si l'on ne peut plus dormir, tant mieux, disait José Arcadio Buendia avec bonne humeur. Pour nous la vie n'en sera que plus féconde ». Mais l'Indienne leur expliqua que le plus à craindre, dans cette maladie de l'insomnie, ce n'était pas l'impossibilité de trouver le sommeil, car le corps ne ressentait aucune fatigue, mais son évolution inexorable jusqu'à cette manifestation plus critique : la perte de mémoire. Elle voulait dire par là qu'au fur et à mesure que le malade s'habituait à son état de veille, commençaient à s'effacer dans son esprit les souvenirs d'enfance, puis le nom et la notion de chaque chose, et pour finir l'identité des gens, et même la conscience de sa propre existence, jusqu'à sombrer dans une espèce d'idiotie sans passé[1120].

qu'elle ne cherche pas à comprendre ? », F. Fagioli, *Coscienza e attività onirica,* op. cit., p. 160, trad. de l'italien par nous.

[1117] Pour une hypothèse psychiatrique sur la formation et la fonction du rêve, voir F. Fagioli, *Coscienza e attività onirica*, op. cit., chap. 16 « Sonno leggero e sonno profondo » et 17 « Esiste la scissione? », pp. 179-201.

[1118] F. Kafka, *La Métamorphose*, C. David (trad.), Paris, Gallimard, 2014, epub.

[1119] Descartes à Mesland, 2 mai 1644, AT IV 113-114, Al. III, p.70.

[1120] G. García Marquez, *Cent Ans De Solitude,* Claude et Carmen Durand (trad.), Paris, Seuil, 1968, pp. 52-53.

9. La subjectivité en tant que substance existentielle

Presque au terme de ce travail, nous espérons être parvenus à démontrer la plausibilité de l'analogie que nous avons établie entre le moi de la naissance, doté de la capacité d'imaginer, et la *res cogitans* cartésienne, dotée de son *cogito*. Nous proposons donc que le moi immatériel fagiolien[1121], qui se crée à la naissance, soit également considéré comme le fondement de toutes les idées-images (réalités objectives) qui se formeront par la suite, sur la base des expériences vécues (réalités formelles). De la même manière, nous interprétons le *cogito*, c'est-à-dire la capacité d'imaginer, comme l'attribut principal de ce moi-substance, c'est-à-dire son essence, car il constitue la raison commune des différentes facultés intellectuelles telles que les conçoit Descartes, sans lesquelles la substance elle-même ne pourrait exister[1122].

Nous concevons donc le moi pensant comme une substance, à l'instar du moi cartésien, avec toutefois une différence quant à leur origine : selon Fagioli, il n'est pas créé par Dieu, mais par la biologie du fœtus stimulée par la lumière au moment de la naissance. Ce moi-substance marque toutefois également la fin de la régression à l'infini des causes noétiques en marquant le début de l'activité représentatrice. En termes d'une nouvelle théorie de la subjectivité, le moi de la naissance, synonyme de chose pensante, se pose donc comme un substrat agissant. Il demeure pendant toute l'existence, en dépit du mouvement continu (en acte) de son essence, grâce à la *dynamis* qui lui vient de sa propre réalité et de son énergie (vitalité fagiolienne et force cognitive cartésienne).

Comme nous l'avons analysé dans la deuxième partie de cet ouvrage, l'abandon de la *res cogitans* cartésienne en tant que substance a rendu la notion d'« identité » humaine progressivement problématique, en raison de la perte de la fonction unificatrice de la notion traditionnelle d'âme. En ce sens, et notamment à partir de l'empirisme anglais, la modernité n'a pas réussi à concevoir l'unité de la subjectivité entre sa condition consciente et non consciente, car cette dernière n'a plus été considérée comme pourvue de pensée.

Plus de trois cents ans après Descartes, Fagioli a proposé à nouveau que le moi conscient et le moi inconscient ne faisaient qu'un, la différence entre les deux étant uniquement modale. De ce point de vue, il a formulé une conception tout à fait comparable à celle cartésienne de « l'âme qui pense toujours ». Le moi en tant que substance et la pensée en tant que son activité persistent

[1121] La « capacité d'imaginer […] n'est que réalité immatérielle », M. Fagioli, « Il gioco linguistico perverso », 9 aprile 2016, dans Id., Left 2016-2017, op. cit., pp. 93-98 : p. 96.

[1122] « Pour ce qui est de la distinction entre l'essence et l'existence, je ne me souviens pas du lien où j'en ai parlé ; mais je distingue *inter Modos proprie dictos, et Attributa sine quibus res quarum sunt attributa esse | non possunt ; sive inter modus tre rerum iparum, et modos cogitandi* (pardonnez-moi si je change ici de langue, pour tâcher de m'exprimer mieux). », Descartes à *** (Hyperaspistes), 1645 ou 1646, AT IV 348, BL, p. 2130.

tous deux pendant toute la vie individuelle, contrairement aux expériences ponctuelles. Substrat et fonction sont indissolubles dans la réalité de l'individu concrètement existant, mais peuvent être distingués selon la « distinction de raison » utilisée par Descartes.

Sur la base des analyses que nous avons conduit dans cette étude jusqu'ici, nous pensons donc que l'identité humaine en tant que substance redevient pensable comme développement de la *res cogitans* cartésienne, caractérisée par son attribut principal. Transmise par l'ADN de l'espèce, la « nature » humaine universelle s'individualise dans une substance existentielle déterminée, transformant un corps donné (celui du fœtus) en un nouvel être humain, qui est tel indépendamment des conditions accidentelles de sa propre naissance, qu'elles soient ethniques ou culturelles. Nous proposons donc une notion inédite de substance immatérielle liée à l'existence. Dans les paragraphes suivants, nous tenterons d'identifier certains aspects de cette notion.

1.1. Subjectivité et monde

> Et enfin, j'apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, quel les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens. [1123]

Dans son introduction à l'édition italienne de *La liberté cartésienne*, Nestore Pirillo rappelle que personne n'avait auparavant mis en évidence le lien entre liberté et négativité, avant Descartes. Avec la liberté humaine cartésienne, le néant s'introduirait ainsi dans l'être[1124]. En effet, Sartre écrit :

> Pourtant, nous retrouvons dans la recherche du Vrai comme dans la poursuite du Bien une véritable autonomie de l'homme. Mais c'est seulement en tant qu'il est un néant. C'est par son néant et en tant qu'il a affaire au Néant, au Mal, à l'Erreur, que l'homme échappe à Dieu, car Dieu, qui est plénitude infinie d'être, ne saurait concevoir ni régler le néant. Il a mis en moi le positif ; il est l'auteur responsable de tout ce qui en moi *est*. Mais par ma finitude et mes limites, par ma face d'ombre, je me détourne de lui. [...] A tous ces néants, néant moi-même, je puis dire *non* : je puis *ne pas* me décider à agir, à affirmer. […] Ainsi le doute méthodique devient le type même de l'acte libre.[1125]

Pirillo observe que ces affirmations sont la conséquence logique de l'existentialisme exposé dans *L'Être et le Néant*, dans lequel, sur la base de la priorité de l'existence sur l'essence, Sartre

[1123] *Méditations*, Abrégé des six méditations suivantes, AT IX.1 12, Al. II, p. 403.
[1124] Voir. N. Pirillo, « Sartre, Cartesio: un dialogo », dans J-P. Sartre, *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, N. Pirillo (éd.), Milano, Christian Mariotti Edizioni, 2007, pp. 5-59, pp. 22-23.
[1125] J-P. Sartre, « La liberté cartésienne », dans *Situations I*, Paris, Gallimard, pp. 289-308.

soutient que la conscience ne peut plus être conçue comme une substance, car « elle n'a rien de substantiel, puisqu'elle a le monde entier hors d'elle-même [1126]». Laissant de côté le problème désormais bien connu du remplacement de la substance par son attribut et de la subjectivation de la conscience cartésienne qui en résulte, nous remarquons tout d'abord que Descartes contredit littéralement l'interprétation de Sartre au début des *Principes*, ce qui est un signe évident qu'il avait bien à l'esprit cette question et qu'il entendait la clarifier. Dans les articles VI et VII de la première partie, Descartes nie catégoriquement que l'homme soit un « néant », précisément par rapport à la liberté et au doute hyperbolique :

> Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés. […] Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignions même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps ; mais nous ne saurions supposer des mêmes que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses.[1127]

Une fois cette question dissipée, il est toutefois important de noter que Sartre comprend parfaitement le lien entre la négation, le libre arbitre et le « monde entier hors » de la fondation de la *res cogitans*. Ainsi, malgré sa négativisation, l'existentialisme français conserve la subjectivité et, par conséquent, son universalité, en acceptant la liberté cartésienne par rapport au monde. En revanche, dans l'existentialisme heideggérien, le monde n'est en aucun cas « extérieur » à l'homme, car il fait partie intégrante de sa constitution ontologique en tant qu'être-au-monde. Ainsi, si Descartes trouve le fondement de son propre être en niant l'existence du monde, Heidegger postule que le monde constitue son être. Ce qui, comme nous l'avons observé dans la deuxième partie, le conduit à la destruction de l'idée d'égalité universelle.

Entre ces deux positions extrêmes, nous estimons que c'est toute la parabole de la notion moderne de sujet qui s'est jouée, dans une différence ontologique qui semble insurmontable : si le « moi » cartésien a besoin de nier le monde extérieur pour exister, le monde fonde l'être du *Dasein* heideggérien. Ce qui soulève justement la question de l'universalité de l'esprit humain, garantie par Descartes grâce à « l'absence de sol ontologique [*ontologische Bodenlosigkeit*] de la problématique du Soi-même » dans sa conception de la *res cogitans*, dont Heidegger l'accuse[1128]. En effet, c'est seulement si l'être humain est ontologiquement indépendant de l'environnement dans lequel il est né qu'il est possible d'instaurer l'égalité universelle qui était à la base des Lumières. Si, au contraire, il y a une coappartenance

[1126] Voir N. Pirillo, « Sartre, Cartesio: un dialogo », dans op. cit., pp. 17-18.
[1127] *Principes*, I, 6-7, AT VIII 7, Al. III, p. 94.
[1128] « die ontologische Bodenlosigkeit der Problematik des Selbst », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., S. 320, note 1; trad. fr., p. 248.

ontologique avec son « propre » monde (qu'il soit ethnique ou culturel), comme le veut Heidegger, il y aura des « essences » originairement différentes, avec toutes les conséquences que cela peut comporter.

Revenons à présent à l'affirmation sartrienne selon laquelle la liberté serait liée à la négativité. Fagioli lie en effet explicitement le libre arbitre à la pulsion, qui, selon lui, remplacerait l'instinct chez notre espèce. Mais, répétons-le une fois de plus, cela ne conduit pas à une existence fondée sur l'annulation[1129], mais à la réalité positive du moi de la naissance, de manière analogue à ce qui se passe dans les *Méditations*. Dans les deux cas, cela se produit par la « disparition du monde », à partir de laquelle émerge une conception de la subjectivité qui ne correspond pas à la conception moderne typique. À la différence du Dasein heideggérien, qui, lui aussi, ne se reconnaissait pas dans le sujet moderne, cette subjectivité est porteuse du même principe d'égalité universelle à l'origine du projet d'émancipation des Lumières. Cependant, comment expliquer son rapport au monde à partir d'une annulation originaire ? Comme on le sait, la preuve a priori cartésienne de la cinquième Méditation a soulevé de nombreuses questions sans réponse. En effet, Descartes n'est pas parvenu à démontrer complètement ce dont il était pourtant certain. Nous parlons évidemment d'intentionnalité, dont nous essayons de montrer les bases dans l'idée de subjectivité que nous proposons[1130].

9.1.1. La *res cogitans* intentionnelle

> C'est la pulsion de disparition qui, en croyant le monde inexistant, affirme que la vérité de l'être humain réside dans la relation interhumaine.[1131]

Comme nous l'avons déjà dit, Fagioli était psychiatre et ne s'est pas intéressé à la noétique. Il a toutefois reconnu à Husserl le mérite d'avoir mis en évidence l'intentionnalité comme structure de la relation du moi au monde. Cependant, il le faisait dans les limites d'une conception consciente, alors que, pour Fagioli, l'intentionnalité est avant tout non consciente[1132]. Nous allons essayer d'en montrer les fondements.

[1129] Avec toutes les conséquences que cela impliquerait une fois comprise la violence de la pulsion d'annulation exposée dans le § 7.2, selon laquelle chacun de nous aurait en lui un nazi. Heidegger l'était, cela ne fait aucun doute. Mais l'humanité tout entière ne l'est pas, comme l'a démontré le récent soulèvement populaire mondial contre le génocide des Gazaouis.

[1130] Nous nous référons à la *Seyngechichte* heideggérienne exposé dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* des années 1936-38 (GA 65), trad. fr. *Apports à la philosophie* : *De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013.

[1131] M. Fagioli, « Il colore, la forma e la scrittura », 1° maggio 2015, dans Id., *Left 2015*, op. cit., pp. 99-103 : p.101.

[1132] Voir M. Fagioli, *Una vita irrazionale. Lezioni 2006*, op. cit., p. 109 et pp. 119-120 ; Id., Fantasia di sparizione. Lezioni 2007, op. cit., p. 163 ; Id., Conoscenza dell'istinto di morte. Lezioni 2012, op. cit., pp. 94-97.

Selon Fagioli, la réalité psychique est absente chez le fœtus. *In utero*, « on peut donc imaginer une situation dans laquelle l'être et l'être en relation ne font qu'une seule réalité de relation physique »[1133]. Comme nous l'avons vu, le moi fagiolien se crée comme mémoire psychique de cet « être en relation » en tant que soi libidinal corporel, qui se réalise pendant les mois de grossesse dans le contact épidermique continu avec le liquide amniotique.

À la naissance, la « sensibilité neurologique » développée par le fœtus dans cette relation homéostatique accomplit sa fonction vitale : s'opposer à la tentative d'annuler, pulsionnellement, son propre être né. De cette manière, comme nous l'avons vu, l'enfant retrouve psychiquement le soi libidinal qui était en relation avec le liquide amniotique. Ainsi, dans la théorie de la naissance, la création de la réalité immatérielle correspond à la réalisation de l'existence en tant qu'*être en rapport*, puisqu'elle se fonde sur la trace mnésique de cette relation constitutive, qui comprend à la fois le moi et l'objet avec lequel sa matrice corporelle avait été en relation :

> Ce qui avant était au-dehors (liquide amniotique) se trouve être dans le nouveau-né comme trace mnésique de l'objet perdu, trace mnésique qui comprend l'image de l'objet et la possibilité de rapport objectal.[1134]

En d'autres termes, la réalité immatérielle intérieure qui se crée à la naissance réalise en soi l'unité d'*intentio* et d'*intentum* que Heidegger situait à l'extérieur d'un *Dasein* dépourvu d'individualité et identifié à l'environnement ethnique et culturel de naissance, dont il ne pourrait jamais s'émanciper. De plus, plutôt que d'être « obscure [1135]», cette unité est expliquée de manière cartésienne par la seule lumière naturelle, c'est-à-dire par un discours logique et scientifique qui n'a pas besoin de recourir à des métaphores mystiques et destinales.

Une fois constituée en tant qu'identité humaine, la réalité immatérielle devient le fondement de toute autre mémoire intentionnelle qui se forme selon la dynamique de la figuration, ainsi que selon la même logique créative que nous avons observée : *faire de ce qui est ce qui n'est pas*, et simultanément *faire de ce qui n'est pas ce qui est*. Cette transformation d'une expérience matérielle immanente, désormais terminée, en un contenu mental représentatif de celle-ci s'accomplit ainsi « à l'image et à la ressemblance » de la façon dont la réalité immatérielle elle-même a été créé. Compte tenu de cette origine relationnelle, et précisément en raison de son annulation constitutive du monde matériel, l'être du moi de la naissance est un *être pour le rapport interhumain* :

[1133] M. Fagioli, *La marionetta e il burattino,* op. cit., p. 137.
[1134] M. Fagioli, *Instinct*, p. 73.
[1135] Voir § 6.4.

> alors que d'une part la première fantaisie du nouveau-né se réalise, d'autre part, simultanément, on a une transformation de la libido qui, […] investit d'intérêt la réalité humaine (intuition) et qui désire.[1136]

Le moi de la naissance est donc intentionnel en deux sens : d'une part, envers le monde matériel, en raison de son origine matérielle, et d'autre part, envers le monde humain, en raison des caractéristiques originaires de son esprit. Si Husserl avait déjà mis en évidence le rapport intrinsèque entre la pensée humaine et le monde, l'affirmation philosophique de la « nature » sociale de l'homme trouve chez Fagioli son fondement biologique dans l'intentionnalité interhumaine qui constitue le moi à la naissance. Fagioli écrit en 2006 :

> L'homme est un être social par nature. C'est Marx qui parle, et j'ai compris ce « par nature ». [...] Le nouveau-né est seul avec son « *Vorstellungsvermögen* » ; mais je n'ai jamais douté de la nature sociale de l'être humain. Il est évident qu'un nouveau-né ne peut rester seul que pendant douze heures ; j'ai également constaté qu'il ne peut s'attacher au sein de sa mère et continuer à vivre que s'il a réalisé sa capacité d'imaginer.[1137]

En 1975, Fagioli avait écrit sur « la relation de l'homme avec lui-même », qui s'oppose à l'instinct de mort à la naissance, afin que l'enfant puisse vivre et chercher un autre être humain semblable à lui[1138]. Trente ans plus tard, il réaffirme à la fois la solitude du nouveau-né et son exigence de relations interhumaines, les deux étant au fondement de son identité et de son existence.

À la lumière de la théorie de la naissance, l'attribut principal de la *res cogitans* peut se révéler constitutivement intentionnel, c'est-à-dire comme une capacité universelle de penser fondée sur la *relation avec*[1139]. Mode d'être, essence ou *nature* humaine d'une existence déterminée qui se déroule en tant qu'*histoire*. Une histoire existentielle de relations inéluctables, tant avec le monde matériel qu'avec le monde humain.

[1136] M. Fagioli, *Instinct*, p. 75.

[1137] M. Fagioli, « *Vorstellungsvermögen* », 11 agosto 2006, dans Id., *Left 2006*, op. cit., pp. 148-151, pp. 148-149.

[1138] « À la naissance, la relation de l'homme avec lui-même s'était constituée comme une relation entre le moi humain et réel de l'inconscient calme et le moi du non-être et de la toute-puissance de l'*Instinct* de mort. Puis, la certitude dérivée de la relation avec l'autre en dehors de soi faisait prévaloir la réalité humaine de la relation interhumaine sur la non-relation et l'annulation de la relation. », M. Fagioli, *Teoria della nascita e castrazione umana*, op. cit., pp. 203-204.

[1139] Nous estimons que cette explication de l'intentionnalité soit plus solide que la mystérieuse co-appartenance entre le *Dasein* et son *Umwelt* proposée dans *Être et temps*, dont les raisons seraient fondées sur une présumée « Histoire de l'Être » autant mystérieuse que destinale. Nous nous référons à la *Seyngechichte* heideggérienne exposée dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* des années 1936-38 et publiée à titre posthume en 1989 dans la GA 65, trad. fr. *Apports à la philosophie* : *De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013.

9.1.2. Postille pour un « nouveau réalisme » humaniste[1140]

La distance originaire entre l'esprit et le monde, bien qu'elle ne soit pas radicale comme nous allons l'analyser dans le prochain paragraphe, entraîne la question de la créativité de la pensée humaine, dont la nature représentative n'est pas computationnelle. Nos représentations ne sont jamais totalement objectives, car elles comportent toujours un élément subjectif qui peut devenir problématique, comme dans le cas cité au début des *Méditations*, sur lequel Foucault a fondé toute sa critique de Descartes :

> 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.[1141]

Ce n'est pas en effet un hasard si Kant s'est beaucoup intéressé aux maladies mentales[1142]. Cependant, dans le passage immédiatement précédent, Descartes exprimait une grande confiance dans les sensations de soi-même :

> 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. [1143]

Si cette confiance a ensuite été totalement remise en cause par l'hypothèse hyperbolique cartésienne, c'est uniquement une question de méthode, comme le souligne clairement Descartes à la fin des Méditations[1144]. En effet, si notre représentation de la réalité n'est pas

---

[1140] Le titre de ce paragraphe fait explicitement référence à la proposition de Maurizio Ferraris d'un « nuovo realismo » [nouveau réalisme], exposée dans un article du 8 août 2011 dans le quotidien *la Repubblica*, qui a agité les eaux de la culture italienne. Il commençait ainsi : « Un spectre hante l'Europe. C'est le spectre de ce que je propose d'appeler le 'nouveau réalisme', et avec lui, l'auteur attirait l'attention de la société, donc au-delà des cercles universitaires, sur une tendance intellectuelle en cours dont la caractéristique était de redonner leur dignité à des notions telles que la réalité et la vérité, totalement discréditées dans la philosophie de la seconde moitié du XXe siècle ; voir L. Profeti, « Buon compleanno nuovo realismo », *Left*, 1° septembre 2012, pp. 52-53.

[1141] Première méditation, AT IX.1 14, Al. II, pp. 405-406. Pour le débat entre Foucault et Derrida sur ce passage cartésien, voir Introduction.

[1142] Son intérêt pour la folie et les maladies mentales se reflète de diverses manières dans l'ensemble de son œuvre. Il a même consacré des études spécifiques à ce sujet, à partir de 1764 avec l'*Essai sur les maladies de l'esprit*, jusqu'en 1798, après avoir pleinement mûri sa philosophie transcendantale. Dans cette année, il publie l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, où il inclut une classification systématique de ces maladies, dans laquelle « le réductionnisme physiologique, tel qu'il est évoqué dans l'Essai de 1964, est définitivement abandonné et toute la question étiologique est renvoyée au caractère héréditaire des maladies de l'âme », F. Fantasia, « Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'Antropologia di Kant», «Consecutio Rerum», dans M. Failla et F. Iannelli (éds.), *Filosofia e malattia mentale*, Anno IV, numero 7, pp. 17-45 : p. 18. Concernant l'intérêt kantien pour l'inconscient, voir aussi R. Butts, *Sogno e ragione in Kant*, Roma, Nuove Edizioni Romane, 1992.

[1143] Première méditation, AT IX.1 14, Alquié, II, p. 405.

[1144] « Qu'il y a un monde, quel les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens. », *Méditations*, Abrégé des six méditations suivantes, AT IX.1 12, Al. II, p. 403.

computationnelle, elle n'est pas non plus totalement arbitraire. Lorsque Descartes affirme au début de sa méthode que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », il fait précisément référence à la raison humaine dans sa relation avec le monde matériel. Et il est manifeste qu'il était dans le vrai, car si les êtres humains ne s'entendaient pas, en principe, sur l'objectivité du monde qu'ils partagent, ils auraient disparu depuis longtemps, voire l'espèce humaine n'aurait jamais existé, car la nature ne donne pas naissance à des avortements. Le problème de l'objectivité ne concerne donc pas, en réalité, le monde matériel.

Cette question se pose parce que, comme le prévoit Descartes dans la nature du *cogito* qui comprend la sensibilité affective, et comme l'explique la théorie de la naissance avec l'intentionnalité intersubjective, tout notre contenu mental est médiatisé par la sphère affective. Une science qui souhaite étudier les contenus mentaux ne peut donc pas faire l'impasse sur la sphère affective, sous peine d'être inutile. Cela ne contredit toutefois pas le fait que tous les contenus mentaux tirent leur réalité objective d'une existence formelle. Ce qui signifie que les pensées, aussi éloignées soient-elles de leur cause, ont toujours leurs racines dans une réalité existante, qu'elle soit matérielle ou immatérielle.

Cependant, comme elles ne sont pas des copies de l'expérience ou de la perception, mais qu'elles sont toutes au moins partiellement construites par l'esprit, les idées sont toujours des interprétations de la réalité, selon une échelle allant du minimum d'imprécision sensorielle au maximum d'évaluation affective. Ce n'est pas dans le sens nietzschéen selon lequel il n'y aurait pas de faits, mais seulement des interprétations, mais plutôt dans le sens fagiolien : les faits existent certainement, mais lorsqu'il s'agit de questions spécifiquement humaines, ils peuvent faire l'objet de représentations opposées, chacune s'arrogeant la « vérité ». Déterminer le critère permettant de l'établir est une tâche trop ardue pour notre travail. Cependant, face à la situation actuelle où le mensonge public est devenu la norme, nous estimons qu'une tâche philosophique importante est de comprendre sur quelles bases non computationnelles on peut reformuler un concept de vérité totalement humain. En effet, le critère cartésien de l'évidence n'est valable que dans le rapport à la réalité matérielle, et même pas toujours, compte tenu de l'existence de personnes qui croient « qu'ils sont des rois, alors qu'ils sont très pauvres ».

Cela dit, il est toutefois indispensable de souligner, contre toute radicalisation postmoderne, que la déformation subjective ne justifie pas une sortie du réalisme de base de l'approche cartésienne et fagiolienne. En effet, dans des conditions physiologiques de santé physique et mentale, la figuration n'est jamais totalement arbitraire, bien au contraire. La composante objective est en effet maximale dans la grande majorité des cas, et repose précisément sur le bon sens cartésien inné qui nous permet de traverser la rue sans être renversés. Ce n'est donc pas notre rapport au monde qui doit nous inquiéter, même s'il peut être influencé par nos

« interprétations », comme c'est le cas encore aujourd'hui lorsque l'on nie que la Terre est ronde et qu'elle tourne autour du Soleil, ou que le réchauffement climatique menace notre existence.

9.2. Existence et libre arbitre : un dualisme non dualiste

> L'extrême perfection de certaines actions des animaux nous fait soupçonner qu'ils n'ont pas de libre arbitre.[1145]
>
> L'homme est libre de choisir. Malheureusement, ce choix peut parfois conduire à la destruction et au suicide. Mais l'homme peut choisir, même dans ces situations extrêmes. Il est clair qu'il faut une perturbation interne très importante pour faire un tel choix, mais il peut le faire. Les animaux, eux, n'ont pas de maladies mentales et ne se livrent donc pas à ce genre d'actes, car ils sont prédéterminés.[1146]

Nous avons vu que, dans la théorie de la naissance, la réaction de l'être humain au stimulus lumineux est pulsionnelle. Selon Fagioli, l'espèce humaine n'a pas d'instincts, mais une seule pulsion, appelée ainsi précisément pour la distinguer des termes anglais *Drive* et allemand *Trieb*, qui ne diffèrent pas du concept d'instinct. Si le mode d'être des animaux est déterminé en totalité ou en grande partie par l'instinct, qui les oblige à répéter leurs comportements, l'espèce humaine a remplacé les instincts par la pulsion, qui surgit à la naissance et nous laisse libres de choisir[1147].

