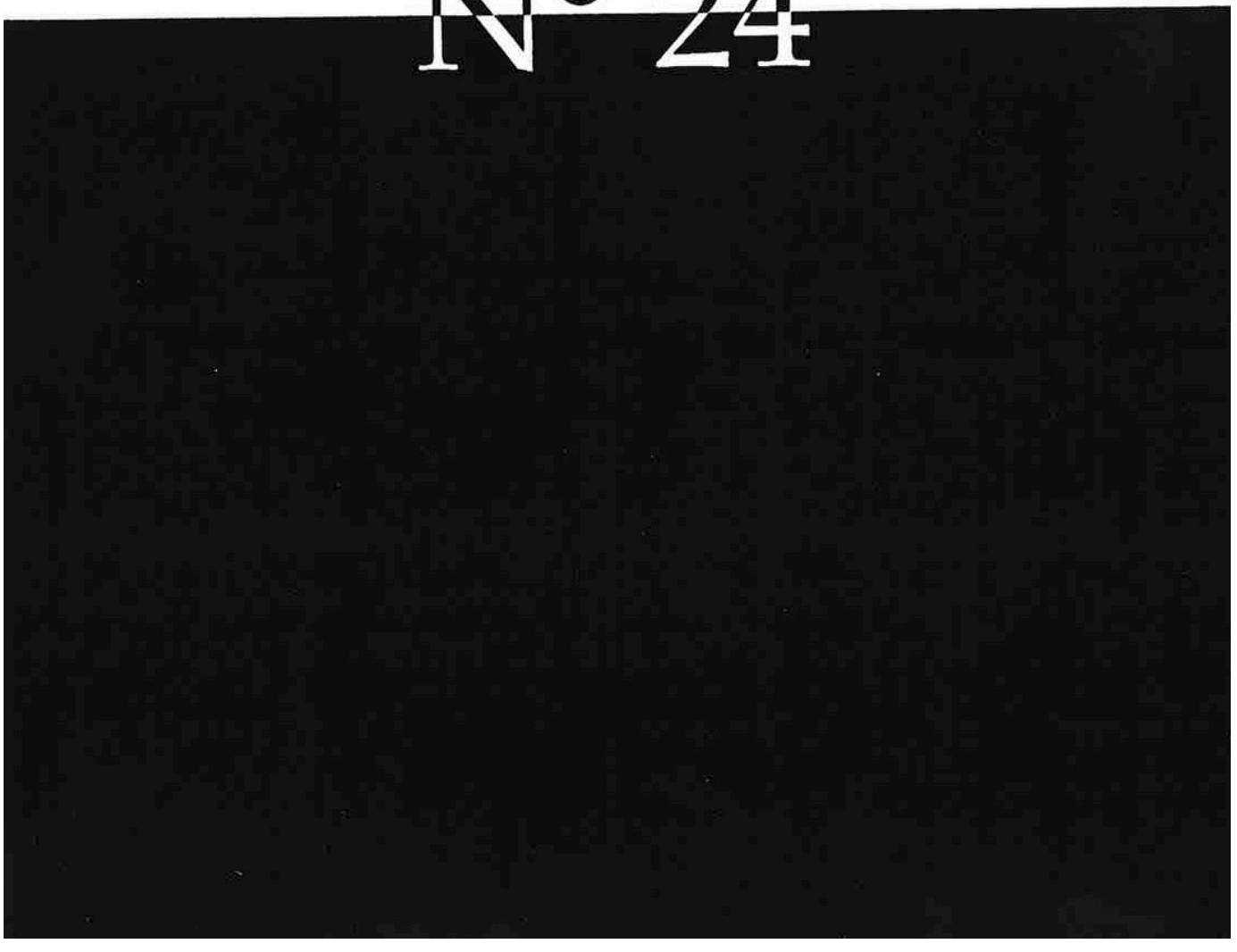
Les

PAPIERS

DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N° 24



ETHIQUE ET FINITUDE

I

Lecture des Méditations Métaphysiques
(1641 et 1647) de Descartes

Jean-Pierre MARCOS

Papiers n° 24

ETHIQUE ET FINITUDE

I

Lecture des Méditations Métaphysiques (1641 et 1647) de Descartes

"Et pourtant, oui, on peut trouver une mesure en même temps qu'un dépassement (...) dans ce ciel d'été vidé de tendresse, devant quoi toutes les vérités sont bonnes à dire et sur lequel aucune divinité trompeuse n'a tracé les signes de l'espoir ou de la rédemption."

Albert Camus, *L'été à Alger*, Noces.

Il convient de relire les Meditationes en cessant de les regarder à la seule lumière d'un entendement à la recherche d'un savoir théorétique assuré, en détachant son unique attention du projet métaphysique d'une fondation certaine des sciences exactes. Les Meditationes sont incontestablement un itinéraire, un chemin vers la vérité -où il s'agit bien de trouver quelque chose de ferme et de constant dans les sciences-, mais leur programme, présenté comme tel dans leur titre, excède cet unique bénéfice.