[1145] « Olympiques », 24, *Cogitationes privatae*, AT X 219, *Œuvres philosophiques. Tome I*, op. cit., p. 274.

[1146] M. Fagioli, intervention dans le débat [*Dibattito*] du colloque « La psiche oltre Freud: l'analisi collettiva come processo per il passaggio dall'istinto di morte alla conoscenza », op. cit., p. 40.

[1147] « La pulsion est uniquement humaine et non animale. L'animal a l'instinct, comme on le sait, et répète donc toujours le même comportement depuis des millions d'années [...]. Parce qu'il a un code génétique prédéterminé. [...] Il doit donc y avoir une structure interne, une dimension interne différente, qui nous permet de choisir, et nous devons ensuite configurer cela dans cette question de la pulsion par rapport à l'instinct. L'instinct détermine un modèle préfabriqué qui est probablement lié à la question de la figure ou de la raison », « l'homme a la liberté de choix, qui, comme nous l'avons dit, peut aller jusqu'au suicide. L'homme a soif, il peut décider de ne pas boire et mourir de soif ou de faim ; l'animal ne peut pas le faire, il est obligé de boire, de manger. Dans l'histoire, […] il y a le discours du *Trieb Schicksal*, une étrange formulation verbale qui parle des pulsions et de leur destin, mais, le cas échéant, le destin est celui de l'homme et non celui de la pulsion. », M. Fagioli, intervention dans le débat [*Dibattito*] du colloque « La psiche oltre Freud : l'analisi collettiva come processo per il passaggio dall'istinto di morte alla conoscenza », op. cit., p. 33 et pp. 39-40. Pour ce qui concerne la différence entre le concept freudien de « pulsions partielles » et celui, chez Fagioli, d'une seule « pulsion d'annulation », ainsi que la manière dont cette approche entraîne un renversement complet de la notion de « décharge », qui n'est plus considérée comme une simple libération mais se transforme en « investissement sexuel » et en « acte créatif tourné vers l'extérieur », voir G. De Simone, « Pulsione e ragione alle origini del conoscere », *Il sogno della farfalla*, 1, 1993, pp. 55-77, pp. 75-76.

Pour Descartes, c'est la « lumière naturelle ou *intuitus mentis* » qui est un instinct « purement intellectuel »[1148], c'est-à-dire notre capacité naturelle innée à penser, identique chez tous les êtres humains.

Pour Fagioli, la pulsion à la naissance, en tant que matrice de la pensée créative humaine, est l'origine de notre libre arbitre. Cependant, selon lui, la condition de possibilité de la liberté inhérente à la naissance humaine n'est pas suffisante pour la réaliser. Il est plutôt nécessaire de mettre en œuvre une pratique qu'il a synthétisée dès 1980 dans l'expression « la liberté est l'obligation d'être des êtres humains [1149]» : un engagement envers nous-même pour réaliser notre humanité tout au long de notre existence. Dans un article publié à l'occasion du 25 avril 1945, jour de la libération de l'Italie du nazisme et du fascisme, Fagioli écrit :

> Je me demande si la liberté et la libération sont synonymes. Je vois clairement que non. La libération était un fait politique : une guerre pour se libérer de l'oppression et de la violence nazies et fascistes. La liberté est un mouvement et un processus par lequel l'être recherche la vérité sur lui-même.[1150]

Dans la première partie, nous avons vu que, pour Descartes, la liberté humaine est liée à l'idée d'infini. Il s'agit donc, chez Descartes également, d'une liberté de l'esprit et non du corps. Nous avons également vu que cela implique une conception de l'erreur étrangère à tout préjugé de corruption originelle ou de mal radical. En effet, dans la conception cartésienne, les erreurs dépendent précisément du déséquilibre entre la volonté infinie et l'intellect fini, ce qui contraint au choix et témoigne ainsi du libre arbitre, qui est ce qui est le plus spécifiquement humain. Le fait que le choix que Descartes et Fagioli reconnaissent chez l'être humain s'exprime en risquant sa vie pour un inconnu, plutôt qu'en inventant une « solution finale », est une question qui dépasse le cadre du présent ouvrage, lequel, comme nous l'avons déjà dit, ne peut aborder les questions relatives à la philosophie morale ou pratique. Nous sommes toutefois conscients qu'il les implique, car il propose une conception de la pensée comme interhumaine et « affective » par nature.

En ce qui concerne le thème de la liberté, la seule réflexion que nous parvenons à tirer du croisement de positions cartésiennes et fagioliennes, est que la première façon de l'exercer serait d'accomplir notre humanité, en dépassant un dualisme qui n'est pas celui de Descartes, mais en récupérant plutôt sa conception de l'âme qui pense toujours. L'un des objectifs de cette

---

[1148] « je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel ; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles etc., lequel ne doit pas toujours être suivi », Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639, AT II 598, BL, p. 1062. Il est évident que le second « instinct » n'est pas un instinct au sens propre du terme, mais une tendance, puisque, comme le dit Descartes, nous pouvons ne pas le suivre.

[1149] M. Fagioli, Bambino, donna e trasformazione dell'uomo, op. cit., p. 330.

[1150] M. Fagioli, « Libertà e liberazione », op. cit., p. 65.

étude est en effet celui de démontrer que le dualisme cartésien, souvent critiqué de manière caricaturale[1151], mérite d'être reconsidéré.

Comme nous l'avons déjà évoqué, la défense de l'immatérialité de l'esprit en tant que « chose » existante est à l'origine du dualisme cartésien des substances. Rendre l'immatériel humain en le soustrayant à la théologie a demandé à Descartes une séparation qui, peut-être, aurait pu être mieux amenée s'il avait pu poursuivre ses recherches[1152]. Cependant, selon nous, la distinction cartésienne entre l'esprit et le corps ne revêt pas seulement un sens ontologique, comme le montre l'épistémologie, car l'esprit et le corps ne fonctionnent pas de la même manière et ne sont donc pas appréhendables de façon équivalente. Cela n'est pas non plus problématique, puisqu'il s'agit d'une distinction physiologique : notre esprit ne serait pas ce qu'il est si, à la naissance, il n'y avait pas la pulsion identifiée par Fagioli, et par conséquent le temps du silence de la vie, si cardinal pour notre existence. Contrairement aux autres espèces animales, cette pulsion nous permet un certain degré de séparation entre notre esprit et notre corps. Ou, selon le point de vue, nous y condamne. Quoi qu'il en soit, sans pulsion, c'est-à-dire sans libre arbitre, notre esprit serait « parfait », comme celui des animaux selon Descartes, car il ne pourrait pas se tromper puisqu'il ne pourrait pas choisir[1153].

Le dualisme que nous considérons comme problématique n'est donc pas celui entre l'esprit et le corps, qui, à notre avis, mérite d'être relu à la lumière de la *res cogitans* comme moi de la naissance. Après trois siècles, la théorie de la naissance peut en effet démontrer la raison pour laquelle le corps est « substantiellement uni » à la *mens*[1154], par le biais de la notion de réaction de la biologie humaine à la stimulation de l'énergie lumineuse. Cette union se réalise donc par la dynamique psychophysique de la fantaisie de disparition. La substance pensante qui en résulte est l'immatériel humain : la *res cogitans* indéfinie caractérisée par le mouvement paradoxalement « infinie » de sa pensée, en tant que réalité psychique qui émerge du soi libidinal du corps du fœtus en relation épidermique avec le liquide amniotique.

Ainsi, l'union de la *mente* avec le corps se réalise dans la substance pensante elle-même. C'est pour cette raison que Fagioli peut affirmer, à juste titre, que « la *mente* est le corps et le corps

---

[1151] Pour une reconstitution de ces critiques voir G. Paganini, «Descartes, Elisabeth e Campanella. Connessioni e reazioni intorno alla "terza nozione primitiva"», dans M. Ciliberto (dir.), *Rinascimento*, Seconda Serie, Vol. LVI, 2016, pp. 139-164, pp. 139-141. Pour un aperçu actuel du rapport cartésien entre l'esprit et le corps, voir C. Ferrini, *L'invenzione di Cartesio. La* disembodied mind *negli studi contemporanei: eredità o mito?*, Trieste, EUT, 2015.

[1152] Nous croyons que la mort prématurée et soudaine de Descartes, tout comme l'ultérieure publication compliquée de ses œuvres posthumes, a été une tragédie pour la culture moderne en formation à l'époque. En effet, les dernières phases de sa recherche, y compris *Les passions de l'âme*, enquêtaient sur l'union de l'esprit avec le corps.

[1153] Cette affirmation est une simplification, car nous savons que pas tous les animaux n'ont pas un comportement totalement dicté par l'instinct. Cependant, d'après l'état actuel de nos connaissances, seule notre espèce en est totalement affranchie au point de pouvoir contredire entièrement les lois de la survie et de la conservation.

[1154] « dans la même sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit [*mens* dans l'original latin, AT VII 228], j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni », Réponses aux quatrièmes objections, AT IX 177.

est la *mente* », sans tomber dans le réductionnisme positiviste, tout justifiant l'union cartésienne, comme nous le soutenons. Ce qui, à notre avis, montre également la nécessité d'une relecture de la troisième notion primitive telle qu'elle a été exposée dans les lettres à Elisabeth du 21 mai 1643.

Observée à la lumière de la théorie de Fagioli et donc sous un regard totalement inédit, la subjectivité qui émerge de la métaphysique cartésienne en tant que substance existentielle nous permet de la considérer comme un prédécesseur philosophique de la conception de la *mente* humaine proposée par le psychiatre italien au siècle dernier, même si Fagioli lui-même n'avait jamais envisagé cette possibilité. En effet, ce que nous venons d'affirmer est le résultat d'une recherche personnelle dont nous assumons entièrement la responsabilité. Pour ce qui est de Fagioli lui-même, nous n'avons pas connaissance de recherches spécifiques qu'il aurait menées sur Descartes, contrairement à ce qu'il a pu faire pour Heidegger ou Nietzsche, par exemple. Lorsqu'il a évoqué rapidement Descartes, c'était pour répéter l'idée reçue selon laquelle le philosophe serait le penseur de la scission entre le corps et l'esprit. Malheureusement, Fagioli n'a pas eu l'occasion de lire l'ouvrage dans lequel Emmanuel Faye démontre les liens de Descartes avec l'humanisme français, et dans lequel il affirme très justement, à propos du dualisme cartésien :

> On a parfois avancé de manière trop rapide, que le 'cartésianisme' avait dissocié l'homme et la nature parce qu'il distinguait la pensée et l'étendue. Ce que l'on confond trop souvent distinguer et opposer. Si Descartes distingue réellement la pensée et l'étendue, il ne les oppose pas. Il montre au contraire que l'homme est la preuve vivante de l'union de l'âme et du corps.[1155]

D'autre part, nous pouvons affirmer avec certitude que Massimo Fagioli aurait apprécié de savoir qu'il n'y a chez Descartes aucune idée de corruption de la matière ni de scission entre pensée consciente et pensée inconsciente. Nous pouvons également affirmer avec autant de certitude que Fagioli peut être considéré comme un dualiste épistémologique, car il a toujours soutenu que la pensée humaine immatérielle ne saurait être appréhendée par les mêmes méthodes que celles appliquées à la réalité matérielle[1156].

[1155] E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, op. cit., p. 311.

[1156] Seulement à titre d'exemple : « Lorsque l'exigence - appelons-la - s'est fait sentir, d'aller au-delà des découvertes de l'anatomie et de l'anatomo-physiologie, un grand problème est apparu : la méthode de la perception et de la pensée qui en découle n'était pas possible, parce que la pensée des autres ne peut être perçue. On peut percevoir la couleur du visage, l'expression des yeux, mais les médecins n'accordent pas de crédit à ce genre d'observations : ils arrivent à prendre en compte le réflexe de la pupille, pour déterminer s'il est myotatique ou mydriatique, mais ils s'arrêtent devant une pâleur, une couleur violacée ou rouge, pour ne parler que de collapsus cardio-vasculaire, de cyanose, d'hypertension, d'hyperémie. Ils ne se demandent pas ce qui se cache d'invisible derrière le phénomène perceptible. […] Contrairement au fonctionnement du foie, que la raison a reconnu comme connaissable même si l'on ne se rend pas compte, l'identité et le progrès humains ont échoué face à la réalité mentale. Je le répète : il y avait un hiatus considérable et il fallait donc trouver une autre méthode. Cependant, dès qu'elle est apparue, les médecins s'y sont opposés, parce qu'ils disaient qu'elle n'était pas démontrable. L'une des critiques que j'ai reçues au fil des ans était la suivante : « As-tu découvert une théorie sur la naissance ? Démontre-la ». Et moi : « Comment faire ? Dois-je la tester sur des souris ? ». Je ne peux pas la démontrer par le biais de la méthode rationnelle et expérimentale ; je ne peux le faire qu'à l'aide d'une autre méthode, pour laquelle je n'ai

À la lumière de ce qui précède, le dualisme que nous considérons comme problématique n'est donc pas celui entre l'esprit et le corps, mais celui entre l'esprit conscient et l'esprit inconscient, consacré par l'empirisme anglais. Il faudrait au contraire rétablir le dualisme entre l'esprit et le corps afin de revenir à l'étude de la *mens* plutôt que de l'organe cérébral. Le dualisme actuellement dominant entre la pensée consciente et la pensée non consciente ne permet pas de comprendre la subjectivité humaine comme une existence à la fois naturelle et historique. Par conséquent, il ne permet donc pas non plus de comprendre que les êtres humains sont à la fois égaux et différents les uns des autres.

9.3. Nature et histoire, égalité et diversité

Stéphane Toussaint a noté que l'*humanitas* du XVe siècle s'inscrit dans une évolution « d'idées "humaines" » autonomes par rapport aux Anciens[1157], parmi lesquelles figure « l'*unitas* de l'espèce humaines »[1158]. Comme nous l'avons déjà vu, Heidegger souhaite l'enterrement de l'« homme de la Renaissance », qu'il considère comme le début de la décadence[1159]. Lors du séminaire hivernal de 1933-1934, il explique que cette décadence s'est produite du fait que l'individu a été conçu comme un fin en soi, selon l'idéal de l'« homo universalis » ; par conséquent, tout, y compris la politique, s'est inscrit « dans une sphère au sein de laquelle l'homme a la possibilité et la volonté de vivre à sa guise »[1160] – ce qui est condamnable à ses yeux.

Ce fait longtemps que l'idée d'une nature humaine universelle héritée des Lumières a été remise en cause. En 1944, Sartre déclare :

> Beaucoup de personnes croient que l'essence vient d'abord et l'existence ensuite : […] l'essence précède l'existence ; et pour tous ceux qui croient que Dieu créa les hommes, il faut bien qu'il l'ait fait en se référant à l'idée qu'il avait d'eux. Mais ceux même qui n'ont pas la foi ont conservé cette opinion traditionnelle que l'objet n'existe jamais qu'en conformité avec son essence, et le XVIIIe siècle tout entier a pensé qu'il y avait une essence commune à tous les hommes, que l'on

---

que ce mot « déduction ». […] À savoir, il faut une méthode qui fonctionne même sans vérification : personne n'a jamais découvert d'instrument qui enregistre l'envie ou la rage ; on les déduit plutôt du comportement, mais on ne peut pas voir exactement comment le cerveau fonctionne quand on est envieux ! Des expériences ont permis d'identifier des zones où la consommation de glucose augmente ou diminue, des zones du cerveau qui deviennent plus ou moins actives, mais je dirais qu'il est toujours resté impossible de lire quoi que ce soit en deçà de cette réalité », M. Fagioli, « 17 aprile », dans Id., *Il pensiero nuovo*, op. cit., pp. 153-190, pp. 173-175.

[1157] Toussaint S., *Humanismes / Antihumanismes. De Ficin à Heidegger, I. Humanitas et Rentabilité*, Paris, Les belles lettres, 2008, p. 45.

[1158] *Ibid*., p. 49.

[1159] Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 401 ; trad. fr., p. 300.

[1160] M. Heidegger, « Über Wesen und Begriff von Natur. Geschichte und Staat », Protocole du séminaire d'hiver 1933-34, séance du 19 janvier, cité par E. Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, op. cit., pp. 277.

> nommait nature humaine. L'existentialiste tient, au contraire, que chez l'homme – et chez l'homme seul – l'existence précède l'essence.[1161]

Il s'agit de sa réponse aux communistes qui lui reprochaient de s'inspirer d'un nazi, à savoir Heidegger[1162]. Ce dernier avait écrit en 1927 *Être et temps*, ouvrage paradoxalement destiné à remplacer, dans une grande partie de la pensée progressiste, la vision matérialiste de l'homme, qu'elle soit issue des Lumières ou de Marx. Sartre maintient la centralité de l'individu, car sa réception de Heidegger est marquée par la phénoménologie husserlienne. Toutefois, il critique l'idée de nature humaine, qu'il considère comme abstraite et dépourvue d'historicité. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, issu de la conférence homonyme qu'il a donnée en 1945, il met dos à dos la vision matérialiste et la vision chrétienne de l'homme[1163]. Sartre y insiste sur la limite de l'idée d'une nature humaine en tant que simple dotation naturelle universelle de l'espèce, qui ne serait pas en mesure d'expliquer les différences culturelles, historiques, diachroniques et synchroniques, au sein de l'humanité. Abordons donc cette problématique à la lumière des acquis de cette troisième partie, en reprenant la question du devenir de la substance que nous avons analysée dans la première, à propos de la correspondance de 1648 entre Arnauld et Descartes.

Au paragraphe 2.4.2, nous avons analysé la réponse aux questions posées par Arnauld relatives aux relations entre la substance et son attribut principal en ce qui concerne les changements. Selon Descartes, ce n'est pas l'essence qui change, mais la substance elle-même dans son mouvement, à l'instar du mouvement continu de la flamme. Ensuite, dans le paragraphe 8.4.3, nous avons également lié ce double aspect de stabilité et de changement à la première idée du moi, c'est-à-dire à la distinction que nous avons établie entre la substance-image comme *moi* et la pensée-attribut comme *je*. Le mouvement que la *res cogitans* se donne à elle-même en tant que cause efficiente de ses pensées nous a ainsi permis de concevoir la substance cartésienne comme dotée d'une *dynamis*, qui ne peut être comprise que comme un devenir. Nous avons également proposé que la « vitalité » fagiolienne corresponde à la « force cognitive » cartésienne.

À la lumière de ces précisions, la réponse cartésienne à Arnauld se confirme, car, étant créée par l'union de la matière et de l'énergie à la naissance, la substance n'est pas cause d'elle-même tout en restant la cause efficiente de ses propres pensées, qui la modifient dans sa persistance. Ce qui reste dans la succession des expériences, c'est en effet la substance existentielle

[1161] J.P. Sartre, « À propos de l'existentialisme : Mise au point », dans M. Contat et M. Rybalka (dir.), *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 653-658 : p. 655. Je remercie Sidonie Kellerer de m'avoir signalé cet essai.
[1162] Le texte était adressé à la revue communiste *Action*.
[1163] J-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Les éditions Nagels, 1966 (1re éd. 1946). Auquel, comme on le sait, Heidegger répondra négativement deux ans plus tard dans la réponse remise à Jean Beaufret intitulée *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, voir D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, chap. « L'humanisme dans les turbulences », pp. 113-134.

immatérielle qui s'est créée à la naissance. Pour les raisons que nous avons montrées dans le paragraphe précédent, c'est cette substance que nous interprétons comme ce « quelque chose d'un » que Descartes voit dans l'âme unie au corps[1164], ce qui nous permet de surmonter les limites du dualisme cartésien. En dépit de tous ses changements, la chose pensante reste la même tout au long de la vie, car son image indéfinie ne se fixe dans aucune figure complète, laquelle rendrait impossible le mouvement qui constitue sa nature. Son essence consiste en un mouvement continu de la pensée, grâce à l'énergie vitale d'origine matérielle qui la maintient en vie.

Nous pouvons alors également considérer la subjectivité comme un substrat immatériel qui demeure tout au long de l'existence, bien qu'il se transforme en raison du mouvement en acte de son attribut principal. Pour reprendre les mots de Fagioli :

> [le mouvement] apparu à la naissance, en même temps que le temps de la vie, est [...] la réalisation continue de la *mente* qui, pendant la transformation continue de la pensée, change sans cesse[1165].

Tout au long de ce travail, nous avons observé sous plusieurs angles que l'idée de « ce moi »[1166] cartésien en tant qu'identité personnelle se manifeste à la fois de manière objective et matérielle, reflétant ainsi la distinction entre la substance et son attribut principal. Il nous reste à examiner cette unité d'inséparabilité et distinction en tant que co-présence de la nature et de l'histoire chez l'être humain et, par conséquent, d'égalité et de diversité.

Dans le cadre de l'analyse de la correspondance avec Arnauld, nous avons relevé une différence importante entre l'attribut principal et la substance, sur la base de l'article I, 56 des Principes. En effet, selon Descartes, le *cogito* est immuable en tant qu'essence, c'est-à-dire en tant qu'ensemble des facultés caractérisant l'activité de la *res cogitans*. En revanche, considéré comme l'un de ses modes, c'est-à-dire comme l'une des millions de pensées produites au cours de l'expérience, il change continuellement et affecte la *res cogitans*, la modifiant jusqu'à la « qualifier » de différentes manières, bien qu'elle reste la même. Cela nous permet désormais de concevoir :

- ✓ Le *devenir de la subjectivité à la suite des expériences vécues*, c'est-à-dire des différentes réalités objectives de ses contenus mentaux en tant que modes d'une substance existentielle déterminée, qui finissent par la « qualifier » au sens où elles l'*identifient*. Nous entendons par là les différentes caractéristiques qui peuvent être attribuées à une personne ou à une

[1164] « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. », Méditation sixième, AT IX, 64.
[1165] M. Fagioli, « La mano del poeta che crea la scrittura è fantasia » 7 maggio 2016, dans Id., *Left 2016-2017*, op. cit., pp. 117-122 : p. 121.
[1166] Pour la thématisation de l'emploi du déterminant démonstratif dans l'expression cartésienne « ce moi », voir *infra* § 2.4.3 et § 4.

culture. Ce mode spécifique de devenir explique la diversité historique, mais à partir de l'égalité naturelle de la constitution de la substance elle-même à la naissance, sur la base de la biologie spécifique à l'espèce.

- ✓ Le *maintien de cette égalité naturelle au cours du devenir*, fondé sur les capacités immuables de l'attribut principal, c'est-à-dire sur le patrimoine génétique de l'*homo sapiens*, compris de manière cartésienne comme l'ensemble des capacités et des facultés de la nature humaine.

À la lumière de la théorie de la naissance, la *res cogitans* se présente comme une substance existentielle, à la fois naturelle et historique. Elle engendre des *contenus* mentaux individuels et uniques tout au long de son existence, mais les *actes* mentaux qui les produisent possèdent néanmoins une nature universelle (essence). Les capacités de la pensée demeurent identiques d'un individu à l'autre dès la création de chaque substance existentielle à la naissance. Sur ce fondement, égal pour tous les êtres humains, les contenus représentatifs varient, différenciant ainsi la substance elle-même.

Cette contemporanéité de changement et d'immuabilité, donnée par la relation entre la substance cartésienne et son attribut, permet désormais de réfléchir sur de nouvelles bases à la contemporanéité paradoxale d'égalité et de différence d'un esprit par rapport aux autres. Et, de manière plus générale, à la relation d'égalité et de différence entre les collectivités historiques. Nous entendons par là proposer que, grâce à son intégration à la théorie de la naissance, la théorie cartésienne de l'esprit peut fournir les bases d'une subjectivité capable d'articuler nature et histoire, précisément parce que la substance et son attribut principal ne s'identifient pas, comme l'a toujours soutenu Descartes.

9.4. Le dépassement de l'animal raisonnable : l'humanité du nouveau-né

Fagioli refuse la définition traditionnelle de l'humain en tant qu'« animal raisonnable », car il distingue l'instinct de la pulsion, deux termes souvent considérés comme synonymes dans toutes les langues. De la rencontre entre la pulsion et la sensibilité matérielle du fœtus surgit la réalité immatérielle à la naissance, en tant que mémoire inconsciente du bien-être perdu avec le liquide amniotique, et manière de penser spécifiquement humaine. Dans l'annulation du monde matériel, la vitalité psychique dont cette première mémoire est pourvue pousse le nouveau-né à recréer sa plénitude par un mouvement invisible, que Fagioli nomme « intuition-espoir qu'il existe un sein ». C'est-à-dire un être semblable à lui-même, qui lui permettra de survivre.

L'investissement spontané d'intérêt pour la réalité humaine d'autrui, qui émerge chez le nouveau-né avec la fantaisie de disparition, prend physiologiquement la forme du désir. Le désir humain – *activité* et non passivité chez Fagioli – porte toujours sur les *qualités psychiques* de l'autre :

> Le rapport du désir, envisagé comme rapport interhumain, comme désir de la substance interne de l'autre, comprend et sous-entend l'être de l'homme comme identité présente et active, comme activité de rapport de l'homme qui désire[1167].

Si ce désir est satisfait, c'est-à-dire si le nouveau-né est non seulement pris en charge matériellement, mais aussi reconnu comme un être humain et aimé[1168], la créativité de son *cogito* sensible lui permettra, à chaque tétée, de créer en lui-même l'idée-image de ces expériences, que nous avons supposées être représentées par la figuration au moyen de lignes indéfinies. La séparation d'une relation matériellement vécue et la création consécutive de l'idée-image immatérielle donnent lieu à une activité de transformation de la substance, selon le mode que nous avons décrit dans le paragraphe précédent. L'enfant n'est donc pas une tablette de cire, car il aborde le premier rendez-vous de la vie avec l'identité humaine que lui confère sa première image intérieure indéfinie, ainsi que l'ensemble des capacités innées qui y sont associées.

Cette première période de la vie humaine cache une question souvent sous-estimée, que l'on peut saisir en considérant que l'âme, en tant qu'ancien principe d'identité, a été remplacée par l'identité personnelle empiriste, douée de langage verbal et de capacité de souvenir, dernière version de la définition traditionnelle de l'« animal raisonnable ». Pour sa part, Descartes rejette également cette définition dans la Méditation seconde, car elle résulte de syllogismes qui demanderaient eux-mêmes à être expliqués[1169]. Il a proposé à la place un moi actif qui « pense toujours », y compris durant les premiers instants de sa vie. Mais ni les Lumières ni Marx ne l'ont adopté. Ainsi, une contradiction est apparue dans le préambule de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, qui affirme que les hommes naissent égaux. En effet, si l'on définit l'identité humaine commune uniquement sur la base de la raison adulte, le nouveau-né, qui n'a ni conscience, ni rationalité, ni langage verbal, et qui n'est pas non plus en mesure de « produire

---

[1167] M. Fagioli, *Teoria della nascita e castrazione umana*, op. cit., p. 93.

[1168] Indépendamment de la personne qui s'occupe de lui : « Il est facile de penser que l'identité sexuelle de l'autre n'est pas fondamentalement importante, mais plutôt le fait que l'autre soit un être humain qui donne du lait maternel et un investissement sexuel. Pour le développement du moi du nouveau-né, l'investissement sexuel est nécessaire, tout comme les substances matérielles sont nécessaires au développement du corps. En d'autres termes, il est nécessaire que l'autre soit un être humain et pas spécifiquement une femme. Certes, la réalité naturelle fait que c'est la femme qui a le lait maternel nécessaire au développement de l'enfant. Mais, lorsque nous considérons que l'homme se développe, de manière humaine, grâce à sa réalité intérieure, nous pouvons penser que le lait peut être remplacé par l'activité de l'être humain qui peut le procurer à partir de la nature », *Ibid,* p. 106, note 9.

[1169] « Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non certes : car il faudrait par après rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus difficiles et embarrassées », Méditation Seconde, AT IX.1 20.

ses moyens d'existence », ne serait pas, en toute logique, un être humain[1170]. Et donc, s'il ne le devient que plus tard, alors il n'est plus question de « nature » humaine, mais d'histoire.

La remise en cause contemporaine de cette identité rationnelle par la revendication d'une identité historique s'appuie sur l'ontologie de Heidegger, qui conçoit l'être humain comme un étant « jeté » sans fondement, et pourtant nécessaire pour la réalisation d'une histoire qui n'est pas la sienne, mais celle d'un Être transcendant qui coïncide avec le néant[1171]. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, le *Dasein* heideggérien n'a pas d'humanité authentique à la naissance, mais il l'assume plus tard en « se décidant » pour son appartenance ontologique présumée à la communauté historique.

Cette conception a été confirmée par la « natalité » arendtienne, fréquemment opposée à l'« être-pour-la-mort » heideggérien, mais qui en découle en réalité, puisqu'elle repose sur l'autre existential, celui de l'« être-jeté »[1172]. Sur la base d'une distinction reprise à ce dernier entre le *bios* et la *zoé*, le domaine privé où se déroule la vie après la « première naissance » est décrit, dans tous les textes arendtiens, avec des caractéristiques identiques à celles des espèces animales : les besoins et la nécessité, la répétition éternelle, la pure survie matérielle. Arendt distingue nettement cette vie, qualifiée de *zoé*, du « mode de vie […] authentiquement humain » du *bios*[1173], qui ne peut être acquis que par la « seconde » naissance, c'est-à-dire par la *décision* de s'engager dans l'action politique[1174].

Même les conceptions ontologiques qui se sont affirmées en refusant l'égalité des Lumières ont donc été capables de surmonter la négation ancienne de l'humanité du nouveau-né, mise en place par la définition traditionnelle d'« animal raisonnable ».

Dans la correspondance entre Descartes et l'anglais Henry More, un échange met en évidence une autre position commune à Descartes et Fagioli au sujet de cette première période de la vie

---

[1170] « Freud voulait être positiviste et il a simplement répété, comme l'avaient fait avant lui Socrate et Platon, que la pensée commence par la raison, parce que la pensée est raison, et que tout ce qui n'est pas raison n'est pas pensée. Par conséquent, l'enfant ne serait pas un être humain, car il n'a pas de pensée. Dans la Rome antique, si le père ne l'élevait pas, il pouvait être jeté dans le Tibre. Est-il acceptable aujourd'hui de ne pas considérer le nourrisson comme un être humain ? Napoléon a répondu par la négative : son code, dérivé des Lumières, admet l'existence de la vie à la naissance. En effet, si l'on tue un bébé qui a respiré, on risque l'emprisonnement pour assassinat avec préméditation ; s'il n'a pas respiré, il s'agit d'un avortement provoqué, et non d'un assassinat. Mais peut-on envisager une vie purement physiologique, dépourvue de pensée ? […] Pour moi, ce n'était pas acceptable : la pensée devait commencer à la naissance », M. Fagioli, « 20 maggio », dans Id., *Una vita irrazionale. Lezioni 2006*, op.cit., p. 223.

[1171] « Nichts und Sein das Selbe », M. Heidegger, « Was ist Metaphysik? », dans Id., GA 9, note C (1949), p. 115.

[1172] Nous avons exposé cette généalogie dans une conférence encore inédite ; voir L. Profeti, « Arendt et Heidegger. Natalité et *Geworfenheit* : une généalogie cachée », ERIAC, Université de Rouen Normandie, 9 avril 2013, URL : http://eriac.univ-rouen.fr/natalite-et-geworfenheit-une-genealogie-cachee/

[1173] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, G. Fradier (éd.), Paris, Calmann-Levy, 1958, p. 48.

[1174] Emmanuel Faye a montré la façon dont Arendt, en réduisant aussi la vie de travail à une vie animale qui procéderait de la *zoé*, a déshumanisé les travailleurs, tout en limitant l'humanité proprement dite à un petit nombre d'élus. Voir E. Faye, *Arendt et Heidegger*, op. cit., § 48 « Justification de la "domination des maîtres" et deshumanisation de l'"animal laborans" », pp. 436-445 ; sur la conception de l'humain chez Arendt voir *ibid*., chap. 3 « L'égalité naturelle entre les hommes récusée », pp. 101-139.

humaine. Dans une lettre de février 1649, Descartes nie que les animaux aient une pensée, car « on n'a point [...] encore observé qu'aucun animal fût parvenu à ce degré de perfection d'user d'un véritable langage [1175]». More, qui défend la présence de l'âme chez les animaux, lui reproche une contradiction, car Descartes ne nie également pas la pensée aux enfants qui, eux aussi, n'ont pas de langage articulé[1176]. Descartes lui répond :

> il y a une grande différence entre les enfants et les brutes ; 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.[1177]

Concernant cette réponse, Rodis-Lewis note à juste titre que Descartes a bien compris que « seule l'identité de nature entre l'enfant et l'adulte nous permet d'attribuer une âme au premier [1178]», à savoir, la pensée comme attribut principal de l'âme-substance.

La contradiction qui affecte à la fois la conception rationnelle et historique de l'identité humaine ne touche donc ni Fagioli ni Descartes. Le psychiatre et le philosophe « voient » l'humanité complète du nourrisson, car ils sont convaincus que la pensée, toujours en acte durant toute l'existence, lui permet de se rapporter à l'extérieur de soi non pas comme une page blanche[1179], mais avec l'équipement de ses capacités innées : sa *nature humaine*.

9.5. L'être *est* un prédicat réel : critique de la critique kantienne à l'égard de la preuve ontologique cartésienne

Dans le chapitre sur les paralogismes de la raison pure, Kant souligne qu'on ne peut « avoir la moindre représentation d'un sujet pensant par aucune expérience extérieure, mais seulement par la conscience de [soi]-même [1180]». Cependant, en même temps, « tous les modes de la conscience de soi dans la pensée ne sont [que] de simples fonctions logiques, qui ne font connaître à la pensée aucun objet [1181]». L'homme n'est donc pas autorisé à s'occuper d'une ontologie du moi, car il ne fait pas l'expérience du substrat, lequel ne sollicite pas de sensations

[1175] Descartes explique : « c'est-à-dire qui nous marquât par la voix, ou par d'autres signes, quelque chose qui put se rapporter plutôt à la seule pensée qu'a un mouvement naturel. Car la parole est l'unique signe et la seule marque assurée de la pensée cachée er renfermé dans le corps », Descartes à More, 5 février 1649, AT V 278, Al. III, p.886.
[1176] Voir More à Descartes, 5 mars 1649, AT V 311, BL, p. 2655.
[1177] Descartes à More, 15 avril 1649, AT V 345, Al. III, p. 911.
[1178] G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient*, op. cit., p. 44
[1179] Fagioli réfute la notion de *tabula rasa* au début de l'existence ; parmi plusieurs exemples, *voir* Id., *Il pensiero nuovo*, op. cit., p. 247-248 et Id., *Fantasia di sparizione*. *Lezioni 2007*, Roma, L'asino d'oro, 2022 (1re éd. 2009), p. 192 et 229-230.
[1180] I. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., B 405, p. 356.
[1181] *Ibid.*, B 406-407, p. 358.

empiriques. La sensation interne n'est qu'une fonction de la pensée et non une réalité en soi dont on pourrait avoir une intuition. Par conséquent, selon Kant, il est impossible d'affirmer quoi que ce soit sur le sujet en tant que noumène.

Mais alors, sur quoi Descartes et Fagioli ont-ils basé leurs découvertes ? Leurs affirmations sont-elles compatibles avec cet axiome ? Il semble manifestement que non. Il est possible de considérer qu'ils ont tort et que Kant a raison, mais il ne s'agit là que d'une opinion, car il ne semble pas que la *Critique de la raison pure* ait été étayée par une preuve expérimentale démontrant l'existence de l'aperception transcendantale plutôt que de l'âme cartésienne. Après avoir consacré de nombreuses années à l'étude du sujet, nous sommes pour notre part convaincus que Descartes et Fagioli ont raison et que Kant a tort, du moins sur ce point fondamental. On pourrait même dire que la critique de cette affirmation de Kant résume tout le sens de notre travail, qui vise à démontrer qu'une ontologie du moi pensant est possible, car le moi n'est ni une fonction ni un épiphénomène. Il s'agit plutôt d'une réalité immatérielle que nous avons appelée « substance existentielle ».

Notre travail ne se limite toutefois pas à la déconstruction de la notion moderne de sujet, qui s'est avérée ne pas avoir suivi la proposition originaire de la subjectivité contenue dans la *res cogitans* cartésienne. Il vise également à proposer à nouveau cette subjectivité en l'actualisant à travers la théorie fagiolienne de la naissance humaine. De ce point de vue, il est nécessaire de mettre en cause l'axiome de l'inconnaissabilité du noumène, qui se montre comme l'aboutissement de l'abandon empiriste, hérité par Kant, de la recherche philosophique cartésienne sur l'âme qui « pense toujours ». Il s'agit d'un abandon qui a réduit l'identité humaine au seul état « conscient » selon l'acception moderne, en négligeant les premiers mois de la vie et le sommeil. Par conséquent, une partie constructive de notre travail consiste à renverser cet axiome kantien, fondé sur l'impossibilité humaine présumée de faire l'expérience du moi en tant que substance.

Dans le paragraphe 8.4.3, nous avons décrit l'hypothèse selon laquelle l'idée-image de notre moi-âme se formerait à la naissance à la fois objectivement et matériellement, en accord avec la distinction cartésienne entre la substance et son attribut principal. C'est pourquoi nous pourrions *en faire l'expérience pure* durant les premières secondes de la vie, entre sa création instantanée et l'activation complète de notre système nerveux, suivie de la respiration et du vagissement. Nous estimons donc que la prise en considération de cette situation physiologique et existentielle constitue la condition de possibilité pour dépasser l'inconnaissabilité de l'aperception transcendantale kantienne en tant que noumène, telle que Kant l'a lui-même admise, comme nous l'avons observé dans le paragraphe 5.2.

Ce moi en tant que *chose qui pense*, dont nous faisons l'expérience au début de la vie, pourrait en effet être envisagé dans les termes de Kant, pour qui « l'unité absolue de l'aperception, le Je simple, dans la représentation à laquelle se rapporte toute liaison ou toute séparation qui constitue la pensée, devient quelque chose d'important en soi » [1182]. Pourtant, la transcendance de ce « je simple » immatériel demeure en tout cas empirique, car elle provient quand même d'une expérience : l'expérience de la condition d'isolement du monde, qui est toutefois unique et précède toutes les autres expériences du moi. Ces dernières, en revanche, se dérouleront toujours en relation avec le monde extérieur. On peut donc affirmer que l'idée-image de notre moi-âme « transcende » n'importe quelle autre représentation, tout en restant fondée sur l'expérience. Par conséquent, la condition d'« existence séparée de toute matière », dans laquelle cette idée s'est formée, peut constituer la menace à sa conception que Kant redoutait : cette « grosse pierre d'achoppement » qui permettrait de « prouver a priori que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, qu'à ce titre, par conséquent, ils comportent inséparablement la personnalité »[1183].

Ainsi, nous considérons que notre conception de la substance existentielle peut constituer une alternative valable à la « rétractation » que nous avons mise en évidence dans la deuxième partie, à travers l'analyse de Landucci, et qui a conduit Kant à passer de la conviction précritique de l'âme en tant que substance à sa négation dans l'aperception transcendantale. Peut-être Kant n'arrivait-il pas à expliquer ce qu'il affirmait lui-même, à savoir :

> Le moi signifie le sujet dans la mesure où il n'est le prédicat d'aucune autre chose. Ce qui n'est le prédicat d'aucune autre chose est une substance. […]. Il s'ensuit donc que le moi, c'est-à-dire l'âme que le moi exprime, est une substance.[1184]

Notre proposition, qui reprend et développe la distinction cartésienne entre substance et attribut principal, peut au contraire éclairer la condition particulière de notre esprit, qui est à la fois sujet agissant et objet de ses propres facultés. Avec sa « rétractation », Kant a bien mis en évidence le cœur du problème. Nous ne savons pas si la négation de la substance qui en a résulté a été la cause de son incapacité à résoudre le problème ou si, inversement, l'incapacité à le résoudre a été la cause de la négation de la substance, c'est-à-dire de la déclaration d'inconnaissabilité du noumène.

Quoi qu'il en soit, sa solution par la distinction entre le moi empirique et l'apperception ne coïncide pas avec la nôtre. En effet, dans notre cas, il ne s'agit pas de deux entités séparées dont l'une transcenderait l'expérience. Il s'agit plutôt de la même substance immanente qui se présente sous deux aspects différents envisagés par la distinction de raison cartésienne. De

---

[1182] *Ibid*., B 419, p. 366.
[1183] *Ibid*., B 409-401, p. 360. Voir *infra*, § 5.2.2.
[1184] I. Kant, *Akademieausgabe*, *XXVIII*, de Gruyter, Berlin 1968, p. 265, cité par Landucci, *ibid.*, p. 222, trad. de l'italien par nous ; pour l'analyse de cette citation, voir *infra*, § 5.2.2.

même, notre distinction ne se reconnaît pas dans la réélaboration qu'en fait Husserl, qui, lui aussi, ne reconnaît pas l'unité entre son moi empirique et son *ego* transcendantal, ni l'existence de la substance cartésienne[1185]. Cependant, le fait que Kant et Husserl ont considéré une distinction entre ces deux figures du « je pense », bien que de façon très différente de la nôtre, nous conforte dans l'idée de la nécessité de réfléchir à ce double aspect de la substance qui ne constitue pas du tout un dualisme, et donc dans la plausibilité de notre hypothèse.

L'« âme » dont il est question ici n'est donc pas l'objet d'une philosophie qui transcende l'expérience, mais d'une métaphysique *concrète*, pour ainsi dire, sans que cette expression nous semble contradictoire. Nous voulons dire que la subjectivité humaine peut être envisagée comme l'objet d'une métaphysique, qui est telle non au sens d'une science d'ordre supérieur, ni comme une étude transcendant la physique, sauf dans son domaine strictement matériel. La pensée étant pour nous certainement une réalité physique, bien qu'immatérielle et non encore identifiée. On pourrait donc également parler d'une *métaphysique existentielle*.

Revenons ainsi à la question de savoir sur quoi Descartes et Fagioli ont basé leurs découvertes, en reprenant ce que nous avons déjà supposé à propos du premier. Étant donné que, selon notre hypothèse, la cause formelle de la réalité objective de cette « chose » pensante que nous sommes se trouve dans le temps du silence de la vie, il n'y a pas d'autre supposition que les deux auteurs en ont élaboré la mémoire non consciente de leur propre vécu. Cela implique que la pensée non consciente soit non seulement un *objet de connaissance*, mais aussi un *moyen d'accès à la connaissance*. Comme Descartes l'avait sans doute pressenti en adoptant la perspective du rêve pour explorer l'esprit. Ce qui a profondément déconcerté Foucault[1186].

[1185] Comme nous l'avons déjà mentionné dans la deuxième partie, nous nous proposons de mener prochainement un travail critique sur la subjectivité phénoménologique chez Husserl et ses successeurs. En tenant également compte de la réflexion exposée par Michel Harry dans sa *Phénoménologie de la naissance* (1994), qui radicalise la position de *L'essence de la manifestation* (1963), en niant toute priorité de l'ontologie sur la phénoménologie, voir C. Tarditi, « L'originario appello alla vita. Ripensare la nascita con Michel Henry e Jean-Luc Marion », « Dialegesthai », Anno 14 (2012): https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/claudio-tarditi-05. Déjà en 1985, Herny avait nié la substance cartésienne en affirmant que la *res cogitans* de la Seconde Méditation n'était autre que le « surgissement inaugural de l'apparaître », M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 2011 (1re éd. 1985), p. 20.

[1186] Dans le deuxième chapitre de son *Histoire de la folie à l'âge classique* publié en 1961, Foucault a accusé Descartes d'avoir amorcé le « grand renfermement » moderne de la « folie », et sanctionné la séparation radicale entre raison et non raison à cause de distinction entre la folie et le rêve, en admettant ce dernier dans l'identité du sujet doutant mais en excluant de façon radicale la première. Voir M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, pp. 56-59. Par ailleurs, cette thèse du renfermement de la « folie » par l'époque moderne, avant d'être acceptée dans les années 1970 par une partie de la psychiatrie d'inspiration postmoderne, notamment italienne, a été accusée par un groupe de psychiatres français réunis à Toulouse en 1969 pour les Journées de l'Évolution psychiatrique d'avoir confondu de manière inopinée la folie et la maladie mentale, Voir M. Dario et G. Del Missier, E. Stocco et L. Testa, *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'Unità a oggi*, Rome, L'Asino d'Oro, 2016, § 4.1.2, pp. 365-369 et notamment p. 368. Pour une étude critique sur la « cécité » de l'auteur d'Histoire de la folie à l'âge classique « devant le fait clinique en psychopathologie », voir H. Sztulman, « Folie ou maladie mentale ? Étude critique, psychopathologique et épistémologique des conceptions de Michel Foucault », Évolution psychiatrique, T. 36, vol. 2, 1971, pp. 259-277 : p. 277.

9.6. La « troisième révolution de la réalité matérielle »

> Il n'est point accidentel au corps humain d'être uni à l'âme, mais que c'est sa propre nature ; parce que le corps ayant toutes les dispositions requises pour recevoir l'âme, sans lesquelles il n'est pas proprement un corps humain, il ne se peut faire sans miracle que l'âme ne lui soit unie[1187].

En 1980, dans un long essai-entretien consacré à des sujets philosophiques[1188], Fagioli aborde pour la première fois la question des Lumières et de leur rôle historique. Il y voit les Lumières et la Révolution française comme une étape fondamentale vers la réalisation de ce qu'il nomme la « réalité matérielle humaine ». Une étape que Hegel a ensuite tenté d'annuler, selon Fagioli :

> Lumières, Révolution française, Hegel. À partir de là, les épigones essaient de maintenir un équilibre entre la négation totale de toute réalité matérielle et la tolérance envers une réalité matérielle qui doit néanmoins être dominée et contrôlée par la Raison avec un grand R. Pour Hegel, la réalité matérielle à annuler était certainement celle de la Révolution française et de la bourgeoisie.[1189]

Selon Fagioli, la contribution historique fondamentale de la raison des Lumières a consisté à appliquer la méthode expérimentale au traitement des maladies physiques. Il écrit :

> La première rébellion de l'homme contre les dieux qu'il avait lui-même créés a conduit à une première distinction entre le bien et le mal. Après la Révolution française, les maladies physiques ne sont plus considérées comme des épreuves envoyées par Dieu, tout comme les bonnes récoltes ou le bien-être. Puis, la science médicale du corps s'est développée et l'on a exigé que l'homme ne soit plus détruit par les maladies physiques. La découverte des germes pathogènes est la situation la plus évoluée et la plus évidente dans laquelle l'homme refuse scientifiquement ce qui le détruit.[1190]

Dans ce texte de 1980, la pensée de Marx est lue comme s'inscrivant dans la continuité des Lumières[1191] et interprétée comme la deuxième étape historique de la revendication de l'existence de la « réalité matérielle humaine » envisagée par le psychiatre[1192]. Cependant, bien que fondamentaux, Fagioli voit dans ces deux grands mouvements d'émancipation moderne une limite : l'intérêt *exclusif* pour le bien-être physique, à cause d'une vision encore partielle de l'humain[1193]. Il s'agissait d'une première certitude scientifique sur la réalité matérielle, certitude appelée à être aujourd'hui étendue et approfondie grâce à la connaissance du psychisme humain, car « l'homme ne peut se contenter de ne connaître que le fonctionnement

[1187] Descartes à Regius, mi-décembre1641, AT III 460, Al. II, p. 902.
[1188] Voir M. Fagioli, Bambino, donna e trasformazione dell'uomo, op. cit., p. 119.
[1189] *Ibid.*, p. 127.
[1190] *Ibid*., pp. 312-313.
[1191] Voir *Ibid*., p. 186.
[1192] Voir *Ibid*., p. 136.
[1193] Voir *ibid*., p. 240.

physiologique du corps [1194]». Il faut donc maintenant nous rapporter à la réalité psychique, mais sans annuler la réalité matérielle[1195].

En effet, selon Fagioli, « il n'y a pas de matérialisme sans le psychique, et il n'y a pas de psychique sans le matériel (sans son origine matérielle) [1196]». Pour cette raison, il ne considère pas le positivisme comme un matérialisme réel[1197], car la réalité matérielle humaine inclut une dynamique qui, lors de la naissance, conduit à la « première et fondamentale réalisation psychique » humaine[1198]. Le psychiatre évoque ainsi ce qu'il appelle la « troisième révolution de la réalité matérielle », après les Lumières et le marxisme :

> Il est temps de découvrir pleinement la réalité matérielle humaine et de la réaliser avec la réalité psychique. Il faut comprendre que la réalité matérielle, sans réalisation psychique, n'existe tout simplement pas.[1199]

En mettant en relation la recherche philosophique de Descartes et la recherche psychiatrique de Fagioli, nous espérons avoir franchi un premier pas philosophique vers cette « troisième révolution », ouvrant notamment la voie à l'élaboration d'une nouvelle conception de la subjectivité capable de garantir l'égalité universelle. Cette dernière est nécessaire pour permettre au projet émancipateur à l'origine des Lumières et de Marx de dépasser l'impasse actuelle. Parce qu'aucune égalité des droits, ni aucune diversité, ne peut véritablement être assurée si elle ne repose sur une condition *ontologique* – c'est-à-dire *réelle* – d'égalité.

[1194] *Ibid*., p. 135. Par ailleurs, Fagioli soutient (voir *Ibid*., pp. 118-120) que le jeune Marx a essayé de surmonter cette limite, comme c'est attesté par un passage peu connu de la lettre à son père de 1837, où il lui confie qu'il avait passionnément cherché, sans pouvoir la trouver, « la nature spirituelle aussi nécessaire, concrète et complète que la nature physique » (« Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten », K. Marx, *Brief an seinen Vater*, 1837). Fagioli, qui fut le premier (et, peut-être, le seul) à attirer l'attention sur ce passage, affirme que Marx, n'avait pas abouti dans cette tentative et donc que, malgré ses meilleures intentions, il était tombé dans la « divinisation » de la réalité matérielle et des rapports de production, et dans la négation de la « dialectique psychique parmi les êtres humains », M. Fagioli, *Bambino, donna e trasformazione dell'uomo,* op. cit., p. 244.
[1195] Voir *ibid*., p. 136.
[1196] *Ibid*., p. 246.
[1197] *Ibid*., p. 246
[1198] *Ibid*., p. 128.
[1199] *Ibid.*

Conclusions. L'égalité métaphysique du genre humain

> La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie.[1200]

> Les êtres humains sont ceux qui parlent à travers des images créées par l'esprit lorsque le corps ne bouge pas, ne voit pas et reste silencieux ; car même l'enfant qui ne parle pas encore est un être humain. Ainsi, lorsque nous rencontrons un Persan ou un Arabe qui émet des sons incompréhensibles, la pensée sans conscience et sans langage articulé, sait qu'il s'agit d'êtres humains.[1201]

Au terme de ce travail, nous éprouvons des difficultés à le qualifier de « conclu », comme le suggère pourtant le titre de sa dernière partie. En effet, nous sommes conscients qu'en affirmant ses thèses, il soulève en même temps une série de questions qui restent ouvertes.

Pour tenter de surmonter cette difficulté, je reviens à la première personne que j'ai utilisée dans l'introduction, pour la même raison que je l'utilise maintenant, à savoir pour témoigner que la présente étude résulte d'une recherche de très longue date, qui m'a également impliquée sur le plan personnel, comme je vais essayer de l'expliquer. J'ai donc utilisé le pluriel *majestatis* pour l'exposer, afin de m'imposer la plus grande objectivité scientifique possible. Un engagement auquel on doit nécessairement tendre si l'on veut faire de la science, mais qui reste inatteignable, car la forme même de la pensée humaine est inévitablement « subjective ». Ce n'est pas un défaut en soi, car c'est simplement notre nature[1202]. Par conséquent, lorsque cela ne se produit pas, c'est-à-dire lorsque l'on réduit une question interhumaine qui implique une évaluation subjective immatérielle à un problème matériel objectif, cette « objectivité » n'est pas une qualité, mais une tragédie, parce qu'on est devenus inhumains[1203].