En quête de savoir, le sujet pensant rencontre sa propre vérité. Non seulement, il apprend avec certitude qu'il est, il s'apparaît à lui-même dans la lumière de l'évidence, non seulement il découvre quel il est -*res cogitans*- et prend acte de son humanité incarnée, mais de plus, il se trouve conduit à se connaître comme *res limitata*, chose ou substance finie, c'est-à-dire créée.

De ce point de vue, l'enquête savante se révèle quête de soi, cheminement vers sa propre vérité dont le dernier nom demeure : **finitude**. L'itinéraire de la connaissance est ainsi le même que le procès savant de la finitude reconnue comme mienne. Loin de distinguer l'ordre de la connaissance théorétique et l'ordre de l'éthique, nous décelons dans l'expérience même du connaître, la révélation du sens ontologique du sujet de cette connaissance[1]. Lorsque le sujet connaît, il ne peut pas ne peut se connaître connaissant et par là, être soumis à l'épreuve de la vérité de son être. Faire l'expérience théorique de rechercher la vérité, revient donc à endurer patiemment le poids de sa vérité dont le motif premier -sa vérité comme sujet de la connaissance-, se trouve relevé par le terme du chemin : sa vérité comme *ens creatum*, étant créé[2].

De cela, nous ne devons pas nous plaindre. Si nous nous lamentons au sujet de notre imperfection, c'est que, secrètement, nous désirons être Dieu ou à tout le moins, être le Tout de la création.

---

1 On trouvera chez Pascal une lecture ontologique du procès de connaissance présenté à la lumière des difficultés de consignation de la pensée, toujours prête à se dérober, à se soustraire à la prise de l'écrit, offerte et perdue : "En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois ; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure ; ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tends qu'à connaître mon néant."(L. Lafuma, fr. 656) Tel est le paradoxe de la défaillance de la mémoire qu'elle rappelle le sujet à la connaissance véritable. Le véritable oubli est celui de la faiblesse qui, heureusement, fait retour en condamnant à la nuit le motif immédiat de l'écriture.

2 Il nous importe donc -à terme-, de remettre en cause la constitution dualiste de la problématique du sujet : sujet de la connaissance et sujet éthique pour faire apparaître l'irréductible dimension éthique du procès cognitif comme tel.

La philosophie cartésienne révèle ainsi notre site ontologique : milieu entre l'être et le néant, nous ne sommes qu'une part de la création comprise en terme de totalité. Il convient donc dans un monde que nous ne saturons pas de notre seule présence, de laisser sa place/part à l'autre, aux autres.

Tel est ultimement l'enjeu éthique des Meditationes.

Notre ambition est donc de procéder à l'instruction éthique de la question ontologique de la finitude chez Descartes.

Introduction

Nous aimerions proposer une autre lecture des Méditations Métaphysiques[3] qui privilégiant la thématique de **l'expérience**[4] de la pensée dans son caractère évidemment théorétique, révélera cependant le sens irréductiblement ontologique du chemin de savoir cartésien.

Pour cela, il conviendra de n'être pas seulement attentifs aux seuls énoncés produits, aux seules thèses établies. Nous devrons en outre porter notre regard sur le mouvement même de la pensée, fidèles en cela à de nombreux lecteurs de Descartes qui -pour reprendre les termes de Michel Foucault-, ne trouvent pas seulement dans les Meditationes "un ensemble de propositions formant système", mais également "un ensemble de modifications formant exercice"[5].

Certes, les Meditationes visent à établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, mais leur programme déductif

---

3 Les références aux Méditations métaphysiques seront données le plus souvent d'après la version française de 1647 -dans la traduction du duc de Luynes revue par Descartes de l'original latin de 1641. Nous indiquerons cependant, le cas échéant, les variations -par rapport au latin- d'un texte qui plus qu'une traduction s'avère lors de sa révision par Descartes, l'occasion d'une précision ou d'une correction. On consultera avec profit sur ces questions la traduction en français moderne du texte latin de 1641 par Michelle Beyssade, Méditations métaphysiques, Paris, Le livre de poche, coll. Classiques de la philosophie, 1990. Nous citerons d'après les Œuvres publiées par C. Adam et P. Tannery (nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel), Paris, Vrin, AT, tome, p. et ligne. Nous ferons également référence le cas échéant, aux Œuvres philosophiques de Descartes, éditées par Ferdinand Alquié, 3 volumes, Paris, 1963-1973, Editions Garnier Frères.