Bien qu'il ne s'agisse donc pas d'un défaut, l'élément subjectif, que l'on peut également définir de manière cartésienne comme un excès de volonté par rapport à l'intellect, nous expose à l'erreur de jugement. Cependant, toujours selon Descartes, nous pouvons essayer d'appliquer de la méthode pour atteindre, sinon la parfaite objectivité de la science expérimentale, du moins l'honnêteté intellectuelle. Cela nous oblige à prendre en considération les opinions de ceux qui

[1200] Descartes à Silhon, mars ou avril 1648, AT V 135, BL, p. 2535.

[1201] M. Fagioli, « La libertà è l'obbligo di essere esseri umani », 31 marzo, dans Id., *Left 2006*, op. cit., pp. 34-37, p. 34.

[1202] Voir *infra*, § 2.3.3.3, § 8.5.2 et § 8.5.3.

[1203] K. Pätzold K.et E. Schwarz ont démontré que la « solution finale du problème juif », c'est-à-dire la décision de créer des camps d'extermination, avait été prise comme solution « pratique » au problème de l'émigration forcée, qui s'était avérée impossible ; voir Ids., *Ordine del giorno: sterminio degli ebrei – La conferenza del Wannsee del 20 gennaio 1942*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

pensent différemment de nous, à les évaluer sans préjugés et, le cas échéant, à accepter leurs suggestions, voire à admettre que nous avons commis une erreur dans une hypothèse. J'ai appliqué cette méthode pour développer la recherche présentée dans cette thèse, dont la conclusion réside précisément dans la question fondamentale qu'elle soulève à nouveau : « Qu'est-ce que l'être humain ? ». C'est-à-dire que cette thèse se conclut en affirmant que le temps est venu de réinterroger notre nature humaine, sa constitution et les moyens de la « perfectionner ». Car nous avons besoin de ce questionnement.

En effet, même si cette question m'occupe depuis de nombreuses années, je n'aurais jamais pensé qu'elle était aussi nécessaire il y a encore peu de temps. Je n'aurais jamais cru assister à la remise en cause de valeurs qui semblaient désormais acquises pour la population occidentale, telles que le respect des droits humains, y compris la liberté d'expression et d'émancipation, le rejet de la guerre comme moyen de résolution des conflits, ou de l'égalité universelle, qui implique à son tour le droit à une vie digne.

Ces dernières années, et en particulier en 2025, nous avons été contraints d'assister, affligés et impuissants, à l'utilisation du pouvoir politique par des forces qui nient ouvertement ces valeurs. Des forces qui agissent dans ce déni, allant jusqu'à commettre un nouveau génocide en direct sur le web, avec le soutien manifeste de gouvernements qui ne peuvent désormais se qualifier de démocratiques qu'en paroles. Et qui, depuis l'intérieur des institutions démocratiques dont ils se sont servis pour accéder au pouvoir, tentent de les détruire. Au-delà de ces cas extrêmes, d'autres gouvernements oscillent entre une indignation feinte et l'indifférence. Otages des lobbies économiques, ils ont désormais tendance à entraîner la population européenne vers une troisième guerre mondiale, poursuivant le mirage de résoudre ainsi une crise économique irréversible, due à la transformation radicale des modes de production et de consommation par rapport au capitalisme parvenu à la maturité[1204]. Par ces tentatives irresponsables de résoudre de nouveaux problèmes avec des moyens obsolètes, des millions de personnes sont exposée au risque d'une tragédie de dimension colossale.

Il est évident que la civilisation occidentale se retourne à notre époque contre elle-même. Les gouvernements qui résistent à cette tendance sont clairement minoritaires. Il est donc indispensable de se demander, aujourd'hui plus que jamais depuis les quatre-vingts dernières années, pourquoi cela se produit précisément dans ce qui semblait être le meilleur des mondes possibles. Je pense néanmoins que c'est toujours le cas. La mobilisation internationale de centaines de milliers de personnes, ces derniers mois, pour manifester leur désaccord avec cette

[1204] Voir P. Mason, *PostCapitalism: A Guide to Our Future*, London, Penguin, 2015. Pour ce qui concerne une prise de conscience de la situation actuelle et une proposition philosophico-politique originale pour la redistribution de la plus-value générée par les consommateurs lors de l'utilisation de leurs appareils portables sur le Web, voir M. Ferraris, *Comunismo digitale*, Bologna, Il Mulino, 2025.

situation, en est la preuve. Elle démontre en effet que les valeurs énumérées ci-dessus font désormais partie du sens commun de la population occidentale, mais pas seulement. La mondialisation, qui a ouvert le monde, et le web, qui permet de communiquer avec une facilité inimaginable il y a encore dix ans, montrent que l'humanité est beaucoup plus homogène que ne le laissent entendre les forces réactionnaires qui cherchent à imposer l'idée d'une inégalité radicale pour diviser afin de mieux régner.

Cependant, cette énergie positive risque de se disperser si elle ne reçoit pas de réponse culturelle. Une réponse qui ne peut consister qu'en la proposition d'un nouvel humanisme, car ces mouvements spontanés ne sont pas nés pour défendre une idéologie, mais pour défendre la pure humanité. Contre un génocide en cours, mais aussi contre la négation des libertés démocratiques qui entravent les possibilités d'émancipation. Il faut défendre intellectuellement la notion même d'humanité en ce moment historique, afin de soutenir ce sens commun qui résiste à une tentative flagrante de « normaliser » l'inhumanité. Il s'agit d'anesthésier les populations afin qu'elles détournent le regard pendant que, pour des raisons économiques et géopolitiques, des dizaines de milliers d'êtres humains sans défense sont exterminés. Ce qui revient d'ailleurs à cautionner un précédent très dangereux.

Pour ma part, après avoir passé de nombreuses années à déconstruire l'ontologie de Heidegger, j'avais compris, avant de m'engager dans cette thèse, que le nazisme avait été introduit subtilement dans la philosophie par *Sein und Zeit*, pour se propager subrepticement à tous les domaines culturels, et donc politiques, où le mot « collectivité » avait été presque entièrement remplacé par celui de « communauté ». J'avais développé la thèse que je résume au paragraphe 6.2, sur la base de laquelle je considère que ce qui se passe actuellement est précisément une conséquence de cette infiltration, qui a affaibli les possibilités de résistance de la culture progressiste en sapant ses fondements, à savoir l'idée d'égalité universelle.

Cependant, si cela a pu se produire, c'est parce que l'humanisme des Lumières et du marxisme n'avait fait qu'entrevoir cette idée sans la développer, en raison d'un vice originel qui doit être expliqué. Je vais également exposer les raisons pour lesquelles, selon moi, mais en rejoignant ici l'approche d'Emmanuel Faye, qui a été le premier à l'affirmer, la pensée de Heidegger ne peut être qualifiée de « philosophie ».

La philosophie est en effet, en soi, une tentative de compréhension, c'est-à-dire une science. Elle est née sur les côtes de l'Ionie comme une enquête sur la nature, dans le but de dépasser les croyances dans les personnifications mythologiques, qui ne permettaient aucune forme de connaissance. Au cours de cette première période, la philosophie ne s'est pas intéressée à la réalité humaine, continuant à coexister avec la conception populaire de celle-ci représentée dans

les poèmes homériques[1205]. Les philosophes ioniens n'accordaient en effet pas beaucoup d'attention à la *psychê*. Dans leur matérialisme, Thalès, Anaximandre et Anaximène ne faisaient pas de distinction entre le mouvement mental des êtres humains et le mouvement physique et biologique du reste du monde naturel, et c'est peut-être pour cette raison qu'ils ne ressentaient pas le besoin d'approfondir et de développer la dimension spécifiquement humaine exprimée dans la *psychê* homérique[1206]. Puis, à partir des présocratiques, la philosophie a tenté d'appliquer cette connaissance à l'homme, jusqu'aux grandes théories de Platon et d'Aristote, en passant bien sûr par le « connais-toi toi-même » socratique.

En 2010, j'ai mené une recherche sur ces débuts en analysant les temps très anciens qui les ont précédés, afin de comprendre ce qui avait pu conduire à une conception de l'humain aussi partielle que celle de l'animal raisonnable, qui, au fond, domine encore aujourd'hui[1207]. Le passage de la connaissance scientifique de la nature à celle de l'âme n'avait pas fonctionné, et je concluais ma recherche en affirmant que la philosophie était restée prisonnière de la théologie en ce qui concernait l'immatériel humain[1208]. Mais à l'époque, je n'avais pas encore compris que les débuts mêmes de la modernité avaient été marqués par une tentative pour surmonter cette limitation, ouvrant la possibilité de comprendre philosophiquement, c'est-à-dire selon l'attitude scientifique originelle de la philosophie, l'âme humaine, la psyché. Le dualisme cartésien repose en effet sur le fait que l'esprit humain, immatériel, ne peut être connu de la même manière que le monde matériel. Si cela est vrai, comme le confirme Fagioli, alors il faut en déduire que le corps et l'esprit ne sont pas la même chose. Cela est dû à la négation originaire du monde à la naissance, intuitivement perçue par Descartes puis expliquée par Fagioli, et qui fait que l'être humain trouve en lui-même le fondement positif de son *identité humaine*, identique pour tous[1209]. En tant que tel, ce fondement peut être pensé et compris. Il s'agit d'une identité immatérielle qui, à la lumière de la théorie de la naissance, permet de surmonter les difficultés auxquelles se heurtait le dualisme cartésien pour affirmer l'interaction entre l'esprit et le corps, interaction qu'il revendiquait pourtant. En effet, le fondement immatériel humain,

[1205] Voir E. Rohde, *Psiche*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (éd. orig. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg & Leipzig, Zweite Hälfe, 1894), pp. 468-469. Pour la conception homérique de la *psychê*, voir notamment *ibid.*, pp. 3-9. C'est fascinant de remarquer que dans la fable *L'Amour et Psyché*, contenue dans l'œuvre *Les Métamorphoses*, également appelée *L'Âne d'or*, écrite par l'auteur latin Apulée de Madaure au IIe siècle, Psyché était le nom d'une jeune fille. Les origines du récit sont très controversées parmi les philologues, dont beaucoup pensent qu'il a d'abord été écrit en grec. Les origines de la légende sont également très controversées (Asie orientale, Égypte, Grèce archaïque), mais il est admis qu'elles sont beaucoup plus anciennes que l'époque d'Apulée ; voir A. Zesi, « Introduzione » dans Id. (éd.), *Storie di Amore e Psiche*, Roma, L'Asino d'oro, 2021 (1re éd. 2010), pp. 11-47. Pour l'interprétation de la signification encore actuelle de la fable, voir M. Fagioli, « Diversa da me », 11 settembre, dans *Left 2009*, op. cit., pp. 207-211.

[1206] Voir E. Rohde, *Psiche*, op. cit., pp. 471-474.

[1207] L. Profeti, *L'identità umana. Nati uguali per diventare diversi*, op. cit.

[1208] *Ibid*., § « Dal tentativo dei presocratici al fallimento », pp. 144-153.

[1209] Voir *infra*, § 8.4.1.

c'est-à-dire la substance pensante que nous sommes, intègre en elle-même le vécu corporel dont elle dérive[1210].

Heidegger nie toutefois l'existence du fondement cartésien, non pas parce qu'il lui oppose un autre fondement tout aussi universel, expliqué philosophiquement à l'aide des outils de la pensée humaine. Il ne propose pas une autre connaissance de l'âme, mais son assujettissement à un Être avec un E majuscule, compris comme le néant d'origine théologique dont l'homme aurait le devoir d'accomplir l'Histoire, toujours avec une H majuscule, réalisant ainsi son destin[1211]. La pensée de Heidegger se place donc en dehors de la philosophie, tout d'abord parce qu'elle trahit sa fonction gnoséologique originaire, qu'il condamne en la qualifiant de « souci d'une connaissance connue [1212]». Cela me semble difficile à contester.

Il existe toutefois une autre raison, qui sort du cadre de la conception de l'esprit et de la pensée proposée par cette thèse, pour laquelle la doctrine heideggérienne ne peut pas être considérée comme relevant de la philosophie. Elle concerne l'intentionnalité de la pensée, qui, selon la théorie fagiolienne à laquelle j'intègre le *cogito* sensible cartésien, s'étend aux relations interhumaines. Ce ne sont pas seulement les objets matériels qui sont intentionnés par nos pensées, mais aussi les autres êtres humains. En effet, en raison de la fantaisie de disparition à la naissance, notre intentionnalité est avant tout intersubjective, car elle est principalement dirigée vers les autres êtres humains qui nous maintiennent en vie[1213].

Chacun de nos jugements est donc, constitutivement, à la fois intentionnel et affectif, au sens du *cogito* sensible présenté dans le texte[1214]. Cela implique que chacune de nos pensées à l'égard de nos semblables est toujours teintée de cette intentionnalité affective. Cette caractéristique a une conséquence importante : aucune théorie philosophique traitant de la réalité humaine ne peut être considérée comme séparée de l'intentionnalité affective de son auteur. Elle ne le peut pas, car, une théorie étant un fruit de la pensée, c'est sa structure même qui la contient de manière constitutive. En d'autres termes, il n'existe aucune pensée qui soit séparée des affections qui la motivent, quelle que soit la nature de ces affections. Cela a une conséquence immédiate : une pensée doit également être jugée en fonction des affects qui animent son auteur, car ceux-ci sont inévitablement présents dans cette pensée et peuvent donc être retracés dans celle-ci, même sans connaître l'histoire personnelle de l'auteur.

[1210] Voir *infra*, § 7.3 et § 9.2.
[1211] Voir *infra*, § 6.2 et § 6.4.
[1212] Voir *infra*, § 6.1.
[1213] Voir *infra*, § 9.1.1. et § 9.4.
[1214] Voir *infra*., chap. 3.

À la lumière de ces considérations, les questions qui, selon moi, doivent être posées sont les suivantes :

*Quelle intentionnalité affective est contenue dans l'*existential *de l'être-au-monde*, *sur la base duquel Heidegger a pu qualifier de* « *sans monde* », *c'est-à-dire de sous-humains*, *les Juifs de la diaspora*, *approuvant ainsi implicitement leur extermination ?*[1215]

Même de manière approximative, on peut répondre sans grande hésitation qu'il s'agit de la haine ou d'un manque total d'affection (anaffectivité). Par conséquent :

S'il s'agit de haine, *peut-on considérer comme philosophique une pensée nourrie par la haine ?*

S'il s'agit plutôt d'anaffectivité, c'est-à-dire de la conséquence de cette « pulsion d'annulation » que Fagioli a identifiée comme le niveau de violence le plus élevé entre les êtres humains, alors cela signifierait que la pensée de Heidegger a perdu son humanité, car la pensée humaine est constitutivement affective, indépendamment de la qualité de ces affects. C'est la raison pour laquelle j'ai pu affirmer ci-dessus qu'une pensée totalement dépourvue de qualité subjective est une pensée inhumaine.

Il va sans dire que ce que j'affirme ici concerne l'une des questions les plus importantes et les plus urgentes soulevées par cette étude : quelle philosophie pratique ou morale peut correspondre à la conception de la nature humaine qu'elle propose ? Je pense que cette recherche doit s'accompagner de celle de l'ontologie des contenus mentaux ou de la métaphysique de la subjectivité immanente, dont j'ai souligné la nécessité dans le texte[1216]. Cependant, même en l'absence de ces études plus spécifiques, j'affirme qu'une pensée imprégnée de haine, ou une pensée inhumaine, ne peut être considérée comme de la philosophie. Avec tous les défauts, les erreurs et les excès que l'histoire de la philosophie a pu présenter depuis ses débuts, elle s'est toujours donnée pour défi d'essayer de comprendre la pensée humaine. Au contraire, une doctrine comme celle de Heidegger est plutôt le cheval de Troie qui, sous des apparences « philosophiques », a subrepticement « introduit le nazisme dans la philosophie ».

Il y a plus de six ans, alors que je pensais avoir achevé mon travail de déconstruction de la doctrine heideggérienne, j'ai ressenti le besoin de trouver une réponse philosophique positive à cette destruction. Je connaissais très bien la théorie de la naissance de Fagioli, tant par mes études que par ma participation à ses séminaires d'Analyse collective. Au cours de ces longues années, j'ai également pu vérifier sa validité pratique, en écoutant des milliers de rêves racontés et interprétés, en observant la transformation des personnes, y compris moi-même. Pendant de longues années, j'ai eu la possibilité de conjuguer la recherche théorique et la pratique de la

[1215] Voir M. Heidegger, GA 95, p. 97.
[1216] Voir *infra*, § 8.0.

pensée non consciente, que j'ai appris à connaître et à cultiver. Cependant, la théorie de Fagioli est une théorie psychiatrique. Elle a été rejetée par la culture postmoderne dominante de l'époque sans jamais avoir été discutée. Le dialogue avec la philosophie, qui aurait été fondamental lorsque Fagioli a publié ses livres, c'est-à-dire dans les années 1970, n'a pas eu lieu. Comme cela est apparu clairement bien plus tard, il ne pouvait y avoir de dialogue, car cette culture avait adopté l'ontologie de Heidegger, dont la théorie de la naissance est l'antithèse.

Lorsque, il y a sept ans, j'ai décidé d'approfondir la pensée de Descartes afin de comprendre s'il était possible, à l'aube du sujet moderne, de retrouver une conception qui ne fût pas trop négative à l'égard de la pensée non consciente, que je connaissais désormais bien, j'avais certainement une image différente de celle que l'on a généralement du philosophe français. Cette dernière, imposée par la vulgate postmoderne, est, comme on le sait, celle d'un rationaliste pur, fondateur de la scission entre l'esprit et le corps, et père de la « Technique » destructrice de la planète[1217]. Une fois encore, grâce aux travaux d'Emmanuel Faye, je savais que ce n'était pas le cas, car, au contraire, la pensée cartésienne trouvait également ses racines dans l'humanisme de la Renaissance. Cependant, je n'aurais jamais imaginé que son étude approfondie m'aurait révélé autant d'analogies avec la pensée de Fagioli, c'est à dire qu'elle cachait une conception de l'esprit humain qui ne contenait aucune scission entre la pensée consciente et la pensée inconsciente. Elle pouvait ainsi dialoguer avec la théorie de la naissance, car les deux auteurs conçoivent la pensée comme étant présente tout au long de la vie humaine, sans interruption. Au fil des ans, ce dialogue s'est révélé de plus en plus fructueux, car les deux positions théoriques s'éclairent mutuellement, comme j'espère l'avoir montré dans la troisième partie. Cette confrontation ouvre ainsi la voie à de nouvelles questions à clarifier et à de nouveaux développements, que j'ai partiellement tenté d'indiquer.

Les nombreuses analogies entre la théorie cartésienne de l'esprit et celle de Fagioli sont, à mon avis, une confirmation importante de leurs positions théoriques respectives, car elles sont apparues sans aucun rapport entre elles. Celle de Descartes, pour des raisons évidentes, mais aussi, en ce qui concerne Fagioli, je peux affirmer avec certitude qu'il n'avait jamais mené d'étude sur les *Méditations* cartésiennes, comme le prouvent les rares occasions où il a cité Descartes, sans jamais se démarquer de l'opinion commune. Dans les deux cas, leurs

[1217] Comme si la technique n'était pas mise en œuvre par les êtres humains, mais qu'elle était une force obscure qui nous transcende et nous domine, et dont « seul un dieu peut nous sauver ». C'est le titre de la célèbre interview de Martin Heidegger accordée en 1966 au magazine *Der Spiegel* et publiée à titre posthume, dans laquelle il ne condamnait toutefois pas l'utilisation de la « technique » par le IIIe Reich, mais approuvait au contraire la direction prise par le national-socialisme dans son rapport à « l'essence de la technique », même s'il estimait que ses dirigeants étaient « trop naïfs dans leur pensée », M. Heidegger, *Intervista dello "Spiegel" a Martin Heidegger*, dans N. Curcio (éd.), *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, Genova, Il Melangolo, 2005, pp. 582-608 : p. 603, trad. de l'italien par nous.

découvertes sur le moi sont le fruit d'intuitions contraires à l'esprit de leur époque respective, et sont donc le résultat d'une réflexion personnelle approfondie. Ils en ont tiré une physiologie de l'esprit humain similaire, voire superposable, tout à fait originale par rapport aux conceptions de leur époque respective, et tous deux l'ont fait par le même usage de la négation. Toutes ces coïncidences ne peuvent pas être le fruit du hasard. Je les considère plutôt comme la conséquence de la capacité géniale qu'ils avaient tous deux de découvrir *la vérité d'une réalité* invisible qui restait cachée aux yeux des autres. Et selon moi, cette réalité ressort encore plus clairement à travers le dialogue qu'à travers les exposés individuels.

Par conséquent, cette thèse propose des nouvelles conceptions philosophiques de la subjectivité et de la pensée, sur la base desquelles reconstruire une pensée humaniste capable de soutenir, d'un point de vue idéal, la résistance qui, je le crains, sera nécessaire pour s'opposer à une nouvelle tentative d'imposer des mentalités et des pratiques néo-nazies et fascistes. Exposée dans la troisième partie de la thèse, cette nouvelle conception émerge d'un dialogue interdisciplinaire entre la théorie philosophique de Descartes et la théorie psychiatrique de Massimo Fagioli, qui s'appuie également sur des données biologiques. Je ne pense pas qu'il y ait de contradiction dans cette interdisciplinarité, car c'est toujours du même être humain qu'il est question par-delà la diversité de ces disciplines. Toutefois, le point de vue de cette thèse est spécifiquement philosophique, même s'il ne peut pas ignorer les sciences biologiques, neurologiques et médicales, tout comme Descartes ne les ignorait pas.

La conception de la subjectivité proposée est donc une reprise de celle de Descartes telle qu'elle est exposée dans la première partie, c'est-à-dire comme une substance immatérielle dotée d'une pensée sensible en acte, sans solution de continuité et contenant déjà en elle-même le principe de son devenir[1218]. Cette conception cartésienne n'a pas été suivie par sa postérité, raison pour laquelle le sujet moderne ne peut être considéré comme d'origine cartésienne, comme exposé dans la deuxième partie. À ces caractéristiques cartésiennes, la théorie de Massimo Fagioli ajoute la création de cette substance à la naissance, ce qui permet d'expliquer les liens avec l'existence et avec le corps, qui existaient déjà chez Descartes. De même, à la lumière de la théorie de la naissance, on peut expliquer en quel sens les idées du moi et de l'infini peuvent être qualifiées d'« innées »[1219]. Ainsi, la thèse propose que la substance immatérielle cartésienne prenne plus spécifiquement le sens de substance immatérielle immanente, c'est-à-dire existentielle.

Cette proposition se distingue à la fois de l'existentialisme français et allemand, car elle montre que l'essence ne précède ni ne suit l'existence, mais qu'elles coïncident en tant que substance

[1218] Pour ces derniers deux aspects notamment, voir infra § 3.3 et 2.4.2.
[1219] Voir *infra*, § 7.4, 8.4.3, 8.4.4 et 8.5.2.

immanente et attribut principal. La manière dont la substance et l'attribut, c'est-à-dire l'image interne du moi de la naissance et la pensée, s'articulent, permet de justifier l'articulation parallèle de la diversité et de l'égalité, c'est-à-dire de l'histoire et de la nature[1220].

La pensée en acte de la subjectivité se développe donc entre le conscient et l'inconscient, englobant ainsi cette sphère qui, jusqu'à présent, était considérée comme « irrationnelle ». Toutefois, cet inconscient se distingue de toutes les conceptions présentées jusqu'à présent, qu'elles soient religieuses, mystiques, philosophiques, psychologiques, psychanalytiques ou positivistes. En effet, aucune d'entre elles n'a jamais considéré l'« irrationnel » comme une pensée, contrairement à Descartes et Fagioli. Le soi-disant « inconscient » n'est donc ni un héritage phylogénétique, ni un refoulement, ni une sacralité, mais simplement l'une des formes de la pensée humaine. En tant que telle, elle est connaissable.

La thèse propose donc de ne plus utiliser le terme « irrationnel » pour désigner la pensée non consciente, car il a une connotation négative due au fait que la pensée en acte a été réduite à la seule rationalité adulte de l'état de veille. La pensée non consciente est une pensée humaine à part entière qui ne diffère de la pensée de l'état de veille que par sa forme. Le fait que la pensée soit « en acte » implique que nous pensons dès les premiers instants de la vie, et même lorsque nous dormons, même si nous exprimons notre pensée sous des formes différentes : par exemple, par la sérénité ou la douleur lorsque nous sommes nouveau-nés, plutôt que par les rêves lorsque nous dormons. Par conséquent, cette thèse propose également de ne plus parler de « scission » entre le corps et l'esprit, car un certain niveau de distinction entre les deux domaines est physiologique pour l'espèce humaine. Il convient plutôt déplacer le sens qu'on a attribué jusqu'à présent à cette scission[1221], pour l'appliquer à celle entre la pensée consciente et la pensée non consciente.

L'égalité naturelle proposée par cette thèse n'est donc ni celle des Lumières, ni celle de Marx. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, d'une égalité des droits ou des besoins. Il s'agit d'une égalité métaphysique *substantielle* qui se propose comme telle parce qu'elle a trouvé le principe sur lequel se fonder. Le principe qu'Aurel Kolnai recherchait en 1934 dans *On Human Equality*, correspondant à « l'unité métaphysique du genre humain », qui était selon lui *réelle* même si elle ne réduisait pas les différences :

[1220] Voir *infra*, § 9.3.

[1221] Giovanni Reale a soutenu que la civilisation occidentale repose sur la séparation entre « l'âme » et le corps, imposée par la philosophie grecque au Ve siècle av. J.-C., à la suite d'une interprétation totalement nouvelle du terme homérique *psychê*. Selon lui, cette séparation est, dans le sens positif comme dans le sens négatif, un « héritage incontournable » de ce même paradigme, voir G. Reale, *Corpo*, *anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, pp. 7-9. Nous admirons les analyses de cet éminent philosophe italien, mais nous nous demandons si son jugement final est toujours valable, en interprétant cette scission non plus entre l'âme et le corps, mais entre l'âme consciente et l'âme inconsciente.

> Equality, therefore, should definitely not be sought in a rigid denial, restriction or elimination of inequality, but in the interweaving and offsetting of the latter with elements of equality. This factual equality may be, to a large extent the result of *intentional activity of social reform*, but it is, in the first place, already given in the basic nature, life-situation, history and opportunities of mankind, independent of our will or ideals.[1222]

Cette égalité est *méta*physique, car elle repose sur l'immatérialité d'un esprit né de la biologie, mais qui n'en demeure pas moins immatériel. C'est cette immatérialité de la pensée qui permet de justifier l'égalité à l'origine des infinies diversités qui constituent la richesse de l'humanité. Reconnaître cette égalité, c'est disposer de l'arme la plus puissante contre la violence de la déshumanisation. C'est également détenir la clé d'un développement futur plus harmonieux de l'humanité dans sa relation avec la nature, car c'est reconnaître que nous tous sommes ses fils.

Rouen, 11 novembre 2025

[1222] A. Kolnai, « On Human Equality » (1934), F. Dunlop trad., dans A. Kolnai, *Politics*, *Values*, *and National socialism*, New Brunwick (USA) and London (UK), 2013, pp. 91-105 : p. 97.

Bibliographie

ŒUVRES DE DESCARTES

Pour les citations des œuvres de René Descartes, nous nous référons en premier lieu à la première édition des Œuvres de Descartes en douze volumes, mentionnée ci-dessous de Ch. Adam et P. Tannery (éds.), Paris, Léopold Cerf :

I. *Correspondance. Avril 1622-Février 1638* (1897)
II. *Correspondance. Mars 1638-Décembre 1639* (1898)
III. *Correspondance. Janvier 1640-Juin 1643* (1899)
IV. *Correspondance. Juillet 1643-Avril 1647* (1901)
V. *Correspondance. Mai 1647- Février 1650* (1903)
VI. *Discours de la méthode & Essais* (1902)
VII. *Meditationes de Prima Philosophia* (1904)
VIII. *Principia philosophiae* (1905)
IX.1 *Méditations et Principes de la philosophie* (1904)
IX.2 *Principes de la philosophie* (1904)
X. *Physico-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance* (1908)
XI. *Le Monde. Description du corps humain. Passion de l'âme. Anatomica. Varia* (1909)
XII. *Vie et Œuvres de Descartes par Charles Adam* (1910)

Le nom de Descartes n'est pas mentionné dans les citations, qui indiquent directement le titre de l'œuvre (et éventuellement la partie, la section ou l'article), suivi de « AT », du numéro romain du volume et du numéro arabe de la page (ex.: *Discours*, Quatrième partie, AT VI, 31). Cette référence est souvent suivie d'une autre référence à l'une des éditions ou traductions suivantes que nous avons jugées la plus appropriée au cas présent :

- *Œuvres philosophiques*. F. Alquié (éd.), Paris, Classiques Garnier, 2018.
  Tome I – 1618-1637
  Tome II – 1638-1642
  Tome III – 1643-1650
  (Abrégé : « Alquié » suivi du volume en chiffres romains ; ex. : Alquié II, p. 301).
- G. Belgioioso (éd.), Milano, Bompiani (testo francese e latino a fronte)
  Opere 1637-1649 (2009)
  Opere postume 1650-2009 (2009)
  Tutte le lettere 1619-1650 (2005)
  (Abrégé, dans l'ordre : « BO », « BP », « BL » ; ex. : BO, p. 901)
- Œuvres et lettres, A. Bridoux (éd.), Paris, Gallimard, 1956.
- Œuvres complètes VIII. Correspondance Vol. 1-2., J.-R. Armogathe (éd.), Paris, Gallimard, 2013.
- Œuvres complètes I. Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit, J-M, Beyssade et D. Kambouchner (dir.), Paris, Gallimard, 2016.
- *Opere filosofiche 1. Frammenti giovanili*, *Regole*, *La ricerca della verità*, *Il Mondo*, *L'Uomo*, *Discorso sul metodo*, E. Garin (éd.), Bari, Laterza, 2017.
- *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, prés. par J.-M. et M. Beyssade, Paris, GF Flammarion, 1992.
- *Meditazioni metafisiche*, Napoli, Fredriciana Editrice Universitaria, 2008.

- *Les passions de l'âme*, prés. par P. D'Arcy, Paris, GF Flammarion, 1996.
- *La recherche de la Vérité par la lumière naturelle,* traduction, notes et essai introductif par E. Faye, Paris, Le livre de Poche, 2010.
- *Notae in programma quoddam*, « Traduction inédite du texte latin des Notae in programma quoddam (1647) de René Descartes », par D. Moreau, dans T. Gress (dir.), *Cheminer avec Descartes. Concevoir*, *raisonner*, *comprendre*, *admirer et sentir*, Paris, Classiques Garnier, 2018, pp. 191-212.
- *Lettres sur la morale. Correspondance avec la princesse Élisabeth*, *Chanut et la reine Christine*, prés. par J. Chevalier, Paris, Boivin et Cie, 1935.
- *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, prés. par J.-M. et M. Beyssade, Paris, GF Flammarion, 2018.

Les œuvres de Descartes viennent également de paraître en deux volumes dans une nouvelle édition préparée par Jean-Marie Beyssade et publiée sous la direction de Denis Kambouchner, avec un choix de lettres établi par Jean-Robert Armogathe. Cette parution étant trop récente, il n'a pas été possible de l'utiliser dans le cadre de la présente recherche.

ŒUVRES DE MASSIMO FAGIOLI

Instinct de mort et connaissance, E. Girosi, C. L. Gros et F. Amerio (trad.), Roma, L'asino d'oro, 2022 ; éd. orig. Id., *Istinto di morte e conoscenza*, Roma, L'asino d'oro, 2017 (1re éd. 1972).

La Marionetta e il burattino, Roma, L'asino d'oro, 2011 (1re éd. 1974).

Teoria della nascita e castrazione umana, Roma, L'asino d'oro, 2008 (1re éd. 1975).

Bambino, *donna e trasformazione dell'uomo*, Roma, L'asino d'oro, 2007 (1re éd. 1980).

Left 2006, Roma, L'asino d'oro, 2009.

Left 2007, Roma, L'asino d'oro, 2010.

Left 2008, Roma, L'asino d'oro, 2011.

Left 2009, Roma, L'asino d'oro, 2012.

Left 2010, Roma, L'asino d'oro, 2013.

Left 2011, Roma, L'asino d'oro, 2014.

Left 2012, Roma, L'asino d'oro, 2015.

Left 2013, Roma, L'asino d'oro, 2016.

Left 2014, Roma, L'asino d'oro, 2017.

Left 2015, Roma, L'asino d'oro, 2018.

Left 2016-2017, Roma, L'asino d'oro, 2019

Storia di una ricerca. Lezioni 2002, Roma, L'asino d'oro, 2018 (1re éd. 2006).

Das Unbewusste. L'inconoscibile. Lezioni 2003, Roma, L'asino d'oro, 2019 (1re éd. 2007).

Il pensiero nuovo. Lezioni 2004, Roma, L'asino d'oro, 2011.

L'uomo nel cortile. Lezioni 2005, Roma, L'asino d'oro, 2012.

Una vita irrazionale. *Lezioni 2006*, Roma, L'Asino d'oro, 2007 (1re éd. 2006).

Fantasia di sparizione. Lezioni 2007, Roma, L'asino d'oro, 2022 (1re éd. 2009).

Settimo anno. Lezioni 2008, Roma, L'asino d'oro, 2013.

Religione, *ragione e libertà. Lezioni 2009*, Roma, L'asino d'oro, 2014.

L'idea della nascita umana. Lezioni 2010, Roma, L'asino d'oro, 2015.

Materia. Energia. Pensiero, *Lezioni 2011*, Roma, L'asino d'oro, 2016.

Conoscenza dell'istinto di morte. Lezioni 2012, Roma, L'asino d'oro, 2017.

«Cura, formazione, ricerca. Intervento all'Istituto francese di Napoli, 22 marzo 1985 », dans *Il sogno della farfalla*, Vol. 11, No. 1, 2002, pp. 5-9.

« Alcune note sulla percezione delirante paranoicale e schizofrenica », *Archivio di psicologia*, *neurologia e psichiatria*", XXIII, 4, 1962, pp. 377-392; maintenant dans *Il sogno della farfalla*, Vol. 18, No. 3, 2009, pp. 9-22.

« Libertà e liberazione », dans l'hebdomedaire italien *Left*, 27 avril 2012, pp. 64-65.

ÉTUDES SUR DESCARTES

Adam C., *Descartes. Ses amitiés féminines*, Paris, Boivin & Co, 1937.

Agostini I., « Descartes e la Scolastica : orientamenti recenti », *Quaestio*, No. 1, 2001, pp. 481-493.

Alexandrescus V., « La question de l'union de l'âme et du corps en général », dans Id. et D. Jalobeanu, *Esprits Modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVIe-XVIIIe siècles. Actes de l'École d'été internationale de Macea*, *28 août - 13 septembre 2002*, Bucareşti, Editura Universităţii din Bucareşti - Arad: "Vasile Goldiş" University Press, 2003, pp. 95-116.

Alquié F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

- « Descartes et l'ontologie negative », *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 4, No. 12, Avril 1950, pp. 153-159.
- *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.

André J. M., « Partes extra partes. Étendue et impénétrabilité dans la correspondance entre Descartes et More », *Les Études philosophiques*, No. 108, 2014/1, pp. 37-59.

- « Relire Descartes à partir de Nicolas de Cues », *Noesis* « Nicolas de Cues (1401-1464). Le tournant anthropologique de la philosophie », No. 26-27, 2016, pp. 135-153.

Anfray J-P., « L'étendue spatiale et temporelle des esprits : Descartes et le holenmérisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 139, 2014/1, pp. 23-46 ; DOI 10.3917/rphi.141.0023.

Arbib D., « Le Dieu cartésien : quinze années d'études (1996-2011) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 138, 2013/1, pp. 71-97.

- « La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne ? Descartes et les émotions intérieures », *Les Études philosophiques*, No. 109, 2014/2, pp. 219-236.
- « Contribution à l'histoire d'un scotisme cartésien. Jalons pour une histoire cartésienne de l'infini scotiste », *Revue de philosophie de Hongrie/Hungarian philosophical Review* « Descartes », 2015/2, pp. 46-64.
- et Marrone F. (éds.), *Gilson et Descartes à l'occasion du centenaire de 'La liberté chez Descartes et la théologie'*, Bologna, Clioedù, 2015.
- *Descartes. La métaphysique et l'infini*, Paris, PUF, 2017.

- « Descartes entre Heidegger et Levinas. La phénoménologie et la radicalisation de la question “qui” ? », Revue Philosophique De Louvain*, Vol.* 115, No. 2, 2017, pp. 251-267 ; DOI :10.2143/RPL.115.2.3245501.
- « Un enjeu interne à l’école cartésienne. Les formes substantielles selon Descartes, Malebranche et Arnauld », *Archives de Philosophie*, No. 80, 2017, pp. 733-753.

Ariew R., « Critiques scolastiques de Descartes : le *cogito* », *Laval théologique et philosophique* « Actes du colloque international Descartes », Vol. 53, No. 3, octobre 1997, pp. 587-603 ; DOI : https://doi.org/10.7202/401115ar.

Armogathe J-R., « *Sémantèse d'*idée/idea *chez Descartes* », dans M. Fattori et M. L. Bianchi (éds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 5-7 gennaio 1989, Iliesi Colloquia, 1990.

- et Belgioioso G. (éds.), *Descartes* : *Principia Philosophiae. Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell’opera*, Parigi, 5-6 maggio 1994/Lecce, 10-12 novembre 1994, Napoli, Vivarium, 1996.

Aron É., *Descartes et la médecine*, Chambray-lès-Tours, C.L.D, 1995.

Aucante V., *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, PUF, 2006.

Baldassarri F., *Esperienza e metodo. Descartes e la storia naturale nell’ordine della Mathesis*, thèse de doctorat, Università degli studi di Parma, 2013.

Balibar É., « L’invention de la conscience. Descartes, Locke, Coste et les autres », dans O. Bloch et J. Moutaux (dir.), *Traduire les philosophes. Actes des Journées d’étude organisées en 1992 par le Centre d’Histoire des Systemes de Pensée Moderne de l’Université de Paris I (U.F.R. de Philosophie)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2000, pp. 289-308 ; DOI : 10.4000/books.psorbonne.15995.

- « Conscience », *Vocabulaire européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, B. Cassin (éd.), Paris, Seuil, 2004, pp. 260-273.
- « Kant, critique du “paralogisme” de Descartes. Le “je pense” (Ich denke) comme sujet et comme substance », *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive* « Les lieux de l’esprit », No. 57, 2012/1, pp. 21-33.

Bardout J-C., *Penser l’existence II. L’existence imposée. Epoque moderne*, Paris, Vrin, 2025.

Beeckman I., *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634. Tome 3* : *1627-1634 (1635)*, Cornelis de Waard (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1945.

Belaval Y., *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

Belgioioso G. et Armogathe J.-R (éds.), *Descartes* : *Principia Philosophiae*, op. cit., 1996.

- « Les études cartésiennes en France et en ltalie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 132, No. 3, 2007, pp. 277-288.
- « L’invenzione dell’ontologia cartesiana nelle interpretazioni del Novecento », *Quaestio*, No. 9, 2009, pp. 113-152.
- « Un état des études cartésiennes en Italie (1996-2017) », *Dix-septième siècle*, Vol. 4, No. 281, 2018, pp. 575-586.

Benigni F., « Spinoza e il suo “frivole quatenus”. Anticartesianismo e antispinozismo », dans C. Borghero e A. Del Prete (éds.), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Firenze, Le lettere, 2011, pp. 47-75.

Beyssade J.-M., « “Mais quoi ce sont des fous”. Sur un passage controversé de la “Première Méditation” », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 78e Année, No. 3, juillet-septembre 1973, pp. 273-294.

- *La philosophie première de Descartes*, Paris, Aubier, 1979.
- et Beyssade M., « Présentation », dans Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1979, pp. 7-32.
- « Avant-propos. La raison partagée », dans Id. et *al.* (éds.), *Descartes*, Paris, PUF, 1994, pp. VII-XI ; DOI : 10.3917/puf.beyss.1994.01.0007.
- « La critique kantienne du “*cogito*” de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Déduction transcendantale) », dans C. Ramond (dir.), *Kant et la pensée moderne* : *alternatives critiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 47-61.
- « La théorie cartésienne de la substance: Equivocité ou analogie? », *Revue Internationale de Philosophie* « Descartes (1596-1996). New Interpretations/Nouvelles Interprétations », Vol. 50, No. 195 (1), février 1996, pp. 51-72.
- *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF, 2001.
- « Ordre et mesure : Descartes aux limites de la raison », *Descartes au fil de l'ordre*, op. cit., 2001, pp. 307-321.
- « Descartes' “I Am a Thing That Thinks” versus Kant's “I Think” », dans D. Garber et B. Longuenesse (éds.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press, 2008, pp. 32-40.

Bianchin L., « Heidegger e Cartesio. La trasformazione heideggeriana della soggettività cartesiana », *Pagine Heideggeriane* (site web par F. Brencio), 19 décembre 2015, URL: https://filosofiainmovimento.it/heidegger-e-cartesio-la-trasformazione-heideggeriana-della-soggettivita-cartesiana/.

Bitbol-Hespériès A., *Le Principe de vie chez Descartes*, Paris, Vrin, 1990.

- « Compte Rendu Du Livre De Vincent Aucante, “La Philosophie Médicale De Descartes” », *Gesnerus*, No. 67, 2010, pp. 115-116.

Blanchet L., *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Libraire Félix Alscan, 1920.

Blondel M., « L'anti-cartésianisme de Malebranche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 23, No. 1, Janvier 1916, pp. 1-26.

Borghero C. et Buccolini C. (éds.), *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere, 2010.

- *Les cartésiens face à Newton. Philosophie sciences et religions dans la première moitié du XVIIe siècle*, T. Berni Canani (trad.), Turnhout, Brepols, 2011.
- et Del Prete (éds.), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Firenze, Le lettere, 2011.
- et Schino A. (éds.), *Letture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, Firenze, Le Lettere, 2018.

Bortolotti A., *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 1983.

Boyle D., *Descartes on Innate Ideas*, London-New York, Continuum International Publishing Group, 2009.

Buccolini C., et Borghero C. (éds.), *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, op. cit., 2010.

- « Quod vitae sectabor iter? Sogni del'19 e immagini di Descartes da Baillet a Brucker », dans C. Borghero e A. Del Prete (éds.), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, op. cit., 2011, pp. 105-140.

Buttiglione R., « Edith Stein Beyond Descartes: Empathy as Ground for Knowledge », *Journal of East-West Thought*, Vol. 1, No. 7, 2017, pp. 37-48.

Canziani G., « La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes », dans K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, PUF, 1999, pp. 67-91.

Cassirer E., *Cartesio e Leibniz*, Bari, Laterza, 1986.

Carraud V., « Descartes appartiene alla storia della metafisica? », dans R. Armogathe et G. Belgioioso (éds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento. Seminario di studi cartesiani*, *Roma*, *21-22 gennaio 1993*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 165-177.

- *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010.
- et Olivo G. (éd.), *René Descartes. Etude du bon sens. La recherche de la vérité et autres écris de jeunesse (1616-1631)*, Paris, PUF, 2013.
- « La conscience inutile. *Cogitatio* et *conscientia* chez Descartes », dans R. Palaia (éd.), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2013, pp. 35-70.

Cassan É., *Bacon et Descartes. Genèses de la modernité philosophique*, Lyon, ENS Éditions, 2014.

- *Le langage de la raison. De Descartes à La linguistique cartésienne*, Paris, Vrin, 2023.

Chevalier O., « L'introduction de l'infini dans les démonstrations cartésiennes. Métaphysique et mathématiques », dans Id. (dir.), *Descartes et ses mathématique*, Paris, Classic Garnier, 2022, pp. 185-211 ; DOI: 10.48611/isbn.978-2-406-12655-3.p.0007.

- « Avant-propos », dans Id. (dir.), *Descartes et ses mathématiques*, op. cit., 2022, pp. 7-8; DOI: 10.48611/isbn.978-2-406-12655-3.p.0185.

Cole J. R., *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1992.

Curley E., « Hobbes contre Descartes », dans J-M. Beyssade *et al.*, *Descartes*, Paris, PUF, 1994, pp. 147-162.

De Alcântara Figueira P., *Nascita della scienza moderna. Descartes e il materialismo rivoluzionario*, M. T. Vicentini (trad.), Reggio Calabria, La città del sole, 2016.

De Balzac J-L. G., « Trois discours envoyés à Monsieur Descartes », dans *Socrate chrétien*, *par le Sr. de Balzac*, *et autres œuvres du mesme Auteur*, Paris, 1652, pp. 477-537, disponible sur https://archive.org/details/bnf-bpt6k63538927/page/n529/mode/2up.

De Buzon F., *La science cartésienne et son objet. Mathesis et phénomène*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2013.

De Liguori G., *L'ateo smascherato. Immagini dell'ateismo e del materialismo nell'apologetica cattolica da Cartesio a Kant*, Milano, Mondadori, 2009.

De Lucia G., « Introduzione », dans Descartes, *Discorso sul metodo*, Roma, Armando editore, 1999.

Del Prete A. et Borghero C. (éds.), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, op. cit., 2011.

- « Infinito o indefinito ? Dibattiti cartesiani », dans C. Attili, B. Cavarra et G. Cerro (éds.), *Concezioni della materia dal medioevo all'età moderna. Tra filosofia e teologia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2021, pp. 157-175.

Delia L., *La verità filosofica nel pensiero di Descartes. Studio storico*, *critico e semantico*, thèse de doctorat, Università degli Studi di Bologna et Université de Bourgogne, 2007.

Faye E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris, 1998.

- « Descartes et la Renaissance : philosophie de l'homme, méthode, métaphysique », dans Id. et H. Champion (dir.), *Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Honoré Champion éditeur, 1999.
- « Emmanuel Faye. Descartes et les philosophes français de la Renaissance. Conférence et débat », dans Divers auteurs, *L'Enseignement philosophique*, No. 4, 1999, disponible sur*: http://www.appep.net/wp-content/uploads/2012/06/faye01.pdf*.
- « Cartésiens et augustiniens au XVIIeme siècle : présentation de la question », dans Id. (dir.), *Corpus* « Cartésiens et augustiniens au XVIIeme siècle », No. 37, Centre d'Études d'Histoire de la Philosophie Moderne et Contemporaine, Université Paris X, 2000.
- « Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 126, No.1, 2001, pp. 61-72.
- « La pensée métaphysique de Descartes et son " interprétation" par Heidegger », dans Y. Zarka et B. Pinchard (éds.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, PUF, 2005, pp. 263-301.
- « La définition de la pensée et la conscience dans les *Principia* I, 9 et la *Recherche de la Verité par la lumière naturelle* », dans J-P. Cléro et Id. (éds.), *Descartes. Des principes aux phénomènes*, Paris, Armand Colin, 2012.
- « Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being », dans Muratori C. et Paganini G. (eds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Springer International Publishing Switzerland, 2016, pp. 115-167; International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées 220, DOI : 10.1007/978-3-319-32604-7_9.
- « Pensée et infini : la lecture philosophique de Descartes par Koyré, son évolution, sa réception et ses enjeux », dans *Vérité scientifique et vérité philosophique dans l'œuvre d'Alexandre Koyré*, suivi d'un inédit sur Galilée, Paris, Les Belles lettres, 2016, pp. 261-284.
- « Du sujet selon Descartes et Heidegger », texte manuscrit de la conférence donnée à l'Université de Paris 1 - salle Cavaillès - 24 février 2020.

Ferrini C., *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei* : *eredità o mito ?*, Trieste, EUT, 2015.

Filho R. L., « Idée et représentation », dans J-M. Beyssade *et al*., *Descartes*, op. cit., 1994, pp. 185-203.

Garin E., *Vita e opere di Cartesio*, Bari, Laterza, 2014.

Gatto A., « Di un'impossibile confessione. Il soggetto cartesiano e la libera creazione delle verità eterne », *Il Pensiero*, Vol. 1, No. 11, 2011, pp.91-108.

- « La modernità cartesiana : un paradigma di interpretazione », *Revista Portuguesa de Filosofia* « Pensando a Pandemia : Perspetivas Filosóficas », T. 77, Fasc. 2/3, 2021, pp. 1007-1026.

Gaukroger S., *Descartes. Philosophy*, *Mathematics and Physics*, Sussex, The Harvester Press, 1980.

Gilson E., *Index. Scolastico – cartésien*, Paris, Vrin, 1979.

- *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin, 1987.

Gontier T., *Descartes et la causa sui. Autoproduction divine*, *autodétermination humaine*, Paris, Vrin, 2005.

Goudriaan A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes*, Leiden, Brill, 1999.

Gouhier H., *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924.

Gress T., *Vincent Carraud* : *L'invention du moi*, 19 septembre 2010, https://www.actu-philosophia.com/Vincent-Carraud-L-invention-du-moi/.

Grimaldi N., « Sartre et la liberté cartésienne », *Revue de Métaphysique et de Morale* «Philosophie et réception I. Descartes en phénoménologie », 92e Année, No. 1, janvier-mars 1987, pp. 67-88.

Guenancia P., *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.

- *La voie des idées de Descartes à Hume*, Paris, PUF, 2015.

Hamou P., « Henry More face à la théorie cartésienne de la vision », *Les Études philosophiques*, No. 108, 2014/1, pp. 61-77 ; DOI : 10.3917/leph.141.0061.

Henry M., « Sur l'*ego* du *cogito* », dans J-L. Marion *et al.*, *La passion de la raison*, Paris, PUF, 1983, pp. 97-112.

Humber J., « On Dreaming and Being Awake: A Defense of Descartes », *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 6, No. 1, 1989, pp. 3-26.

Kambouchner D., « La troisième intériorité : L'institution naturelle des passions et la notion cartésienne du "sens intérieur" », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* « Descartes. Les passions de l'âme », T. 178, No. 4, octobre-décembre 1988, pp. 457-484.

- *Les Méditations métaphysiques de Descartes. I: Introduction générale. Méditation I*, Paris, PUF, 2005.

- « La follia nelle Meditazioni di Descartes: un problema storiografico », L. Delia (éd. et trad.), *Quaderni leif*, No. 2, gennaio-giugno 2007, pp.11-30.

- « Descartes: un monde sans fous? Des méditations métaphysiques au traité de l'homme », *Dix-septième siècle*, No. 247, 2010/2, pp. 213-222.

- « Descartes aux limites de l'ordre des raisons : Martial Gueroult et la morale cartésienne », *Revue internationale de philosophie*, No. 291, 2020, pp. 31-49.

Kaposi D., « Indifférence et liberté humaine chez Descartes », *Revue de métaphysique et de morale*, No. 41, 2004, pp.73-99.

Kellerer S., *Zerrissene moderne. Descartes bei den Neukantianern*, *Husserl und Heidegger*, Konstanz, Konstanz University Press, 2013.

Klein J. R., « Dreaming with Open Eyes: Cartesian Dreams, Spinozan Analyses », *Idealistic Studies*, Vol. 33, No. 2-3, 2003, pp. 141-159.

Koyré A., *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Ernest Leroux, 1922 ; disponible sur https://archive.org/details/essaisurlidede00koyr/.

- *Entretiens sur Descartes*, New York-Paris, Bretano's, 1944.
- « Le cosmos disparu », dans Id., *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 184-210.

Landucci S., « La creazione delle verità eterne in Descartes », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere*, Serie III, Vol. 10, No.1, 1980, 233-281.

- « Notarelle cartesiane », *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 38, No. 3, Luglio-settembre 1983, pp. 318-324.
- « Contributi di Filologia cartesiana », Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 56, No. 1 2001, pp. 5-23.
- *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2008.

Laporte J., *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1950.

Lomonaco F., « Introduzione », dans Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, Napoli, Fridericiana Editrice Universitaria, 2008, ebook.

Malebranche N., *De la recherche de la vérité*, *Œuvres de Malebranche*, texte établi par J. S. Charpentier, 1842 ; disponible sur : https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_recherche_de_la_v%C3%A9rit%C3%A9

- *Œuvres complètes*, Vol. 5, *Traité de la nature et de la grâce*, A. Robinet (dir.), G. Dryfus (éd.), Paris, Vrin, 1976.