4 Entendue premièrement comme expérience de la pensée laquelle inclut cependant des expériences de pensée (*experimentum mentis*), tel l'effort pour se représenter une figure à mille côtés (AT IX, 57, 16 - 58, 12), ou plus simplement, la contention d'esprit nécessaire pour suspendre son jugement. Que la pensée soit expérience, aventure, invention de nouvelles procédures semble particulièrement vrai chez Descartes pour qui la méthode définit un accès cheminé au vrai. Nous poursuivons ainsi une investigation qui en France a ses précédents. Cf. Nicolas Grimaldi, L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes, Paris, Vrin, 1978 et concernant un autre philosophe, Henri Birault, Heidegger et l'expérience de la pensée, Paris, Gallimard, 1978. Que la pensée la plus pure requiert une expérience nous importe. Qu'une philosophie innéiste du savoir ne puisse faire l'économie d'une certaine acception de l'expérimenter sollicite toute notre attention. Cf. par exemple à propos du libre-arbitre que nous expérimentons (à Elisabeth, 3 novembre 1645, AT IV, 332, 24 sq.), ou du *cogito* présenté comme l'instruction par l'expérience de l'impossibilité de penser sans exister (AT VII, 140, 27-28).

5 D'où la nécessité de lire doublement pour "éprouver la vérité du système" et pour "effectuer" au terme d'une affection, d'une affectation, les modifications.

clairement précisé dans leur titre[6], indique à soi seul la dimension théologique de l'œuvre.

Il nous semble ainsi insuffisant de relever la fonction métaphysique de la démonstration de l'existence de Dieu, car si cette dernière est bien nécessaire à la fondation certaine et garantie de la science humaine, sa signification excède et outrepasse cette ambition "épistémologique"[7].

En effet, sur le chemin d'un savoir certain[8] l'*ego* rencontre sa propre vérité en apprenant avec certitude qu'il est, quel il est (*res cogitans*) pour ultimement prendre acte de la vérité de son humanité incarnée. Ce faisant, il apprend à se connaître comme chose finie (*res limitata*). L'enquête savante se révèle dès lors quête de soi[9], cheminement vers sa propre vérité dont le nom demeure finitude. La *Meditatio* est donc le nom d'un procès, celui de la subjectivité entendue comme une vérité devenue, au sens d'un effort pour se déclarer exister en propre, au-delà d'une aliénation native dans le fond bruissant des paroles des autres.

Mais, c'est bien dans l'expérience même du connaître, au cœur de l'exercice du savoir que surgit la révélation de la valeur ontologique du sujet de cette entreprise. Par une sorte d'effet d'après-coup, rétroactivement, au terme d'une réflexion -d'une flexion en arrière-, l'*ego* prend la mesure de son être. La reconnaissance, au terme d'une remémoration, de la signification ontologique du procès de connaissance se fonde sur la mise en évidence de l'être du connaissant.

---

6 Méditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (Méditations de philosophie première dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme humaine et le corps sont démontrées). La première édition de 1641 précisait l'enjeu théologique de la distinction réelle entre l'âme et le corps : in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur (dans laquelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées).

7 Cf. sur ce point le livre de Guy le Gaufey, L'incomplétude du symbolique, De René Descartes à Jacques Lacan, Paris, E.P.E.L., 1991. Cf. également Pierre Magnard, *La fonction "dieu" dans le système*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 72, 2, 1988, p. 195-208 où les attributs de Dieu sont présentés comme des fonctions dont la dernière finalité est de "suturer" le système pour en garantir la pleine intelligibilité. Evidemment la lecture moderne de Descartes en la personne d'E. Lévinas par exemple, montre au contraire que Dieu sous la figure de son idée infinie, sature le système en l'excédant. Mais précisément, seul ce qui excède -sature- en demeurant Autre peut suturer, conférer de la consistance au même.

8 A ce titre les Meditationes sont bien l'itinéraire d'une conscience qui désire savoir si elle sait vraiment.

9 La question de la certitude du savoir, de la garantie de la vérité ne peut donc être questionnée "sans que le questionnant -comme tel- ne soit lui-même *compris* dans la question, c'est-à-dire *pris dans cette question.*" (Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ? (1929), trad. franç. in Questions I, Paris, Gallimard, 1976, p. 48)

Lorsque l'*ego* connaît, il ne peut pas ne pas se connaître connaissant. En faisant l'expérience de l'imperfection de son savoir[10], il se trouve nécessairement soumis à l'épreuve de la vérité de son être. Si les *cogitationes* sont bien les manières d'*être* de la *res cogitans*, il existe une détermination ontologique de la *cogitatio* exprimée en terme de défaut, de "désêtre" et de manque.

Faire l'expérience théorétique de rechercher la vérité dernière des essences revient à endurer, à porter la charge et le poids de sa propre vérité dont le motif premier -sa vérité comme sujet de la connaissance- se trouve relevé par le terme de l'itinéraire -sa vérité comme *ens creatum*. Nous ne pouvons donc pas faire l'économie d'une lecture ontologique[11] pour comprendre Descartes. De ce point de vue, s'il se peut concevoir que Descartes ait laissé au moment où il avançait le *cogito "le sens d'être du"sum"* totalement indéterminée", comme le pensait Heidegger[12], il semble en revanche tout à fait irrecevable de croire que les Meditationes récusent une telle interrogation sur l'être du cogitant ou mieux, réduise celle-ci -comme nous le verrons- à une figure historiale de la métaphysique, à une détermination -à la lumière de la *Seinsfrage*- en terme de *Vorhandenheit*.