Malo A., « Coscienza e affettività in Cartesio », *Acta Philosophica*, Fasc. 2, 1993, pp. 281-299.

Marion J-L., *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1966.

- « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *Les Études philosophiques* « Descartes », No. 4, octobre-décembre 1976, pp. 443-460.
- *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.
- *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF, 1986.
- « L'*ego* et le Dasein. Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "*Sein und Zeit*" », *Revue de Métaphysique et de Morale* « Philosophie et réception I. Descartes en phénoménologie », 92e Année, No. 1, janvier-mars 1987, pp. 25-53.
- « L'*ego* cartesiano e le sue interpretazioni fenomenologiche : al di là della rappresentazione », dans J-R. Armogathe et G. Belgioioso (éds.), *Descartes metafisico*., op. cit., 1994, pp. 179-193.
- « A propos de Suarez et Descartes », *Revue internationale de philosophie* « Descartes (1596 - 1996) New interpretations / Nouvelles interprétations », Vol. 50, No. 195 (1), février 1996, pp. 109-131.
- *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin, 2000, (1re éd. 1975).
- « L'*Ego* et le *Dasein* », dans Id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, (1re éd. 1989).
- « Descartes hors sujet », *Les Études philosophiques*, Vol. 1, No. 88, 2009/1, pp. 51-62.
- *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, PUF, 2021.

Marrone F., « Idée et image chez Descartes. Les premières interprétations et la doctrine cartésienne des *Meditationes* », dans A. Del Prete (éd.), *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, Firenze, La Monnier, 2004, pp. 142-161.

- « La dimostrazione dell'infinità divina e la ragione formale dell'infinito nella prima metà del Seicento », dans I. Agostini, *L'infinità divina. Il dibattito da Suarez a Caterus (1597-1641)*, Roma, Editori Riuniti, 2008, pp. 432-441.
- « Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di *realitas obiectiva* », *Quaestio*, No. 8, 2008, pp. 279-302 ; DOI : 10.1484/j.quaestio.1.100386.
- « *Réalité ou perfection*. La genesi della nozione di *realitas* nel *corpus* cartesiano e l'evoluzione della dimostrazione *a posteriori* tra il 1637 e il 1641 », *Quaestio*, No. 8, 2008, pp. 279-302 ; DOI : 10.1484/j .quaestio.
- « Ontologia dei contenuti ideali. Essere oggettivo e realtà nel dibattito Descartes-Caterus », *Quaestio*, No. 12, 2012, pp. 25-77.
- et D. Arbib (éds.), *Gilson et Descartes à l'occasion du centenaire de "La liberté chez Descartes et la théologie"*, Bologna, Clioedù, 2015.
- « Étienne Gilson et Roland Dalbiez. Sur la genèse de la notion cartésienne de réalité objective », dans D. Arbib et Id. (éds.), *Gilson et Descartes*, op. cit., 2015, pp. 71-85.

Mattei A., *L'homme de Descartes*, Paris, Éditions Montaigne, 1940.

Mehemedovic M., « Cartesio su mente, linguaggio e realtà : un confronto con il nuovo razionalismo di Chomsky », *Società filosofica italiana*, No. 215, maggio/agosto 2015, pp. 29-46.

Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Minerbi Belgrado A., « Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio », *Rivista di Storia della Filosofia (1984-)*, Vol. 61, No. 4, 2006, pp. 837-861.

Morani R., *Soggetto e modernità. Hegel*, *Nietzsche*, *Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2007.

Mori G., *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodica*, Bologna, Il Mulino, 1990.

- *Cartesio*, Roma, Carocci editore, 2010.
- « Hobbes, Cartesio e le idée : un dibattito segreto », *Rivista di storia della filosofia*, No. 2, 2010, pp. 229-246.
- « Descartes incognito : La préface des Passions de l'âme », *Dix-septième siècle*, Vol. 4, No. 277, 2017, pp. 685-700.

Muccillo M., « Campanella e Descartes nell'interpretazione di Léon Blanchet », dans Borghero C. et A. Del Prete (éds.), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, op. cit., pp. 275-306.

Nicolle J-M. « Descartes et Nicolas de Cues », dans T. Gress (dir.), *Cheminer avec Descartes. Concevoir*, *raisonner*, *comprendre*, *admirer et sentir*, op. cit., 2018.

Olivo G. et Carraud V., *René Descartes. Étude du bon sens*, op. cit., 2013.

Ong-Van-Cung K. S., « Faut-il encore critiquer la représentation ? Le statut des espèces intentionnelles chez Descartes, Ockham et Merleau-Ponty », *Archives de Philosophie*, Vol. 60, No. 4, octobre - décembre 1997, pp. 551-574.

- « Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'*ego* ? », dans Id. (éd.), *Descartes et la question du sujet*, op cit., pp. 133-165.

- « Introduction. Idées, sensations et signes », dans Id. (éd), *La voie des idées?*, Paris, CNRS Éditions, 2006, pp. 5-28 ; DOI : 10.4000/books.editionscnrs.48095.
- « Certitude et inquiétude du sujet. Foucault et Heidegger lecteurs de Descartes », *Methodos* : *savoirs et textes*, No. 18, 2018 ; DOI : 10.4000/methodos.4983.

Paganini G., « Le *cogito* et l'âme qui "se sent". Descartes lecteur de Campanella », *Bruniana & Campanelliana*, Vol. 14, No. 1, 2008, pp. 11-29.

- « Descartes, Elisabeth e Campanella. Connessioni e reazioni intorno alla "terza nozione primitiva" », dans M. Celiberto (dir.), *Rinascimento*, Vol. LVI, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2016, pp. 139-164.
- « Sanches et Descartes. Subjectivité et connaissance réflexive au temps des sceptiques », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, No. 64, 2016/2, pp. 173-185 ; DOI : 10.15122/isbn.978-2-406-06632-3.p.0173.

Pécharman M., « À la recherche d'une philosophie naturelle cohérente : Henry More lecteur des *Principia philosophiae* », *Les Études philosophiques*, 2017, No. 4, p. 475-516.

- « La critique du principe du *Cogito* dans *The True Intellectual System of the Universe* de Cudworth », dans K. S. Ong-Van-Cung (dir.), *Du sujet selon du cogito. XVII-XX siècles*, 2019, pp. 113-144 ; DOI : 10.15122/isbn.978-2-406-08524-9.p.0113.

Pellegrin M-F., « Présentation », dans Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 2009.

- « Le cartésianisme est-il un féminisme ? Autour de Poullain de La Barre », *Littératures Classiques*, No. 90, 2016, pp. 165-170.
- *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne. Descartes*, *Cureau de la Chambre*, *Poulain de la Barre et Malebranche*, Lyon, ENS Éditions, 2020.

Perrin C., « Sur l'anticartésianisme prétendu de Heidegger : le sens d'(une) Auseinandersetzung, Δαι΄μων », *Revista Internacional de Filosofía*, No. 51, 2010, pp. 137-149.

Pradelle D. et Riquier C. (dir.), *Descartes et la phénoménologie*, Paris, Hermann Éditeurs, 2018.

Principe S., *Cartesio e il fondamento empirico della conoscenza*, Campobasso, Diogene Edizioni, 2017.

Quintili P. « La natura nel pensiero moderno, da Descartes e Spinoza a Rousseau », dans P. C. Cappa (éd.), *Per una storia dell'idea di natura. Dal tardo Medioevo all'età moderna*, Roma, Aracne, 2018, pp. 38-47.

- « La critica della metafisica cartesiana del "soggetto" in Condillac e Diderot », dans C. Borghero et A. Schino (éds.), *Letture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, op. cit., 2018, pp. 111-128.

Rabouin D., *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009.

- « *Mathesis universalis* et algèbre générale dans les *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes », *Revue d'histoire des sciences*, T. 69, 2016/2, pp. 259-309 ; DOI : 10.3917/rhs.692.0259.

Renault L., « La réalité objective dans les Premières objections aux *Méditations métaphysiques* : Ockham contre Descartes », *Revue de Métaphysique* et *de Morale*, No. 1, 2000, pp. 29-38.

Riquier C. et Pradelle D. (dir.), *Descartes et la phénoménologie*, op. cit., 2018.

Rodis-Lewis G., *L'individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950.

- *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1950.
- « La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes by F. Alquié », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 141, 1951, pp. 326-329.
- *Descartes. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1964.
- *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971.
- « La metafisica cartesiana nel 1637 », *Bollettino della Società filosofica italiana*, No. 132, settembre-dicembre 1987, pp. 32-44.
- *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.
- « Liberté et égalité chez Descartes », *Archives de Philosophie* « La politique cartésienne », Vol.53, No. 3, juillet-septembre 1990, pp. 421-430.
- « L'écho de la première métaphysique dans les *Méditations*, dans J-R. Armogathe et G. Belgioioso (éds.), *Descartes metafisico*, op. cit., 1994, pp. 153-163.
- « L'âme et le corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme », *Les études philosophiques* « De Descartes à Malebranche: la question de l'homme », No. 4, octobre-décembre 1996, pp. 437-452.
- *Cartesio. Una biografia*, G. Auletta (éd.), Roma, Editori Riuniti, 1997.

Rodano P., *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

Rouquayrol L., « L'idée d'un sens commun à tous. Descartes et Herbert de Cherbury », *Revue de métaphysique et de morale*, No. 113, 2022/1, pp. 21-38.

Sartre J-P., *La liberté cartésienne. Dialogo sul libero arbitrio*, N. Pirillo (éd.), Milano, Christian Mariotti Edizioni, 2007.

Scaravelli L., *Scritti su Cartesio*, G. D'Acunto (éd.), Milano, Franco Angeli, 2007.

Schino A. et Borghero C. (éds.), *Letture di Descartes tra Seicento e Ottocento*, op. cit., 2018.

Schuster J. A., « Descartes' Mathesis Universalis: 1619-28 », dans S. Gaukroger (éd.), *Descartes: Philosophy*, *mathematics and physics*, op. cit., pp. 41-96.

Scribano E., *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

- « La nature du sujet. Le doute et la conscience. » dans K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *La question du sujet*, op. cit., 1999, pp. 49-66.
- « L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes », *Rivista di Filosofia*, No. 2, Il Mulino, 1999, pp. 219-251.
- « Descartes et les fausses idées », *Archives de Philosophie. Ca'Foscari Université de Venise*, LXIV, 2001, pp. 259-278.
- *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, C. Barone (trad.), Paris, Seuil, 2002.
- *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.
- « Descartes on error and madness », *Rivista di Storia della filosofia*, 2016/4, pp. 599-613.
- « Chi sopravvive alla morte ? Da Cartesio a Spinoza », *Rivista di Filosofia*, Vol. CXI, No.3, dicembre 2020, pp. 393-413.

- « Dio e natura. Da Descartes a Leibniz », dans Paganini G., *La filosofia dei moderni*, Roma, Carocci editore, 2020, pp.89-112.
- *Anges et bienheureux. La connaissance de l'infini de Thomas D'Aquin à Spinoza*, J. Morice (trad.), Paris, Vrin, 2021.
- « Dio e natura nel pensiero moderno. Gassendi contro Cartesio », *Lectio Brevis*. *Anno Accademico 2021-2022*, Serie 9, Vol. 44, Fasc. 2, Roma, Bardi Edizioni, 2024, pp. 455-464.

Secada J., *Cartesian Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Shorto R., *Le ossa di Cartesio*, Milano, Longanesi, 2008.

Sirven J., *Les Années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, 1928.

Spaemann R., « La morale provisoire de Descartes », *Archives de Philosophie*, Vol. 35, No. 3, juillet-septembre 1972, pp. 353-367.

Spallanzani M., *Diventare filosofo. Descartes* « *en Philosophe* », Firenze, Alinea, 1999.

Spimpolo G., *La filosofia dell'uomo di Jean-Luc Marion tra Cartesio e la fenomenologia*, thèse de doctorat, Università degli Studi di Verona, 2008.

Toto F., « L'individualità dei corpi. Descartes e Hobbes », *Consecutio Rerum. Rivista critica della Postmodernità*, 6 maggio 2011 ; disponible sur https://www.consecutio.org/2011/05/l%E2%80%99individualita-dei-corpi-descartes-e-hobbes/.

Troisfontaines C., « La temporalité de la pensée chez Descartes », dans *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, T. 87, No. 73, 1989, pp. 5-22 ; DOI : 10.2143/RPL.87.1.2013468.

Van de Pitte F. P., « Descartes' Innate Ideas », *Kant-Studien*, Vol. 76, No. 1-4, 1985, pp. 363-384 ; DOI : 10.1515/kant.1985.76.1-4.363.

Van Ruler H., « Minds, Forms, and Spirits : The Nature of Cartesian Disenchantment », *Journal of the History of Ideas*, Vol. 61, No. 3, Jul. 2000, pp. 381-395.

- « La découverte du domaine mental. Descartes et la naturalisation de la conscience », *Noctua*, anno III, No.2, 2016, pp. 239-294.
- « Method vs. Metaphysics. The Notion of Substance and the Emergence of Scientific "Neutrality" in Descartes », *Church History and Religious Culture*, No. 100, 2020, pp. 203-218.
- « Substance in Early Modern Philosophy », dans D. Jalobeanu et C. T. Wolfe (eds.), *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, Springer Nature Switzerland AG, 2020, pp. 1-7.

Vilmer J-B. J., « La véritable nature de l'indéfini cartésien », *Revue de métaphysique et de morale*, No. 4, 2008, pp. 501-513.

- « Le paradoxe de l'infini cartésien », *Archives de philosophie*, Vol. 72, No. 3, 2009, pp. 1-25.
- « Descartes et les bornes de l'univers : l'indéfini physique », Philosophiques, Vol. 37, No. 2, 2010, pp. 299-323.

Vinciguerra L., *La représentation excessive. Descartes*, *Leibniz*, *Locke*, *Pascal*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaire du Septentrion, 2013.

Wahl J., *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Descartes&Cie, 1994.

ÉTUDES SUR MASSIMO FAGIOLI

Consolazione M., « De la psychopathologie à une nouvelle physiologie mentale. Massimo Fagioli : histoire d'une vie de recherche », dans L. Profeti et E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, Paris, Kimé, 2026 (à paraître).

De Simone G., « Pulsione e ragione. Alle origini del conoscere », *Il sogno della farfalla*, Vol. 2, No. 1, 1993, pp. 55-78.

- « Lo strano caso del dr. Ich e mr. Selbst: la negazione dell'identità non cosciente », *Il sogno della farfalla*, Vol. 26, No. 1, 2017, pp. 10-40.
- « Teorie e scoperte sulla nascita umana: il linguaggio rinnovato di Massimo Fagioli negli articoli di "Left" (2016-2017) », *Il sogno della farfalla*, Vol. 29, No. 3, 2020, pp. 13-26.

Fagioli F., *Coscienza e attività onirica. Un'ipotesi teorica sulla formazione e realtà del sogno*, Roma, L'asino d'oro, 2024.

Fagioli Marcella (éd.), *La medicina abbandonata. Psichiatri e poeti*, Roma, Nuove Edizioni Romane, 1998.

- *La parola dell'inconscio. Ipotesi che legano gli studi linguistici alla realtà psichica*, Roma, L'asino d'oro, 2025.

Fargnoli D. et Gatti M. G., « La percezione e la mente senza coscienza », *Il sogno della farfalla*, Vol. 31, No. 3, 2022, pp. 9-33.

- et Gatti M. G., Fargnoli F., « Alcune precisazioni riguardo la visione alla nascita », *Il sogno della farfalla*, Vol. 32, No. 3, 2023, pp. 63-83.
- et Gatti M. G., Fargnoli F., « Lumière et naissance humaine : les dernières recherches dans le domaine de la neurobiologie fœtale et néonatale », dans L. Profeti L. et E. Faye (éds.), op. cit., 2026 (à paraître).

Fargnoli F. et Gatti M. G., Fargnoli D., « Alcune precisazioni riguardo la visione alla nascita », op. cit., 2023.

- et Gabriella M. G., Fargnoli D., « Lumière et naissance humaine : les dernières recherches dans le domaine de la neurobiologie fœtale et néonatale », op. cit., 2026 (à paraître).

Gatti M. G., et Fargnoli D., « La percezione e la mente senza coscienza », op. cit., 2022.

- et Fargnoli F., Fargnoli D., « Alcune precisazioni riguardo la visione alla nascita », op. cit., 2023.
- « Comment lire la biologie. Considérations méthodologiques sur la « Théorie de la Naissance » de Massimo Fagioli » dans L. Profeti L. et E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, op. 2026 (à paraître).
- et D. Fargnoli, F. Fargnoli, « Lumière et naissance humaine : les dernières recherches dans le domaine de la neurobiologie fœtale et néonatale », op. cit., 2026 (à paraître).

Lazzeri C., *La crisi. Essere e divenire dell'uomo. Ineluttabilità del cambiamento*, Roma, L'asino d'oro, 2023.

Penn C., « La théorie de la naissance en français. Réflexions sur le lexique d'Instinct de mort et connaissance de Massimo Fagioli » dans L. Profeti et E. Faye (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, op. cit.

Profeti L., « L'identité humaine entre nature et histoire : repenser l'égalité à partir de la critique par Massimo Fagioli de la raison des Lumières », *Controverses sur les Lumières 1*, Lumières, Vol. 33/2019, p. 65-83.

- et Faye E. (éds.), *La théorie de la naissance humaine*, Paris, Kimé, 2026 (à paraître).

Severino F., « La psiche oltre Freud : l'analisi collettiva come processo per il passaggio dall'istinto di morte alla conoscenza », *Il sogno della farfalla*, Vol. 9, No. 1, 2000, pp. 5-40.

ŒUVRES CANONIQUES

Adorno T. W. et Horkheimer M., *Dialettica dell'illuminismo*, R. Solmi (trad.), Torino, Einaudi, 1977.

Althusser L., *Réponse à John Lewis*, Paris, F. Maspero, 1973.

Binswanger L., *Sogno ed esistenza*, Milano, SE, 1993.

- *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai greci al presente*, E. Basso (éd.), Macerata, Quodlibet, 2009.

Cassirer E., *La filosofia dell'illuminismo*, E. Pocar (trad.), Firenze, La Nuova Italia editrice, 1973.

- *Sostanza e fusione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1973.
- (éd.), *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, Vol. I-IV, Torino, Einaudi, 1978.
- *Individu et Cosmos*, Paris, Les Éditions de minuit, 1983.
- *Le mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993.
- *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, C. D'Altavilla (trad.), Roma, Armando editore, 2009.
- *Da Cusano a Leibniz. Autori e temi per una storia della filosofia moderna*, F. Lomonaco (éd.), Napoli, Diogene Edizioni, 2018.
- *Misticismo matematico e scienza matematica della natura. Considerazioni sulla storia delle origini della scienza esatta (1940)*, G. Borbone (éd.), Napoli, La scuola di Pitagora, 2019.

Chomsky N., *Aspects of the Theory of Syntax*, Massachusetts, The M.I.T. Press, 1965.

- et Foucault M., *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Roma, Derive Approdi, 2005.

De Cues N., *De la docte ignorance*, Paris, PUF, 1930.

Derrida J., « *Cogito* et histoire de la folie », conférence du 4 mars 1963, *Revue de métaphysique et de morale*, 68e année, No. 4, Octobre-Décembre 1963, pp. 460-494.

- *La scrittura e la differenza*, G. Pozzi (trad.), Torino, Einaudi, 1990.

Diderot D., *Le Neveu de Rameau* (1762-1773), Paris, Edition Ligaran, 2015.

Divers auteurs, « Emmanuel Faye. Descartes et les philosophes français de la Renaissance. Conférence et débat », *L'Enseignement philosophique*, No.4, 1999 ; disponible sur: http://www.appep.net/wp-content/uploads/2012/06/faye01.pdf.

Feuerbach L., *Spiritualismo e materialismo*, Bari, Laterza, 1993.

Foucault M., Histoire de la folie à l'âge classique. *Suivi de Mon corps, ce papier, ce feu et La folie, l'absence d'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972.

- *Il sogno*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003 (1re éd. 1954).
- et Chomsky N. (éds.), *Della natura umana*, op. cit., 2005.

Freud S., *L'io e l'Es*, C. L. Musatti (trad.), Torino, Bollati Boringhieri, 1978.

- *Al di là del principio del piacere*, Milano, Mondadori, 2003.
- *Inhibition*, *symptôme et angoisse*, J. et R. Doron (trad.), Paris, PUF, 2011.

Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Bari-Roma, Laterza, 1985.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, V. Cicero (éd.), Milano, Bompiani, 2000 (1re éd. 1807).

- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817-1830*), B. Croce (éd.), Roma-Bari, Laterza, 1994.

Horkheimer M. et Adorno T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., 1977.

- *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, E. Vaccari Spagnol (trad.) Torino, Einaudi, 2000.

Hume D., *Les Passions. Traité de la nature humaine. Livre II.*, J. Cléro (trad.), Paris, Flammarion, 1991.

- *La Morale. Traité de la nature humaine. Livre III.*, P. Saltel (trad.), Paris, Flammarion, 1993.
- *L'entendement. Traité de la nature humaine. Livre I et appendice.*, Baranger P. et Saltel P. (trad.), Paris, Flammarion, 1995.

Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1989, (1re éd. 1936).

- « Rovesciamento della dottrina copernicana nell' interpretazione della corrente visione del mondo », G. D. Neri (trad), *Aut-Aut*, No. 245, 1991, pp. 3-18.
- *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, *présentation*, M. De Launay (trad.), Paris, PUF, 1994 ; trad. it., *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, *texte allemand en regard*, D. D'Angelo (éd), Milano, Bompiani, 2020.
- *L'idée de la phénoménologie* : *Cinq Leçons*, Paris, PUF, 2000.
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, V. Costa (éd.), Torino, Einaudi, 2002, (1re éd. 1931).
- *Nature et esprit leçons du semestre d'été 1927*, J. Farges (trad.), Paris, Vrin, 2017.

Kafka F., *Diari 1910-1923*, M. Brod (éd.), Milano, Mondadori, 1959.

- *La Métamorphose*, C. David (trad.), Paris, Gallimard, 2014.

Kant I., *Critique de la raison pure*, F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, 1980.

- « I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica », dans Id., *Scritti precritici*, Bari, Laterza, 1990 (1re éd. 1766), pp. 347-407.

- *Saggio sulle malattie della mente*, A. Marini (trad.), Como-Pavia, Ibis, 1992 (1re éd. 1764).
- *Sul male radicale nella natura umana*, M. Bonola (éd.), Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1995 (1re éd. 1792).
- *La Religion comprise dans les limites de la seule raison*, J.-P. Fussler (éd.), Paris, Flammarion, 2019.

Leibniz G. W., *Scritti filosofici. Volume primo*, D. O. Bianca (éd.), Torino, Unione tipografica-Editrice Torinese, 1967.
- *Essais de théodicée*, Paris, Flammarion, 1969.
- *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1993.

Levinas E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Vrin, 1990.

Locke J., *Essai sur l'entendement humain*, P. Coste (trad.), Paris, Le Livre de poche, 2009.

Machiavelli N., *Le Prince et autres textes*, Paris, Gallimard, 1980.

Marx K., « Letter from Marx to his father », dans Saul K. Padover (éd.), *The First writings of Karl Marx*, New York, Ig Publishing, 2006.
- *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Milano, Feltrinelli, 2018.

Meister Eckhart, *L'uomo e l'Infinito*, R. Bellinzaghi (éd.), Milano, Gribaudi, 1997.

Ong W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Milano, Il mulino, 1986; éd. orig. Id., *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*, New York, Methuen, 1982.

Rank O., *Il trauma della nascita*, E. Ponsi (trad.), Varese, Sugarco, 1994 ; éd. orig. Id., *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924.

Rosenzweig F., *La stella della redenzione*, Genova, Marietti, 1985; éd. orig., *Der Stern der Erlö sung*, 1921.

Sartre J.P., *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Les éditions Nagels, 1966 (1re éd. 1946).
- « À propos de l'existentialisme : Mise au point », dans M. Contat et M. Rybalka (éds.), *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 653-658.

Semerano G., *Le origini della cultura europea*, *vol. II. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indoeuropee. Dizionario della lingua greca*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1994.
- *L'infinito* : *un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, L. Sorbi (éd.), Milano, Bruno Mondadori, 2001.
- *La favola dell'indoeuropeo*, M. F. Iarossi (éd.), Milano, Bruno Mondadori, 2005.

Spengler O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, R. Calabrese Conte et M. Cottone, F. Jesi (éds.), Milano, Longanesi, 1957.

Spinoza B., *Etica / Trattato teologico politico*, G. Durante (trad.), Milano, Bompiani, 2009.

Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Eiunaudi, 1983.
- *L'etica del protestantesimo e lo spirito del Capitalismo*, Milano, R.C.S. Libri, 1997.

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1995; éd. orig. Id., « Logisch-Philo sophische Abhandlung », *Annalen der Naturphilosophie*, No. 14, 1921.

ŒUVRES DE HANNAH ARENDT ET MARTIN HEIDEGGER

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, G. Fradier (éd.), Paris, Calmann-Levy, 1958.

- *Sulla violenza*, Milano, Mondadori, 1971.
- *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, P. Lévy (trad.), Paris, Gallimard, 1972.
- « A reply a Erich Voegelin », dans G. Lami (éd.), *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma, Astra, 1978.
- *Sulla rivoluzione*, M. Magrini (trad.), Milano, Edizioni di Comunità, 1983.
- *La disobbedienza civile ed altri saggi*, Milano, Giuffrè, 1985.
- *Pensiero e riflessioni morali*, dans Id., *La disobbedienza civile ed altri saggi*, op. cit., 1985.
- *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- « Che cosa resta? Resta la lingua materna. Conversazione di Hannah Arendt con Günther Gaus », *Aut-Aut*, 239-240, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1990.
- *Il concetto di amore in Agostino*, L. Boella (trad.), Milano, SE, 1992.
- *Qu'est-ce que la politique?*, S. Courtine-Denamy (trad.), Paris, Seuil, 1995.
- « Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale », *Micromega*, No. 5, Roma, Editrice Periodici Culturali, 1995.
- et McCarthy M., *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975*, New York City, Harcourt, 1996.
- *Ritorno in Germania*, Roma, Donzelli Editore, 1996.
- *Ebraismo e modernità*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- *La filosofia dell'esistenza*, Milano, Jaca Book, 1998.
- *Le origini del Totalitarismo*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
- *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1999.
- *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli 1999.
- Hannah Arendt, *Carteggio con Karl Jasper*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- *La banalità del male - Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- « La responsabilità personale sotto la dittatura », dans R. Esposito (éd.), *Oltre la politica. L'umanità in tempi oscuri. Riflessioni su Lessing*, La società degli individui, Anno III, No. 7, Milano, Franco Angeli, 2000.
- *Qu'est-ce que la philosophie de l'existance*?, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2000.
- et Heidegger M., *Lettere 1925-1975*, M Bonola (trad.), Torino, Edizioni di Comunità, 2001.
- *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, C. Cicogna et M. Vento (trad.), Genova, Il nuovo melangolo, 2005.
- *Quaderni e diari. 1950–1973*, C. Marazia (trad.), Vicenza, Neri Pozza, 2007.

- et Blumenfeld K., *Correspondance 1933-1963*, J.-L. Evard (trad.), Paris, Desclée de Brower, 2012.
- et Scholem G., *Correspondance*, Paris, Seuil, 2012.

Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, F-W. v. Herrmann (éd), Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 225 ; trad. fr., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, J-F. Courtine (trad.), Paris, Gallimard, 1985.

- *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe 29/30, F.-W. von Herrmann éd., Frankfurt am Main, Klostermann, 1983 ; trad. fr., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, texte établi par F-W. von Herrman, trad. de l'allemand par D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter Semester 1921-1922)*, Gesamtausgabe 61, W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns éds., Frankfurt Am Main, Klostermann, 1985 ; trad. fr. par P. Arjakovsky et D. Panis, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2016 epub.
- *Per la determinazione della filosofia*, Giuseppe Cantillo (éd.), Napoli, Guida, 1987.
- *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, E. Mazzarella (éd.), Napoli, Guida editori, 1988 ; éd. orig. Id., *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988.
- *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 17, F-W. v. Herrmann (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1994 ; trad. fr. par A. Boulot, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2013.
- *Zollikoner Seminare*, M. Boss (éd.), Gesamtausgabe 89, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20, P. Jaeger éd. ; Frankfurt Am Main., Klostermann, 1994 ; trad. fr. par A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- *Nietzsche II*, Gesamtausgabe 6.2, Brigitte Schillbach (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1997 (1re éd. 1961), trad. fr. par P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 114-120.*Nietzsche,* I et II*,* P. Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1971.
- *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe 36/37, H. Tietjen éd., Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.
- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001 (1re éd. 1927) *;* trad. fr., *Être et temps,* E. Martineau (trad.), édition numérique hors-Commerce : *https://archive.org/details/martin-heidegger-etre-et-temps-traduction-par-emmanuel-martineau-edition-numeriq*
- et Arendt H., *Lettere 1925-1975*, op. cit., 2001.
- *Conferenze di Brema e Friburgo*, F. Volpi (éd.), G. Gurisatti (trad.), Milano, Adelphi, 2002.
- *Les Conférences de Cassel* (1925), J.-C. Gens (éd.), Paris, Vrin, 2003.
- *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita 1910-1976*, Genova, Il Melangolo, 2005.

- *Gli Inni di Hölderlin. Germania e Il Reno*, Milano, Bompiani, 2005.
- *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, F. Volpi (éd.), A. Iadicicco (trad.), Adelphi, Milano, 2007.
- «*Anima mia diletta! » Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride*, P. Massardo et P. Severi (trad.), Genova, Il Melangolo, 2007.
- *Segnavia*, F. Volpi (éd.), Milano, Adelphi, 2008.
- *Séminaires de Zurich*, M. Boss (éd.), C. Gros (trad.), Paris, Gallimard, 2010.
- *Che cos'è la verità*, Milano, Christian Marinotti edizioni, 2011.
- *Überlungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Gesamtausgabe 94, P. Trawny (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 2014 ; trad. fr. *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, F. Fédier éd., Paris, Gallimard, 2018.
- *Überlungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, Gesamtausgabe 95, P. Trawny (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 2014; trad. fr., *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, P. David éd., Paris, Gallimard, 2018.
- *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, P. Trawny (éd.), Gesamtausgabe 96, Frankfurt am Main, Klostermann, 2014; trad. fr., *Réflexions XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941)*, G Badoual éd., Paris, Gallimard, 2021.
- *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Gesamtausgabe 97, p Trawny (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 2015.
- *Il concetto di tempo*, F. Volpi (éd.), Milano, Adelphi, 2017.

AUTRES ŒUVRES CRITIQUES

Abiven G., *Le livre de l'intellect de Charles de Bovelles: une théorie de l'intellect et de la connaissance en France dans les premières décennies du XVIe siècle*, thèse de doctorat, Université de Rouen, 2022, disponible sur https://theses.fr/2022NORMR104.

Alquié F., « Les Études philosophiques », *Psychanalyse*, Nouvelle Série, 11e Année, No. 4, 1956, pp. 594-604.

- *La conscience affective*, Paris, Vrin, 1979.

Anelli A., *Heidegger e la teologia*, Brescia, Morcelliana, 2011.

Antiseri D. et Vattimo G., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.

Armogathe J.-R., « Pour un nouveau XVIIe siècle », dans V. Alexandrescus et D. Jalobeanu (dir.), *Esprits Modernes. Études sur les modèles de pensée alternatifs aux XVIe-XVIIIe siecles.*, op. cit., 2003, pp. 9-25.

Azzarà S. G., *Il virus dell'Occidente. Universalismo astratto e sovranismo particolarista di fronte allo stato d'eccezione*, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

Balibar É., « A propos de l'invention lockienne: conscience et identité personnelle », dans R. Palaia (éd.), *Coscienza.*, op. cit., 2013, pp. 19-34.

Balthasar N., « Mon moi dans l'être et mon moi dans le monde », *Revue Philosophique de Louvain*, IIIe Série, T. 47, No. 15, 1949. pp. 351-365 ; DOI : 10.3406/phlou.1949.4202.

Barbaras R., *Recherches phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, 2019.

Barcaro M., *Il mondo come paradosso. Patočka e lo sviluppo della Lebenswelt*, Milano-Udine, Mimesis, 2016.

Bardout J.-C., *La vertu de la philosophieEssai sur la morale de Malebranche*, Georg Olms Verlag, 2000.

- *Penser l'existence. L'existence exposée I. Époque médiévale*, Paris, Vrin, 2014.
- (éd.), *La réalité et ses concepts. Quaestio 17 (2017)*, Brepols, 2018.
- *Penser l'existence II. L'existence imposée. Epoque moderne*, Paris, Vrin, 2025.

Basso L., *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*, A. Bove (trad.), Leiden-Boston, Brill, 2012.

Bauman Z., *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 1992.

Bayle, P., *Pensieri sulla cometa e Dizionario storico critico (estratti)*, G. P. Brega (éd.), Milano, Feltrinelli, 1957.

Benoist J., *Entre acte et sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002.

Berti E., « La "metafisica" di Aristotele: "Onto-teologia" "Filosofia prima" », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 85, No. 2/4, aprile-dicembre 1993, pp. 256-282.

- *Aristotele. Dalla Dialettica alla Filosofia prima. con saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2004.
- « Il "sentiero interrotto" di Franco Volpi », *Rivista di Storia della Filosofia (1984-)*, Vol. 65, No. 4, 2010, pp. 719-732.

Bianchi M. L. et Fattori M. (éds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. *Roma*, *5-7 gennaio 1989*, Vol. 51, 1990.

Binotto F., « Bonaventura da Bagnoregio e il principio d'individuazione. Una possibile interpretazione », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 109, No. 4, ottobre-dicembre 2017, pp. 835-848.

Blondel M., « L'anti-cartésianisme de Malebranche », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. XXIII, No. 1, 1916, pp. 1-26.

Blumenberg H, *The Genesis of the Copernican World*, dans R. M. Wallace (trad.), Cambridge, The MIT Press, 1987.

- *La legittimità dell'età moderna*, C. Marelli (trad.), Genova, Casa Editrice Marietti, 1992.

Bodei R., *Geometria delle passioni. Paura*, *speranza*, *felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992, ebook.

- *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, Feltrinelli, 2002.

Bọulnois O. et Forlivesi M. « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri », *Les Études philosophiques* « Duns Scot au XVIIe siècle: I. L'objet et sa métaphysique », No.1, janvier-mars 2002, pp. 3-30.

Brugnoli C. et Clementi V., Piazzi A., « Sonno, sogni e neuroscienze », *Il sogno della farfalla*, Vol. 30, No. 2, 2021, pp. 9-45.

Brunkhorst H., « Equality and elitism in Hannah Arendt », dans D. Villa (éd.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 178–198.

Brykman G., « L'immatérialité de l'être chez Malebranche et Berkeley », dans E. Faye (dir.), *Corpus* « Cartésiens et augustiniens au XVIIeme siècle », No. 37, 2000, pp. 211-224.

Butts R., *Sogno e ragione in Kant*, Roma, Nuove Edizioni Romane,1992.

Camatte J., *Il capitale totale*, Roma, Dedalo, 1977.

- *Comunità e divenire*, Gemeinwesen, 2000.

Cantarella E., *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano, Rizzoli, 2006.

Cantarelli A., *Il concetto di Vorstellung nella fenomenologia di Martin Heidegger*, 2018 ; disponible sur: https://www.academia.edu/37455625/.

Capelle M., « Heidegger et Maître Eckhart », *Revue des sciences religieuses*, No. 1, 1996, pp. 113-124.

Capizzi A., *Dall'armonia dei contrari al dolmen: un "flashback" eracliteo*, dans *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

- *Il tragico in filosofia*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

- *L'uomo a due anime. Dall'infanzia mimica*, *dalla comicità adolescenziale*, *al tragico come scelta adulta*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1988.

Caporali R., *Uguaglianza*, Bologna, Il Mulino, 2012.

Cappa C. et Panti C., Patella G., Quintili P. (éds.), *Per una storia dell'idea di natura. Dal tardo Medioevo all'età moderna*, Roma, UniversItalia, 2018.

Caputo J. D., *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, New York, Fordham University Press, 1986.

Carbone R., « Gli infiniti e il finito in Malebranche : dallo smarrimento alla funzionalità della mente », *ACME – Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, Vol. LVII, Fasc. I, gennaio-aprile 2004, pp. 71-110.

- « Consonanze e dissonanze tra Malebranche e Spinoza : origini e sviluppi della questione », *Laboratorio dell'ISPF*, Vol. XIV, No.6, 2017 ; DOI: 10.12862/Lab17CRR.

Carraud V. et Esposito C. (éds.), *L'existence. Quaestio 3 (2003)*, Brepols, 2004.

Cassan É., *Le langage de la raison. De Descartes à La linguistique cartésienne*, Paris, Vrin, 2023.

Cassin B., *Vocabulaire européen des philosophies*. *Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Seuil, 2004.

- *Determinismo e indeterminismo nella filosofia moderna. Studi storici e sistematici sul problema della casualità*, G. Borbone (éd.), Milano-Udine, Mimesis, 2020.

Catucci S., « La "natura" della natura umana », dans N. Chomsky et M. Foucault (éds.), *Della natura umana.*, op. cit., 2005, pp. 101-124.

Celeyrette J., « Mathéatiques et théologie : l'infini chez Nicolas de Cues », *Revue de métaphysique et de morale*, No. 70/2, 2011, pp. 151-165.

Cella M. et Raballo A., Preti A., « The Pulse of Thought: Hemodynamics of the Brain and Mind », *American Journal of Psychiatry*, Vol. 168, No. 11, 2008, pp. 1152-1153.

Chiodi P., *Il pensiero esistenzialista*, Milano, Garzanti, 1959.

Ciliberto M., *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007.

- *Niccolò Machiavelli*, *Ragione e pazzia*, Bari, Laterza, 2019.

Cislaghi A., « Individuazione. Un principio più-che-moderno », Università degli Studi di Trieste ; disponible sur: https://arts.units.it/retrieve/e2913fdf-270b-f688-e053-3705fe0a67e0/2953774_05_CISLAGHI_Annuario%2034-2018_3a-PostPrint.pdf

Civita A., *Ricerche filosofiche sulla psichiatria*, Milano, Guerini e Associati, 1990.

Clementi V. et Brugnoli C., Piazzi A., « Sonno, sogni e neuroscienze », op. cit., 2021.

Cometta M., « Dal soggetto moderno al profilo postmoderno: evoluzione dell'identità personale », *XL Convegno della Società filosofica italiana 2017: Natura*, *cultura e realtà virtuali*, Lucca 10.11.2017.

Constant B., *Breve storia dell'uguaglianza e altri scritti sulla storia*, G. Paoletti (éd.), Pisa, Edizioni ETS, 2013.

Conti L., « Einstein interprete di Kant », dans G. Micheli et G. Santinello (éds.), *Kant a due secoli dalla Critica*, Brescia, *La Scuola*, 1984, pp. 97-111.

Corrieras M., « La question de la connaissance et le statut de la créature chez Nicolas de Cues et Leibniz », *Noesis*, No. 26-27, 2016, pp. 197-217.

Cortella L., *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Bari, Laterza, 2020.

Corvino F., « La nozione di "specie intelligibile" da Duns Scoto ai maestri agostiniani del secolo XIV (Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto) », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* « Studi di filosofia medioevale in onore di Sofia Vanni Rovighi », Vol. 70, No. 1/2, gennaio-giugno 1978, pp. 149-178.

Costa V., *Husserl*, Roma, Carocci, 2009.

Crapulli G., *Mathesis universalis. Genesi di una idea nel XVI secolo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

Cudworth R., *The true intellectual system of the universe. The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*, London, Richard Royston, 1678.

- *Sistema intellettuale dell'universo. Compendio*, L. Benedetti (trad.), Pavia, Tipografia di Pietro Bizzoni, 1823.

Cusset F., *French theory. Foucault*, *Derrida*, *Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

D'Angelo D., *La genesi dell'autocoscienza. Da Darwin a Merleau-Ponty*, *Noema*, No. 3, 2012 ; DOI : 10.13130/2239-5474/2486.

- « Introduzione », dans E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, texte allemand en regard, Id. (éd), Milano, Bompiani, Milano, 2020.

D'Aquin T., *Quaestiones disputatae de veritate*, traduction par les moines de l'Abbaye sainte Madeleine du Barroux, 2008 ; disponible sur: https://www.thomas-d-aquin.com/documents/files/QD_de_Veritate.pdf

Dal Lago A., *L'ordine infranto*, Milano, Edizioni Unicopli, 1983.

- « Il pensiero plurale di Hannah Arendt », *Aut-Aut*, 239-240, Firenze, La nuova Italia Editrice, 1990.

Dal Mas A., « Da Giordano Bruno a Wilfred Bion. L'intuition de l'infini », *Revue Française de psychanalyse*, T. 83, No. 4, 2019, pp. 1067-1077.

Dario C., « Il Sé: origine, sviluppo normale e alterazioni patologiche Interviste a Josef Parnas e ad Andrea Raballo », Vol. 25, No. 2, *Il sogno della farfalla*, 2016, pp. 24-41.

Dario M. et Del Missier G., Stocco E., Testa L., *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'unità a oggi*, Roma, L'asino d'oro, 2016.

Daudin H., *La liberté de la volonté. Signification des doctrines classiques*, Paris, Vrin, 1950.

De Gaudemar M. et Hamou P. (éds.), *Locke et Leibniz. Deux styles de rationalité*, Hildesheim, Georg Olms Verlag AG, 2011.

De Libera A., *Archéologie du sujet. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007.

- *Inventio subiecti. L'invention du sujet moderne*. C*ours du Collège de France*, *2013-2014*, Paris Vrin, 2015.

De Monticelli R., « Heidegger, la questione dei "Quaderni neri" e l'"Italian Thought". In margine a un libro di Donatella Di Cesare », *Rivista di filosofia*, Vol. CVIII, No. 3, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 403-434

- *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Milano, Garzanti, 2018.

De Santis D., « Maximilian Beck et Martin Heidegger : un épisode oublié de la première tradition phénoménologique. Reconstruction et interprétation », *Methodos*, No. 23, 2023; DOI: 10.4000/methodos.10036

Del Missier G. et Dario M., Stocco E., Testa L., *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'unità a oggi*, op. cit., 2016.

Del Noce A., « Nota sull'anti-cartesianismo di Malebranche », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 26, No. 1, 1934, pp. 53-73.

Del Prete A., *Bruno*, *l'infini et les mondes*, Paris, PUF, 1999.

Desoche P., « Dic quia tu tibi lumen non es : Augustin et la philosophie malebranchiste de la conscience », dans E. Faye (dir.), *Corpus* « Cartésiens et augustiniens au XVIIe siècle », op. cit., pp. 169-208.

Di Paolo L., « Paracelso, l'immaginazione e le malattie invisibili », *Il sogno della farfalla*, Vol. 11, No. 2, 2002, pp. 64-87.

Dodds E. R., *I Greci e l'irrazionale*, R. Di Donato (éd.), Milano, BUR Rizzoli, 2009 ; éd. orig., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951.

Drake S., *Galileo. Una biografia scientifica*, L. Ciancio (éd.), Bologna, Il Mulino, 1988.

Dupont J.-C., « Le fonctionnement cérébral », *Revue philosophique*, No. 3, 2004, pp. 307-313.

- « Le syndrome de Wernicke-Korsakoff entre neurologie et psychiatrie : une histoire européenne », dans C. Debru et M. Delbraccio (dir.), *Neurosciences et psychiatrie*, Hermann, 2019, pp. 63-79 ; DOI :10.3917/herm.debru.2019.01.0063.

Duquaire P-V., « La naissance de l'*ego* husserlien et la révélation du Dasein. Étude de la phénoménalisation de l'ipséité chez Husserl et Heidegger », *Phénice*, No. 3-1, juin 2006.

Edelman G. M., *Biologie de la conscience*, A. Gerschenfeld (trad.), Paris, Odile Jacob, 2008.

Esposito C. et Carraud V. (éds.), *L'existence. Quaestio 3 (2003)*, Brepols, 2004.

- (éd.), *Naissance et développements de l'ontologie moderne. Quaestio 9 (2009)*, Brepols, 2010.
- et Porro P. (éds.), *Intentionality and Reality. Quaestio 12 (2012)*, Brepols, 2014.

Esposito R. (éd.), *La pluralità irrappresentabile – Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, QuattroVenti, 1987.

Fabiani C. M., « L'ineffabile, l'anima e l'origine. Una riflessione sul Geist hegeliano », *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, Anno 9, 30/12/2007 ; disponible sur: https://purl.org/mdd/carla-maria-fabiani-01.

Faes H., « Hannah Arendt et les définitions de l'homme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, T. 140, 2015/3, pp. 341-358.

Failla M. et Iannelli F. (éds.), *Filosofia e malattia mentale*, Roma, Consecutio rerum, Anno IV, No. 7, 2019.

Fantasia F., « Il mondo perduto. Follia e senso comune nell'*Antropologia* di Kant », dans Id. et Iannelli F. (éds.), *Filosofia e malattia mentale*, op. cit., 2019, pp. 17-45.

Farías V., *L'eredità di Heidegger nel neonazismo*, *nel neofascismo e nel fondamentalismo islamico*, Milano, Medusa, 2008.

Fargnoli D. et Gatti M. G., « Più grande del cielo, più profondo del mare. Dagli spiriti animali alla vitalità umana », *Il sogno della farfalla*, Vol. 19, No. 4, 2010, pp. 62-91.

Fattori M. et Bianchi M. L. (éds.), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, op. cit., 1990.

Faye E., « Subjectivité », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, S. Auroux (dir.), T. II, *Les notions philosophiques*, 1990, pp. 2477-2480.

- « Intellect, intelligere », dans Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies* : *dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil-Le Robert, 2004, pp. 598-600.
- *Heidegger*, *l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2007 (1re éd. 2005).
- « Heidegger gegen alle Moral », dans W. Konitzer et R. Gross (éd.), *Moralität des Bösen, Ethik und nationalsozialistische Verbrechen, Jahrbuch 2009*, Fritz Bauer Institut, Frankfurt, New York, Campus Verlag, 2009.
- « Heidegger e la distruzione dell'etica », S. G. Azzarà (trad.), dans S. G. Azzarà, P. Ercolani et E. Susca (éds.), *Dialettica, storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero pensiero. Festschrift in onore di Domenico Losurdo*, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2011, pp. 377-399.
- *Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Paris, Albin Michel, 2020 (1re éd. 2016).
- « Le principe humanité face au "droit essentiel" (Wesensrecht) », dans G. Fried (dir.), *Confronting Heidegger: A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, London, Rowman & Littlefiel, 2019.
- « Pensée critique et vision du monde », conférence, Université populaire de la rationalité et de l'esprit critique, Paris, Sorbonne, 7 octobre 2025, https://www.youtube.com/watch?v=-Li1Wz8VKrI.

Federici-Vescovini G., « Introduzione », dans N. Cusano, *La dotta ignoranza*, Milano, UTET, 2017.

Ferrante A., « De humani corporis fabrica, la rivolta dell'anatomia », *Il sogno della farfalla*, Vol. 9, No. 3, 2000, pp. 37-52.

- et Foggia P., « L'idea di vivente nel materialismo settecentesco », *Il sogno della* farfalla, Vol. 14, No. 4, 2005, pp. 76-93.

Ferraris M., *Il Mondo. Il mondo esterno*, Milano, Bompiani, 2001.

- *Storia dell'ontologia*, Milano, Bompiani, 2008.

- *Goodbye Kant ! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2010.
- *Anima e iPad. E se l'automa fosse lo specchio dell'anima ?*, Parma, Ugo Guanda Editore, 2011.
- *Realismo positivo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2013.
- *Emergenza*, Torino, Einaudi, 2016.
- *Documanità*. *Filosofia del mondo nuovo*, Bari-Roma, Laterza, 2021.
- *Comunismo digitale*, Bologna, Il Mulino, 2025.

Ferretti F., « I sassi nello stagno di Noam Chomsky », *Il Manifesto*, 24.01.2014.

Ferry L. et Renaut A., *68-86. Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987.

- et Renaut A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*, Paris, Gallimard, 1988.

Flasch K., *Introduction à la philosophie medioevale*, Fribourg, Academie Press Fribourg, 2010.

Finelli R., *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Torino, Rosemberg&Sellier, 2018.

Foggia P. et Ferrante A., « L'idea di vivente nel materialismo settecentesco », op. cit., 2000.

Forlivesi M. et Bọulnois O., « La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri », op. cit., 2002.

Fortis B., « Il linguaggio, la carne, la notte. Ontologia ed estetica in Heidegger e Merleau-Ponty », *Estetica*, No. 2, 2008, pp. 57-76.

Fredrickson G., *Breve storia del razzismo. Teorie e pratiche della discriminazione raziale dal medioevo a oggi*, A. Merlino (trad.), Roma, Donzelli editore, 2016.

Frerejouan M., « Des pensées sans sujet : l'automatisme mental au prisme de Wittgenstein », *Journal français de psychiatrie*, No. 46, 2017/2, pp. 153-157.

Fritsche J., *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, London, University of California Press, 1999.

Gabriel M., *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, S. L. Maestrone (éd.), Roma, Carocci editore, 2012.

Galenti Grollo S., « Il soggetto e la fenomenalità dell'altro. A partire da Lévinas e Marion », dans U. Perone, *Filosofia dell'avvenire*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 146-153.

Galgano N. S., « Creatio ex nihilo, da impossibile a possibile: Melisso fra Parmenide e Agostino (De natura boni) », *Magazzino di filosofia*, Anno XIII, No. 39, 2021, pp. 42-56.

Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 2006.

Garger D. et B. Longuenesse (éds.), *Kant and the Early Moderns*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2008.

- « La dynamique de Leibniz est-elle compatible avec sa monadologie? », *Revue d'histoire des sciences*, T. 72, 2019/1, pp. 11-30.

Garin E., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 2007 (1re éd. 1975).

Gatti M. G., « I movimenti fetali, gli stati comportamentali e la nascita », *Il sogno della farfalla*, Vol. 4, No. 3, 1995, pp. 37-57.

- « Leggere la biologia e la vita umana », *Il sogno della farfalla*, Vol. 17, No. 2, 2008, pp. 5-9.
- « Vita umana e morte umana: una nuova definizione », *Il sogno della farfalla*, Vol. 18, No. 3, 2009, pp. 48-67
- et Fargnoli D., « Più grande del cielo, più profondo del mare. Dagli spiriti animali alla vitalità umana », op. cit., 2010.
- et Becucci E., Fargnoli F., Fagioli, M., Ådén U., Buonocore G. « Functional maturation of neocortex: a base of viability », *The Journal of Maternal-Fetal & Neonatal Medicine*, Vol. 25, 2012, pp. 101–103 ; DOI : 10.3109/14767058.2012.664351.

Gatto A., « La possibilità di un inizio. Leibniz e la critica dell'indifferenza divina negli *Essais de Théodicée »*, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, No. 6, 2011, pp. 139-150.

Gilson E., *L' être et l'essence*, Paris, Vrin, 1987.

Givone S., *Storia del nulla*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

Gliozzi G., *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1977.

- *Le teorie della razza nell'età moderna*, Torino, Loescher Editore, 1986.
- *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, A. Strumia (éd.), Napoli, Vivarium, 1993.

Gregorio G., « Heidegger, Hegel e la fine della filosofia », *Quaderni di Inschibboleth*, No. 1, ottobre 2012, pp. 23-37.

Gregory T. (éd.), *I sogni nel medioevo*. *Seminario Internazionale*, *Roma 2-4-Ottobre 1983*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

Gress T., « De Kant à Nicolas de Cues et retour. Réflexions sur une intuition d'Ernst Cassires », *Noesis* « Nicolas de Cues (1401-1464). Le tournant anthropologique de la philosophie », No. 26-27, 2016, pp. 219-246.

Gueroult M., *Malebranche. I La vision en Dieu*, Paris, Aubier, 1955.

Hass A. E., « La conservazione della forza di movimento », dans Id., *La storia dello sviluppo del principio di conservazione della forza*, Pavia, Università degli studi di Pavia, 1990.

Havelock E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 2006 ; éd. orig. Id., *Preface to Plato*, Cambridge (Massachussets), Harvard University Press, 1963.