Si Descartes écrit que dans ce texte, il parle plus de lui que de coutume pour la plus grande gloire de Dieu[13], il faut donc le lire et l'entendre au sens strict. L'égologie se trouve bien ordonnée à une théologie rationnelle comme un moyen en vue d'une fin. L'*ego*, après avoir feint d'oublier son être crée se retrouve en se découvrant comme un être en vue de l'Etre, un être tendu vers l'Autre[14] -dans la

---

10 Selon au moins trois aspects :
1) la reconnaissance de l'ignorance comprise à la lumière d'une thèse sur la perfectibilité du savoir humain
2) l'expérience de l'erreur dévoilée
3) l'incompréhensibilité de l'idée de Dieu qui manifeste la disjonction radicale connaître/comprendre.

11 Nous serons ainsi conduits à suivre l'interprétation -désormais classique- des Meditationes par Jean-Luc Marion lequel pense que Descartes redouble une première onto-théo-logie de la *cogitatio* par une seconde onto-théologie de la *causa*, accordée à la *causa sui* de Dieu. Cf. Sur le prisme métaphysique de Descartes, Paris, P.U.F., 1986, chap. II. Nous verrons ultérieurement cependant, sur quels points, notre lecture de Descartes se singularise à l'égard des interprétations traditionnelles.

12 Cf. Sein und Zeit, §6. Cf. sur ce point, Jean-Luc Marion, "Heidegger et la situation heideggerienne de Descartes", "Bulletin cartésien IV", Archives de Philosophie, 38-2, 1975 et "L'*ego* et le *Dasein*", in Réduction et donation, Paris, P.U.F., 1989.

13 Cf. : " l'importance de l'affaire, et la gloire de Dieu à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume." (AT IX, 6, 24-26)

14 Cf. : "Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans la contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous (*experimur*) dès maintenant, qu'une semblable

mesure où ce n'est que dans cet être-vers qu'il se rapportera véritablement, c'est-à-dire ontologiquement, à lui-même. L'interrogation sur l'être du sujet révèle la causalité divine tout en présupposant cette dernière. L'ordre de la vérité du connaître *-ratio cognoscendi-* premier dans l'exercice méthodologique des Meditationes se fonde sur l'ordre réel des causes *-ratio essendi.* Le texte de Descartes s'apparente ainsi à un *Itinerarium mentis ad Deum*[15] et demeure à ce titre, autant -sinon plus-, un exercice spirituel[16] qu'une stricte expérience intellectuelle[17]. Du rien dans la désolation éprouvée de nul savoir, au Moi rencontré, jusqu'à Dieu, tel est le sens du parcours cartésien où l'*idea mei ipsius* reçoit sa vérité de l'*idea infiniti.*

Tout autant exercice ou épreuve de la vérité expérimentée que démonstration de la vérité, l'auteur des Meditationes s'expose au désert du doute, à l'obscurité de la nuit, convaincu qu'il faut d'abord être perdu pour se mettre en quête de soi, pour (se) trouver. L'orientation de et dans la pensée ne peut faire l'économie d'une pratique de la désorientation. Le sens ruiné, la disparition de ce qui semblait là, présent, offert dans la lumière de l'évidence expose l'*ego* au désarroi le plus entier. La détermination ferme et résolue de tout soumettre à la question, la décision de tout remettre en cause fait vaciller le sol ordinaire de l'exister. L'expérience méthodologique du *dubito* est alors épreuve de la dépossession, rythmée par les

---

méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie." (AT IX, 42, 1-6)

15 A la manière de Saint Bonaventure. Il conviendrait de montrer comment déjà chez Clément d'Alexandrie, la même entreprise conduit à la découverte de soi et à la découverte conjointe de Dieu.

16 Cf. sur ce point : Arthur Thomson, *Ignace de Loyola et Descartes*, Archives de Philosophie 1972, 35-1, p. 61-85. Selon cette perspective, les Meditationes conserveraient dans la modernité un trait constitutif des philosophies antiques, lesquelles apparaissaient plus comme des modes de vie que comme de simples doctrines. Cf. sur ce point Pierre Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, éd. Etudes augustiniennes, nouvelle édition, 1986. La philosophie y apparaît alors comme une forme de thérapie, comme pratique de la transformation de soi.

17 Il nous resterait à interroger la structuration narrative de l'expérience pour mieux appréhender la relation entre le processus de subjectivation et son écriture, si tant est que l'on puisse comprendre cette dernière comme un des lieux de l'expérimenter. En aucune façon, nous ne pouvons concevoir le passage par l'écriture comme une épreuve neutre, blanche. Cf. sur ce point Gérard Bailhache, *L'écriture, l'expérience. Essai sur la littérature contemporaine.*, Etudes, février 1993.