Henry M., « Le concept d'âme a-t-il un sens? », *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 64, 1966, pp. 5-33.

- *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, PUF, 1985.
- *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003, (1re éd. 1963).

Hilberg R., *La distruzione degli ebrei in Europa*, Torino, Einaudi, 1999.

Holford-Strevens L., *Storia del tempo*, M. Nebiolo (trad.), Torino, Codice edizioni, 2007.

Iannaco F. A., *Hegel in viaggio da Atene a Berlino. La crisi di ipocondria e la sua soluzione*, Roma, L'asino d'oro, 2021.

Iannelli F. et Failla M. (éds.), *Filosofia e malattia* mentale, op. cit., 2020.

Janicaud D., *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001.

Jonas H., *Heidegger e la teologia*, Milano, Medusa, 2004.

- *Potenza o impotenza della soggettività?*, P. Becchi P. et R. Franzini Tibaldeo (trad.), Milano, Medusa, 2006.

Kaila K. et Vanhatalo S., « Development of neonatal EEG activity from phenomenology to physiology », *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine*, No. 11, 2006, pp. 471-478.

Kern S. *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, B. Maj (trad.), Bologna, Il Mulino, 1988.

Kershaw J., *Che cos'è il nazismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

Koch K., « Alienazione religiosa e angoscia. Nietzsche e Heidegger : modelli di naufragio », *Il sogno della farfalla*, Vol. 3, No. 2, 1994, pp. 25-40.

Kolnai A., « On Human Equality » (1934), F. Dunlop (trad.), dans A. Kolnai (éd.), *Politics, Values, and National socialism*, New Brunwick (USA) and London (UK), 2013, pp. 91-105.

Koyré A., *Du monde clos à l'univers infini*, R. Tarr (trad.), Paris, Gallimard, 1973.

Lachieze-Rey M. et Luminet J., *De l'infini…Mystères et limites de l'univers*, Paris, Dunod, 2005.

Lamarra A., « Leibniz, Locke e l'idea moderna della coscienza di sé », dans R. Palaia (éd.), *Coscienza.*, op. cit., 2013, pp. 169-192.

Laminne J., « Le principe de contradiction et le principe de causalité », *Revue néo-scolastique de philosophie*, 19e Année, No. 76, 1912, pp. 453-488.

Lardic J-M., « Hegel et la métaphysique wolffienne », *Archives de philosophie*, T. 65, 2002/1, pp. 15-34.

Le Moli A., *Heidegger: Soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2011.

- et Palumbo P. (éds.), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

Leisinger M. A., « Cudworthian Consciousness. Forthcoming in Oxford Studies in Early Modern Philosophy », *Early Modern Philosophy*, No. 11, 2022, pp. 163-196 ; disponible sur : https://philarchive.org/rec/LEICC.

Leopardi G., *L'infini*, Droue-sur-Drouette, 2018.

Lorenz D., *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato De Ente et Essentia*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992.

Lucentini P. (éd.), *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Milano, Adelphi, 2011.

Luminet J. et Lachieze-Rey M., *De l'infini…Mystères et limites de l'univers*, op. cit., 2005.

Luporini C., *Situazione e libertà nell'esistenza umana e altri scritti*, Roma, Editori Riuniti, 1993.

Lütkehaus L. (éd)., *L'Africa interiore. L'inconscio nella cultura tedesca dell'Ottocento*, Roma, L'Asino d'oro, 2015.

Maggini C. et Raballo A., « Subjective experience of personality dimensions in 1st degreerelatives of schizophrenics », *Acta bio medica ateneo parmense*, No. 74, 2003, pp. 131-136.

Mantero T., *Amore e Psiche struttura di una "fiaba di magia"*, Genova, Istituto di filologia classica e medioevale (Università di Genova, Facoltà di Lettere), 1973.

Marconi D., « Il ritorno della natura umana », dans N. Chomsky et M. Foucault (éds.), *Della natura umana*, op. cit., 2005, pp. 87-100.

García Marquez G., *Cent ans de solitude*, Claude et Carmen Durand (trad.), Paris, Seuil, 1968.

Marraffa M. et Paternoster A., *Sentirsi esistere. Inconscio*, *coscienza*, *autocoscienza*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

Mason P., *PostCapitalism: A Guide to Our Future*, London, Penguin, 2015.

Matussek Peter et Paul, « Martin Heidegger », L. Profeti (éd.), trad. de l'allemand par B. Gra, *Il sogno della farfalla*, Partie I, Vol. 18, No. 3, 2009, pp. 75-79, et Partie II, Vol. 19, No. 1, 2010, pp. 64-75.

Mead M., *Maschio e femmina*, Milano, Il Saggiatore, 1979; éd. orig. Id., *Male and female: A study of the Sexes in a Changing World*, New York, Dell, 1968.

Meessen Y., *Percée de l'ego* : *Maître Eckhart en phénoménologie*, thèse de doctorat, Université de Poitiers, 2014.

Meillassoux Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.

Merker N., (éd.), *Le idee filosofiche della borghesia*, Firenze, Giunti Marzocco, 1988.

Molinaro A. (éd.), *Heidegger e San Paolo*. *Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2008.

Morani R., « Hegel encore, toujours... Soggettività e follia tra Foucalt e Hegel *»*, *Giornale di Metafisica*, Vol. 25, No. 2, 2003, pp. 305-330.

- « Soggetto inconscio, modernità. Hegel interprete di Cartesio », dans F. Michelini et Id. (éds.), *Hegel e il nichilismo*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 159-208.

Mosse G. L., *Il razzismo in Europa*, Milano, Mondatori, 1992.

- *Le origini culturali del terzo Reich*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- *Intervista sul nazismo*, Bari, Laterza, 1997.
- *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Bari, Laterza, 1999.

Muratori C. et Paganini G. (éds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Cham, Springer, 2016.

Nachtomy O. et Winegar R. (éds.), *Infinity in Early Modern Philosophy*, Cham, Springer, 2018.

Nagy J., « La critica di Vico nei confronti del razionalismo », *Acta Romanica*, No. XIX, Szeged, JATEPress, 1999, pp.81-98.

Onnis E., « Emergence: A Model of Natural Discontinuity », *Dutch Institute for Emergent Phenomena (DIEP) Workshop* « *Emergence: conceptual and philosophical aspects »*, Amsterdam, Mediamatic Biotoop, 11.05.2019.

- *Metafisica dell'emergenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2021.

Ott H., *Martin Heidegger, sentieri biografici*, SugarCo, Milano 1990.

- « Alle radici cattoliche del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico », dans F. Bianco (éd.), *Heidegger in discussione*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 313-330.

Paganini G. et Muratori C. (éds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, op. cit., 2016.

- « Alle origini dell'umanesimo naturalistico dei moderni : Thomas Hobbes », dans M. Ciliberto (dir.), *Rinascimento*, Vol. LX, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2020.

Palaia R., « Problemi terminologici e semantici della moderna definizione di coscienza. Una introduzione », dans Id. (éd.), *Coscienza.*, op. cit., 2013, pp. 1-69.

Palumbo M., « Coscientia, casus conscientiae », dans R. Palaia (éd.), *Coscienza.*, op. cit., 2013, pp. 203-233.

Palumbo P. et Le Moli A. (éds.), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, op. cit., 2011.

Panichi N., *Montaigne*, Roma, Carocci editore, 2010.

Panti C. et Cappa C., Patella G., Quintili P. (éds.), *Per una storia dell'idea di* natura, op. cit., 2018.

Patella G., et Cappa C., Panti C., Quintili P. (éds.), *Per una storia dell'idea di natura*, op. cit., 2018.

Paternoster A. et Marraffa M., *Sentirsi esistere*, op. cit., 2013.

Patočka J., *L'interno e il mondo*, M. Barcaro (éd.), Milano-Udine, Mimesis, 2018.

Pavesi E., « Noam Chomsky, la linguistica e la "grammatica universale" », *Cultura & Identità*, Anno III, No. 10, marzo-aprile 2011, pp. 39-47.

Pellegrini M-F., « Malebranche mort ou vif », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 205, No. 4, octobre-décembre 2015.

Perillo G., «Dio è il nulla, né questo, né quello. La via di Eckhart », *L'ambivalenza del Nulla. Tra negazione dell'umano e apertura del divino*, LAS, 2009, pp. 5- 14, e-text.

Perrin C., « *Cogito* me cogitare. Note pour servir la généalogie et la téléologie d'une formule-clé de G. W. Leibniz à J.-L. Marion », *Phainomena. Journal of Philosophy and Hermeneutics*, Vol. 23, No. 88-89, 2014, pp. 5-23.

Pettini M., « "Una rosa a Fleming". Teorie scientifiche della natura e della realtà umana », *Il sogno della farfalla*, Vol. 18, No. 1, 2009, pp. 5-28.

Piazzi A., « Immagini della memoria », *Il sogno della farfalla*, Vol. 2, No. 2, 1993, pp. 5-19.

- et Clementi V., Brugnoli C., « Sonno, sogni e neuroscienze », op. cit., 2021.

Poirier S., « L'infini dans la métaphysique et la mathématique leibniziennes », *Phares*, Vol.12, No. 2, 2012.

Poggi S., « La medievistica tedesca tra Ottocento e Novecento, la mistica e il giovane Heidegger », *Quaestio*, No. 1, 2001, pp. 23-38.

- *La logica*, *la mistica*, *il nulla. Una interpretazione del giovane Heidegger*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.
- « *Epoche della natura e storia dello spirito. Blumenberg*, *l'*Aufklärung *e i romantici* », dans *Dianoia*, No. 27, 2018, pp. 55-68.

Porro P. et Esposito C. (éds.), *Intentionality and Reality. Quaestio 12 (2012)*, op. cit., 2013.

Pozzi d'Amico L., « Le neveu du rameau nella Fenomenologia dello spirito », *Rivista Critica di Storia della Filosofia* « Studi hegeliani », Vol. 35, No. 3, luglio-settembre 1980, pp. 291-306.

Preti A. et Raballo A., Cella M., « The Pulse of Thought: Hemodynamics of the Brain and Mind », *American Journal of Psychiatry*, op. cit., 2008.

Profeti L., *L'identità umana. Nati uguali per diventare diversi*, Roma, L'Asino d'oro, 2010.

- « Arendt et Heidegger. Natalité et Geworfenheit : une généalogie cachée », *ERIAC*, Université de Rouen Normandie, 9 avril 2013 ; URL : http://eriac.univ-rouen.fr/natalite-et geworfenheit-une-genealogie-cachee/.
- « *L'être-jeté dans* un *monde* : *le fondement raciste du Dasein », Cités*, No. 61, 2015, pp.147-154.
- «*Tous les hommes naissent… égaux »* : *dépasser la négation heideggerienne de l'égalité*, Colloque Humanités et monde contemporain organisé par Philippe Brunet, Université de Rouen, 11-13 mars 2015.
- « Heideggers Daseinontologie und die Zerstörung der Gleicheit », dans M. Heinz et S. Kellerer (dir.), *Martin Heideggers « Schwarze Hefte ». Eine philosophisch politische Debatte*, Berlin, Suhrkamp, 2016, pp. 156-170.
- « Der biologische Rassismus in Heidegger Begriff der 'Gemeinschaft' », dans M. Heinz et T. Bender (dir.), « *Sein und Zeit » neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hambourg, Mainer Verlag, 2019, pp. 357-377.
- « Anche le donne filosofano: una replica a Thomas Sheehan », *Materialismo storico*, 2/2021 (vol. XI), pp. 48-60.

Pupo S., « De Benoist e il comunitarismo tra speranze e disillusioni », *Il Pensiero Storico. Rivista Italiana di Storia delle Idee*, No. 2, 2016 ; URL : http://www.ilpensierostorico.com/2016/11/0-1-de-benoist-e-il-comunitarismo-tra-speranze-e-disillusioni/

Pätzold K. et Schwarz E., *Ordine del giorno: sterminio degli ebrei – La conferenza del Wannsee del 20 gennaio 1942*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

Quintili P. « La filosofia biologica di Denis Diderot (1754-1782). Materialismo ed epistemologia », dans V. Fano et G. Tarozzi, M. Stanzione (éds.), *Prospettive della logica e della filosofia della scienza. Atti del Convegno Triennale della Società Italiana di Logica e Filosofia delle Scienze. Cesena e Urbino*, *15-19 febbraio 1999*, Rubbettino, 2001.

- *Matérialismes et lumières. Philosophies de la vie*, *autour de Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2009.
- (éd.), *Anima*, *mente e cervello. Alle origini del problema mente-corpo*, *da Descartes all'Ottocento*, Roma, Edizioni Unicopli, 2009.
- et Cappa C., Panti C., Patella G., (éds.), *Per una storia dell'idea di natura*, op. cit., 2018.

Raballo A. et Maggini C, « Subjective experience of personality dimensions in 1st degreerelatives of schizophrenics », *Acta bio medica ateneo parmense*, No. 74, 2003, pp. 131-136.

- et Cella M., Preti A., « The Pulse of Thought: Hemodynamics of the Brain and Mind », op. cit., 2008.
- « Subjective Experiences and Psychopathology of Schizophrenia: Phenomenology Lost in Translation? », *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, Vol. 45, No. 3, 2011, pp. 261-262.

Rametta G., « Non-essere e negazione nella logica di Hegel », *Divus Thomas*, Vol. 118, No. 2, maggio-agosto 2015, pp. 43-73.

Rastier F., « Le rouge et le brun. L'heideggérianisme clarifié par le Cahiers noirs », *Cités*, No. 61, 2015/1, pp. 123-137.

Reale G., « L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la "tavola" dei significati di esso secondo Aristotele », *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 56, No. 3/4, maggio-agosto 1964, pp. 289-326.

- *Corpo*, *anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- « Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi cocetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone », dans Aristotele, *La metafisica*, Milano, Bompiani, 2004, pp. XII-CCCII.

Renaut A. et Ferry L., *68-86. Itinéraires de l'individu*, op. cit., 1987.

- et Ferry L., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporaine*, op. cit., 1988.
- *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.
- *L'individu. Rèflexions sur la philosophie du sujet*, Paris, Hatier, 1995.

Ricerca sulla vita della nascita umana. 4o anni di Analisi collettiva, Divers auteurs, Roma, L'asino d'oro, 2016.

Rockmore T., *Marx's Dream. From Capitalism to Communism*, Chicago-London, University of Chigago Press, 2018.

Rohde E., *Psiche*, *2 vol*., Roma-Bari, Laterza, 1989 ; éd. orig. Id., *Psyche. Seelencult und Unsterbli chkeitsglaube der Griechen*, Freiburg & Leipzig, Zweite Hälfe, 1894.

Rossi P., *Newton e la rivoluzione scientifica*, Roma, La Biblioteca di Repubblica, 2011.

Saner H., *Nascita e fantasia. La naturale dissidenza del bambino*, S. Zucal (éd.), Brescia, Morcelliana, 2017.

Sayers S., *Marxism and Human Nature*, London-New York, Routledge, 1998.

Scaravelli L., *Critica del capire*, Firenze, G. C. Sansoni, 1942.

- *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, M. Corsi (éd.), Roma, Cadmo editore, 1976.

Scheler M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, Bouvier Verlag, 1991 (1re éd. 1927).

Schürman R., *Maestro Eckhart o la gioia errante*, M. Sampaolo (trad.), Roma-Bari, Laterza, 2008.

Schwarz E. et Pätzold K., *Ordine del giorno: sterminio degli ebrei*, op. cit., 2000.

Scribano E., « Memoria e ricordo. Tra Spinoza e Locke », dans R. Roni (éd.), *La memoria nella costruzione dell'esperienza. Dalla storia della filosofia alle scienze cognitive*, Pacini Fazzi editore, 2024, pp. 33-50.

Shapin S., *The scientific revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

Severino G., *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova, Il Melangolo, 1983.

Sen A., *Identità e violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2006 ; éd. orig. Id., *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*, New York, W. W. Norton & Company, 2006.

Sfez J., « Michel de Certeau, lecteur de Nicolas de Cues. Nicolas de Cues était-il un mystique ? », *Archives de sciences sociales des religions*, No. 172, 2015, pp. 67-79 ; DOI : 10.4000/assr.27220.

Shakespeare W., *La Tempête*, P. Leyris (trad.), Paris, GF Flammarion, 1966.

Skinner Q., *La libertà prima del liberalismo*, M. Geuna (trad.), Torino, Einaudi, 2001.

Sordini A., « Heidegger a Marburgo. Una lettura del "De anima" », *Teoria*, No. 1, 1993, p. 55-88.

Soto Bruna M. J., « Contemplation, liberté et tragédie de la raison. Le tournant anthropologique de la philosophie : de Nicolas de Cues à Giordano Bruno », *Noesis*, No. 26-27, 2016, pp. 173-195.

Stocco E. et Dario M., Del Missier G., Testa L., *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'unità a oggi*, op. cit., 2016.

Stone A., *Being Born. Birth and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

Sztulman H., « Folie ou maladie mentale ? Étude critique, psychopathologique et épistémologique des conceptions de Michel Foucault », *Évolution psychiatrique*, T. 36, Vol. 2, 1971, pp. 59-77.

Taubes S., « The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism », *The Journal of Religion*, Vol. XXXIV, No. 3, July 1954, pp. 155-172.

Testa L. et Dario M., Del Missier G., Stocco E., *Psichiatria e psicoterapia in Italia dall'unità a oggi*, op. cit., 2016.

Toccafondi F., *L'essere e i suoi significati*, Bologna, Il Mulino, 2000.

Tonelli G., *L'eleganza del vuoto. Di cosa è fatto l'universo*, Milano, Feltrinelli, 2025.

Toussaint S., *Humanismes / Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, *I. Humanitas et Rentabilité*, Paris, Les belles lettres, 2008.

Tradotti C., « *L'originario appello alla vita.* Ripensare la nascita con Michel Henry e Jean-Luc Marion », *Dialegesthai*, Anno 14, 2012, disponible sur: https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/claudio-tarditi-05

Trincia F. S., « Inconscio e filosofia », *L'inconscio filosofico*, No. 1, 2016, pp. 97-108.

Trawny P., *Heidegger et l'antisémitisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

Vanhatalo S. et Kaila K., « Development of neonatal EEG activity from phenomenology to physiology », op. cit., pp. 471-478.

Vannini M., *Oltre il cristianesimo. Da Eckhart a Le Saux*, Bompiani, Milano 2013.

Vattimo G. et Antiseri D., *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, op. cit., 2008.

Virno P., « Naturalismo e storia: cronaca di un divorzio », dans N. Chomsky et M. Foucault (éds.), *Della natura umana*, op. cit., 2005, pp. 125-140.

Volpi F. (éd.), *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padova, Cedam, 1976.

- *Guida a Heidegger*. *Ermeneutica*, *Fenomenologia*, *Esistenzialismo*, *Ontologia*, *Teologia*, *Estetica*, *Etica*, *Tecnica*, *Nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- « Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig », *Quaestio*, 1, 2001, pp. 39-52; DOI: 10.1484/J.QUAESTIO.2.300633.
- « Goodbye, Heidegger! Mi Introduccion Censurada a los Beiträge zur Philosophie », dans S. Eyzaguirre (éd.), *Fenomenologia y Hermeneutica. Acta del I Congreso International de Fenomenologia y hermeneutica*, Santiago de Chile, 2008, pp. 43-63.

Von Platen A., *Il nazismo e l'eutanasia dei malati di mente*, Firenze, Le lettere, 2000.

Wetz F. J., *Husserl*, V. Ghiron (éd.), Bologna, Il Mulino, 2003.

Winegar R. et Nachtomy O. (éds.), *Infinity in Early Modern Philosophy*, op. cit., 2018.

Young-Bruehl E., *Hannah Arendt. Biographie*, Paris, Libraire Arthème Fayard, 2010.

Zesi A., « Introduzione » dans Id. éd., *Storie di Amore e Psiche*, Roma, L'Asino d'oro edizioni, 2021 (1re éd. 2010), pp. 11-47.

Zucal S., *Filosofia della nascita*, Brescia, Morcelliana, 2017.

Table de matières

Remerciements et dédicace 1

Introduction. La double négation contemporaine : de la nature humaine et de la subjectivité 3

PREMIERE PARTIE
L'AME QUI PENSE TOUJOURS, OU LA SUBJECTIVITE CARTESIENNE

1. *Prologue*. Le centre dans l'humain, non plus l'humain au centre : Descartes face à la révolution copernicienne 13
   1.1. L'univers, ou la matière indéfinie 14
   1.2. La récusation de l'empirisme aristotélicien-scolastique 17
   1.3. Subjectivité, infini, connaissance : un triptyque indissoluble ? 20
      1.3.1. Une subjectivité « infiniment » libre, même du péché originel 26
2. La métaphysique cartésienne, une science de l'immatériel 29
   2.1. Du doute à la certitude : la structure des *Méditations* 33
   2.2. Découverte d'un moi qui pense 35
      2.2.1. Première méditation : dans l'abîme de la négation 36
      2.2.2. Méditation seconde : le point d'Archimède pour pouvoir remonter 39
      2.2.3. Méditation troisième : l'idée de Dieu, ou l'immatériel infini 41
      2.2.4. Jean-Marie Beyssade et la question de l'instantanéité et de la durée du moi dans les *Méditations* 44
   2.3. Le cœur de l'intentionnalité représentative : les idées cartésiennes 46
      2.3.1. La réalité objective cartésienne, ou de la fondation d'une ontologie de l'immatériel humain 47
      2.3.2. La production des idées 51
      2.3.3. La perception en tant que figuration 56
         2.3.3.1. Une science qui correspond à la « loi propre à la pensée » 56
         2.3.3.2. La figuration cartésienne 57
         2.3.3.3. La figuration en tant qu'attribution de la signification 67
      2.3.4. Question : une idée adventice peut-elle être la cause d'une autre idée ? 69
   2.4. Un moi en tant que substance 72
      2.4.1. Inséparabilité et distinction : la *res cogitans* et son attribut principal, le *cogito* 75
      2.4.2. Mouvement et devenir dans la correspondance avec Arnauld en 1648 81
      2.4.3. La question de *ce* moi, pas *le* moi 86
      2.4.4. Le rapport entre la substance et l'existence : une question controversée 88
3. Pas seulement raison : le *cogito* cartésien 91
   3.1. Le *cogito* du nouveau-né 93

3.2. Le *cogito* pendant le sommeil 94
3.3. L'âme qui pense toujours 98
3.4. La conception cartésienne de la conscience 101

DEUXIEME PARTIE
L'ABANDON DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE SUR L'AME

4. Le moi cartésien immatériel en tant qu'élaboration philosophique de l'âme 107
4.1. Une contreréforme presque immédiate 111
4.1.1. Théologie, radicalisation, autolimitation épistémologique : le cartésianisme non cartésien de Malebranche 112
4.1.2. La non-postérité cartésienne 115
4.2. La défense cartésienne de l'immatériel : une bataille perdue 118
4.2.1. La défense de l'immatériel et le refus du vide : la querelle avec More 120
4.2.2. De l'immatériel infini à la matière infinie 125
5. Le rejet de « l'âme qui pense toujours » et l'abandon de la substance 129
5.1. La *consciousness* lockienne en tant que subjectivisation du *cogito*-conscience cartésien 130
5.2. Le noumène kantien : l'abandon définitif de la substance et le renoncement à la connaissance du moi 136
5.2.1. La critique de la preuve ontologique cartésienne ne touche pas la validité des preuves a posteriori 137
5.2.2. L'autocritique du paralogisme 139
5.3. Des *Méditations cartésiennes* peu cartésiennes : l'*ego* transcendantal de Husserl .. 142
6. La « destruction » heideggérienne du moi cartésien 149
6.1. L'âme en tant qu'« être-au-monde » en 1923-24 154
6.2. Se décider pour le sang, le sol et la tradition : *Être et temps*, une ontologie valable pour tout racisme 158
6.3. Entre mystification et appropriation : la conscience cartésienne selon Heidegger .. 174
6.4. La négation réactionnaire de la pensée représentative 181

TROISIEME PARTIE
LA SUBJECTIVITE CARTESIENNE A LA RENCONTRE DE LA THEORIE FAGIOLIENNE DE LA NAISSANCE

7. Nier le monde pour être : la théorie de la naissance humaine de Massimo Fagioli . 189
7.1. Massimo Fagioli, le psychiatre auteur de la « théorie de la naissance humaine » et de l'« Analyse collective » 190
7.2. La pulsion d'annullement 191
7.3. La fantaisie de disparition 195

7.4. Le temps du silence de la vie 201

8. La *res cogitans* à la lumière de la théorie de la naissance. Pour une métaphysique humaniste. 207

8.1. Moi cartésien et moi de la naissance 211

8.2. La figuration cartésienne et la création de la ligne chez Fagioli 213

8.3. La vie de la pensée : vitalité et force cognitive 218

8.4. Les *Méditations* à la lumière de la fantaisie de disparition 221

8.4.1. Première méditation : la fonction productrice de la négation chez Descartes et Fagioli 224

8.4.2. Méditation seconde : moi de la naissance et capacité d'imaginer comme *res cogitans* et *cogito* 228

8.4.3. Méditation troisième : les idées du moi et de la perfection infinie dans le temps du silence de la vie 231

8.4.4. Le paradis perdu en tant que *telos* de notre existence 236

8.5. *Cogito* et capacité d'imaginer : les idées du moi 242

8.5.1. « Si j'avais dessiné une femme » : la recherche de Fagioli sur le mot « idee » .. 244

8.5.2. Infinies, indéfinies, finies : les idées et la ligne 246

8.5.3. Quand des idées en causent d'autres : le sommeil et les rêves 250

9. La subjectivité en tant que substance existentielle 255

9.1. Subjectivité et monde 256

9.1.1. La *res cogitans* intentionnelle 258

9.1.2. Postille pour un « nouveau réalisme » humaniste 261

9.2. Existence et libre arbitre : un dualisme non dualiste 263

9.3. Nature et histoire, égalité et diversité 267

9.4. Le dépassement de l'animal raisonnable : l'humanité du nouveau-né 270

9.5. L'être *est* un prédicat réel : critique de la critique kantienne à l'égard de la preuve ontologique cartésienne 273

9.6. La « troisième révolution de la réalité matérielle » 277

Conclusions. L'égalité métaphysique du genre humain 279

Bibliographie..... 289

Table de matières 323