Descartes procède à un travail sur et dans la langue scolastique dont il hérite pour nommer désormais -au terme de nouvelles définitions proposées -cf. par exemple AT VII, 160,1-161,12-, une autre expérience de pensée.

scansions contradictoires du désespoir[18] et de l'enthousiasme, du questionnement sur le sens de l'œuvre, de sa poursuite[19] et la conclusion de sa signification. Le doute délivre certes d'un pseudo-savoir définissant dans la quiétude du préjugé le déjà connu, mais lorsque le conçu ne s'impose plus, lorsque la croyance fait défaut, l'écriture philosophique ne peut plus transcrire des pensées déjà pensées. L'inconnu s'ouvre alors sur le fond de l'absence devenue des vérités préalables, des réponses convenues, et plus rien ne garantit ni n'assure à la pensée un avenir de certitude reconquise. Le propos cartésien sur ce point est maintes fois éloquent[20]. Nulle obligation de persévérance n'assure le sujet dans son devoir de connaissance. Seul le désir de la vérité[21], la résolution subjective de ne pas céder sur ce point, permet à l'*ego* de vaincre la paresse de son vouloir, de surmonter la faiblesse de sa mémoire[22], d'augmenter la force de son

---

18 Il conviendra ultérieurement de comparer le motif hégélien de l'expérience de la conscience dans la Phénoménologie de l'Esprit complété par le thème du doute et du désespoir, au propos cartésien. La réalisation du concept chez Hegel vaut pour la conscience, comme la "perte d'elle-même ; car sur ce chemin, elle perd sa vérité. Il peut donc être envisagé comme le chemin du *doute* (Zweifel), ou proprement comme le chemin du *désespoir* (*Verzweiflung*)."(*Introduction*, trad. Hyppolite I, Paris, Aubier, 1977, p. 69) Chez Descartes néanmoins, le terme de l'itinéraire n'abolit pas le moment de la conscience. De même, la critique hégélienne du pseudo-doute sceptique ne concerne pas Descartes, lequel ne retrouve pas la vérité phénoménale perdue. Cf. : " Il n'arrive pourtant pas ici ce qu'on a coutume d'entendre par doute, c'est-à-dire une tentative d'ébranler telle ou telle vérité supposée, tentative que suit une relative disparition du doute et un retour à cette vérité, de sorte qu'à la fin la chose est prise comme au début."(Ibid.) Sans conteste, le doute cartésien procède bien lui aussi de "la pénétration (*Einsicht*) consciente dans la non-vérité du savoir phénoménal".

19 Cf. sur ce point le travail de Patrice Loraux, Le tempo de la pensée, Paris, Seuil, 1993, lequel montre très bien qu'il n'y a pas de pensée sereinement et perpétuellement opérante. La pensée est mouvement, alternance entre l'inhibition qui voue l'œuvre au simple virtuel et son surmontement dans la résolution d'achever.

20 D'où la nécessité souventes fois réaffirmée de poursuivre l'enquête. La réélaboration incessante de l'interrogation ponctuée d'autant de stations ou de régressions et en tout état de cause, d'hésitations nombreuses et diverses -elles n'ont pas toutes néanmoins la même valeur-, dessine une grammaire de la pensée à l'œuvre où les *sed* (mais), rencontrent les *tamen* (toutefois).

21 Cf. :"Sed pudeat supra vulgus sapere cupientem" (AT VII, 32, 13). Nous ne pouvons pas nier que le savoir procède d'un désir -lequel confine ici à la vanité- qui est son propre moteur.

22 Cf. : "Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin (*curandum*) de m'en souvenir (*recorder*)" (AT IX, 17,14-15) Cf. : "Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion (le latin dit plus exactement de l'accoutumance (*consuetudo*) à une vieille opinion), il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime (*infigatur*, je fixe / *infigo* : ficher dans, enfoncer) plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance." (Ibid., 26, 35-39) Cf. pour la défaillance de la mémoire : "lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci et

opposition à la consistance de l'opinion[23], laquelle résiste et persiste en dépit des objections qui lui sont opposées méthodiquement. La pensée requiert la résolution, le courage, la vertu de l'examen, l'effort constant pour penser ce qui est à penser mais qui, au cœur même de la pensée, se refuse à elle parce qu'elle-même renonce à ses légitimes prétentions. Ce n'est pas l'Etre qui se voile en se dévoilant, c'est bien la pensée qui recule après avoir pourtant vaillamment progressé, effrayée certainement de voir l'horizon de certitude toujours différé par sa propre marche, épuisée par son propre mouvement, disposée à conspirer avec l'illusion pour jouir, abusée, sinon de son innocence, à tout le moins de sa nonchalance : "Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire (*imaginaria libertate fruebatur in somnis*), lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire (*connivet*) avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même (*sponte relabor*) dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas

---

comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient (*recordor*) pas facilement de la raison pourquoi..." (AT IX, 38, 5-8). Cf. également concernant le problème de l'erreur : "je vois néanmoins qu'il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre, et d'une connaissance bornée (...) s'il eût profondément gravé dans ma mémoire (*si adeo firmiter memoriae impressisset*, s'il avait imprimé en ma mémoire si fermement) la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement, que je ne la pusse jamais oublier."(Ibid., 48-39 - 49,5) Cf. Lettre à Silhon autrefois dite A Newcastle, mars ou avril 1648, AT V, où Descartes précise que l'idée de Dieu n'est pas découverte en nous "par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement". Cf. pour le thème de l'impression divine de la *nota* : AT VII, 51, 16. Cf. l'apologie de l'habitude comme effet de l'exercice répété du jugement : "d'autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelques claires et évidentes qu'aient été les raisons qui nous ont persuadé ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n'est que par une longue et fréquente méditation, nous l'ayons tellement imprimée en notre esprit, qu'elle soit tournée en habitude." (Lettre à Elisabeth, 15 septembre 1645 in Œuvres philosophiques, t. III, p. 609)s

23 Cf. : "Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination"(AT IX, 23, 14-17 = AT VII, 29, 20-22). L'*ego* -dit littéralement le texte- ne peut pas s'abstenir de croire (*nec possum abstinere quin putem*).

suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées."[24]

Il est des lieux que la pensée veut ignorer, des aspects de l'être qu'elle se refuse à envisager, des questions qu'elle préfère ne pas poser, des espaces qu'elle s'interdit elle-même d'arpenter. A ce titre, nous pouvons parler de résistance de la pensée, de résistance dans la pensée. La pensée ne pense pourtant que le nouveau, ne parvient à l'exercice véritable de sa puissance qu'en choisissant l'ouvert et l'inconnu. Mais, celui qui veut capturer le savoir est d'abord un captif du passé. Les anciennes opinions (*veteres opiniones*)[25] apparaissent ainsi, métaphoriquement, comme un lieu où l'*on* retourne -parce que nous en provenons originairement-, et il faudra à l'*ego* un vrai courage pour se soustraire non pas tant au moment de la chute[26], lequel demeure bénéfique -dans la mesure où il déstabilise le On-, mais à la tentation de l'abandon, au désir de retrouver un paisible assoupissement (*placidae quieti*) dans la connivence avec l'illusion. Dès lors que la voie du vrai est également chemin vers soi, naissance de la subjectivité à elle-même, il semble inéluctable que l'expérience conduise non seulement à l'étonnement ou à l'admiration, mais aussi à l'effroi et à l'égarement d'une pensée qui se soustrait elle-même à ce qu'elle s'emploie pourtant à penser[27]. Là où on était, je dois

---

24 AT IX, 18, 12-23. Cf. le commentaire de ce passage des Meditationes par Pierre-Alain Cahné qui le compare à un texte de Proust sur la mémoire involontaire in Un autre Descartes. Le philosophe et son langage, Paris, Vrin, 1980, p. 8-9. Il faudra donc relever -plus tard- comment dans le texte des Meditationes, la pensée se détourne quelquefois elle-même de ce qu'elle s'emploie pourtant à saisir. A commencer par le retard, l'ajournement de l'œuvre (*opus*) même de penser, signe avoué d'un recul du philosophe : "Il y a déjà quelque tems (...) Mais cette entreprise me semblant être fort grande (*ingens* : d'une grandeur non ordinaire démesurée), j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr, que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps" (AT IX, 13, 9-20). La conquête du savoir n'est-elle qu'une affaire de maturité (*matura*), l'aptitude procède-t-elle seulement d'un âge approprié (*aptior*)?

25 Le texte latin ne dit pas "mes anciennes opinions".

26 Cf. : "comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. je m'efforcerai (*Enitar /enitor* : faire effort pour sortir, pour se dégager, pour s'élever, arriver au sommet) néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier" (AT IX, 18, 30-33). Il faut noter également que l'*ego* ne fait pas seulement l'épreuve de la force de l'opinion, mais aussi de la puissance de son propre doute et qu'à ce titre, la chute procède comme un effet, d'une décision volontaire de l'*ego*. On pourrait dire qu'il tombe de lui-même dans "un profond trou d'eau" Cf. : " La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier" (ibid., 27-28). Le "ne-pas-pouvoir-oublier" s'oppose ici à la faiblesse de la mémoire.

27 Cf. : "Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer (*gaudet aberrare mens mea*), et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité." (AT IX, 23, 21-23)

advenir, résolument par le souci -au double sens du mot, prendre soin de et être soucieux de- du vrai, dans et comme la cure de la vérité, dans l'angoisse rencontrée de l'égarement. Mais je suis souvent reconduit, ramené, réduit aux habitudes de la vie. La paresse (*desidia*) de l'esprit freine le mouvement téméraire de la pensée. Là où le gain de certitude est escomptée par le sujet en souffrance, la perte des icônes de soi se trouve requise, l'abandon par les idoles du monde -que nous avons nous même commencé par quitter-, vécu. La persévérance semble ainsi -à lire Descartes lui-même- la vertu cardinale des égarés[28].

Or, l'égologie, la connaissance par le sujet de son être et le discours ontologique approprié, ne prennent tout leur sens que de s'expliciter dans le registre lexical de la puissance ou de la capacité[29]. Il n'y a de savoir de la finitude, de prise en compte de sa finité par le sujet qu'au terme d'une expérience -qui est ainsi tout autant une mise à l'épreuve- de sa puissance. Descartes s'engage donc dans une voie, sur un chemin de pensée sans connaître *a priori* si la démarche n'excède pas sa capacité opératoire, si l'entreprise n'est pas au-dessus de ses forces. Nous avançons que la condition de possibilité d'un savoir de soi comme être fini procède de l'administration de la preuve des limites de la puissance, de la détermination du possible et de l'impossible pour l'expérimenter humain. Rigoureusement, seule la manifestation de mon impuissance au cours de l'épreuve de ma puissance de penser[30] -dont le nom inaugural est liberté de feindre-, d'être et de persévérer organise les conditions d'un savoir assuré des limites constitutives de mon être fini et créé. La reconnaissance de mes limites requiert l'épreuve d'une puissance (*potentia mea*) qui se

---

28 Le tournoiement, le tourbillon s'il sont reçus en physique, se trouvent proscrits en morale où la résolution est une valeur absolue. Cf. : "Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir" (AT VI, 24, 18-30). Cf. également 16, 30- 17, 4.

29 Cf. Jean-Luc Marion, *De quoi l'ego est-il capable ? Divinisation et domination : capable/capax* in Questions cartésiennes, Paris, P.U.F., 1991, p. 111-151, où se trouve présentée et analysée la transformation sémantique -de la réceptivité à l'exercice d'une puissance dont le sens immédiat demeure celui d'une puissance humaine ou d'une force de connaître (*vis cognoscens*)- du concept de capacité.

30 Et ceci d'autant plus que Descartes précise "qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensée" (Discours de la Méthode, AT VI, 25, 23-24 et *A Mersenne*, 3 décembre 1640, AT III, 249, 4-13).

termine, qui rencontre ses bornes[31]. La volonté humaine expérimentée -"j'expérimente (*experior*) en moi-même une certaine puissance de juger (*judicandi facultatem*)"[32]- dans sa puissance infinie, se trouvant formellement aussi grande en Dieu qu'en sa créature, permet d'instruire de manière complexe la question de la finitude de l'*ego*, dans la mesure où la disproportion entre la faculté infinie d'élire et la puissance finie de concevoir constitue fondamentalement l'impuissance de penser toujours en vérité et expose à l'inconstance de la volition[33]. Par elle-même, l'expérience de la liberté de l'*ego* ne révèle pas le chiffre de finitude : "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 si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes (*nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior*)."[34]Bien au contraire, la liberté de décision (*arbitrii libertatem*) expose au leurre de la toute-puissance éprouvée dans le plus bas degré de la liberté d'indifférence. Certes les limites sont déjà instituées par le Dieu qui crée *ex nihilo*, mais elles doivent être rencontrées, c'est-à-dire heurtées par l'*ego*, ainsi des limites de sa puissance causale[35].

De ce point de vue, l'expérience philosophique est bien affrontement de l'impossible dans une perpétuelle interrogation des limites du possible humain, investigation pratiquée, accomplie de l'impuissance. L'expérience philosophique est ainsi l'exploration poursuivie de *Meditatio* en *Meditatio* de tout le possible humain afin de parvenir à produire une définition, au sens propre du terme, des

---

31 Cf. : "j'expérimenterais que ma puissance s'y terminerait (*potentiam meam terminari experirer*), et ne serait pas capable d'y arriver." (AT IX, 38, 38) Descartes parle ainsi lorsqu'il évoque l'hypothèse d'une auto-donation de l'être. Ceci concerne donc l'absolu d'un passage à la limite de l'*ego* à Dieu, mais cette examen de la terminaison d'une puissance s'avère le motif même des Meditationes. Cf. également AT IX, 23, 22-23 = VII, 29, 29, où Descartes parle de contenir son esprit "dans les justes bornes de la vérité" (*veritatis limites*). La question des bornes de l'esprit est déjà ancienne chez Descartes -ce qui doit nous engager à reprendre la question dès les Regulae. Cf. : "En effet comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi (*quae semper una et eadem manet*), si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit plus de diversité, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits dans aucune borne" (*Regula* I, AT X, 360). Notons d'emblée que le motif éthique de la reconnaissance de l'altérité de l'autre passe chez Descartes par la reconnaissance de l'impuissance de l'*ego* à produire en lui l'idée d'un *alter ego*.

32 AT IX, 43, 6-7.

33 Cf. sur ce dernier point : L'Entretien avec Burman, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, Paris, P.U.F., 1981 p. 66.

34 AT IX, 45, 21-24 = AT VII, 56, 26-30.

35 Cf. : "peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue" (AT IX, 31, 5-8).

limites effectives de la capacité. Si l'expérience doit s'entendre comme l'épreuve continuée, renouvelée des limites, il apparaît alors que la finitude est bien l'expérience fondamentale de l'humain, que l'homme livré à ses propres forces se trouve continûment reconduit à sa propre impossibilité comme à sa propre possibilité, obligé enfin à vivre à hauteur d'homme, c'est-à-dire en deçà de ce qu'il nomme Dieu, dernière mesure de la puissance humaine. L'écriture classique n'est donc pas écriture de la transgression, mais récit de l'assomption des limites reconnues, écriture de l'expérience finie de la créature. "Vivre à hauteur d'impossible" n'a donc de sens pour l'homme que si l'on entend cette expression comme vivre à la lisière de ce qui lui est révélé comme impossibilité sans transgresser celle-ci. La philosophie classique ne peut sur ce point que s'opposer à toutes les tentatives modernes de restaurer l'humanité dans son entièreté. L'*esse humanum* radicalement distinct de l'*esse divinum* destine l'homme à n'être jamais qu'un *Dieu manqué*. Toute la question étant de savoir si la compréhension de la finitude humaine requiert comme sa condition de possibilité, la référence à un infini de perfection, à un infini actuel, à un être *a se* et *per se*. La problématique théologique de la création propose une logique rigoureuse où la catégorie de *causa sui* par exemple, confond toutes les prétentions de la créature à l'auto-subsistance en les dénonçant.

L'*ego* cartésien prendra véritablement acte que tout ne lui est pas possible lorsqu'il comprendra, confronté à l'obstacle ou à la résistance de la nécessité[36], ultimement, que son être procède de la bienveillance d'un Autre tout-puissant. Le sens dernier de la finitude -onto-théologique- ne se révèle qu'à un sujet dont la puissance s'est expérimentée, éprouvée comme terminée dans un rapport à l'altérité ou à la transcendance irréductible[37]. La puissance humaine comprise selon le régime ontologique de la causalité requiert ainsi pour être rendue intelligible, d'être mesurée à l'aune absolue de la toute-puissance. Descartes pense la finité de la créature à partir de l'infinité du Créateur, en concevant l'homme comme manque par rapport à un absolu initial et originaire. Par rapport à l'absolu, l'homme apparaît ainsi comme un être fini dont le défaut ontologique se traduira entre autre, par l'ignorance. Sur ce point, il n'est pas contestable que Kant inaugurera une nouvelle époque de la pensée de la finité dès la Critique de la raison pure en commençant par la finitude, c'est-à-dire par l'*Esthétique transcendantale* dont le sens

---

3 6 Nous entendons par ce terme -dans le cadre de cette étude- aussi bien la reconnaissance d'un ordre intangible des essences créées -telle que : "*is qui cogitat, non potest non existere*" *Regula* III, AT X, 368, 22-, que la réalité de l'union âme-corps qui voue la *res cogitans* à l'irrécusable affection.

3 7 Nous n'excluons pas ici la variété des compréhensions historiques du transcendant comme Dieu, mort ou temps, objet, monde ou liberté de l'*alter ego*. Nous limitons simplement ici notre propos à l'examen cartésien de la limite ontologique déterminée à partir d'une compréhension de l'Autre absolu.

fondamental -à la lumière du Kantbuch de Heidegger- est que la sensibilité demeure réceptrice. La finitude initiale comprise comme la donation irréductible de l'objet demeure indépassable. La question de l'être de l'humain ou de l'*humanitas* est alors posée comme chez Descartes, à partir de l'interrogation sur les limites de la connaissance -*que puis-je connaître* ?-, mais fait l'économie d'une preuve de l'existence de Dieu pour préciser la détermination ontologique de l'humain.

Pour nous, néanmoins, la vertu du texte de Descartes est de montrer que le savoir de la finitude n'est pas initial, que cette connaissance implique au titre de sa condition, une expérience patiente qui est une épreuve des limites de la puissance. L'étendue du pouvoir humain commence par s'ignorer. Pour donner tout son sens à notre interrogation -*Quelles ont les implications éthiques d'une philosophie de la finitude, de la thèse : l'homme est fini, imparfait ?*- il faut restituer et maintenir -pour tout nouvel abord de la finitude - cette dimension génétique de la compréhension de soi comme être fini.

*

Selon cette perspective, les Meditationes définissent la destination de toute égologie. Il ne s'agira plus tant de savoir que je suis ou qui je suis, mais plus fondamentalement de comprendre **ce que je puis** sous le triple visage de ce que je peux, de ce que je ne peux pas et de ce que je ne peux pas ne pas[38]. Ainsi, nous subordonnons la question de l'existence et de l'identité de l'*ego* à la problématique de la détermination de sa puissance effective. **L'identité du sujet procède d'une identification de sa capacité**. Tel nous semble l'effet proprement éthique de cette recherche de la vérité. Même si Descartes se fait fort de distinguer l'erreur du péché[39], nous aurons à définir une éthique de la vérité

---

38 Telle est la formule de la nécessité logico-ontologique. Par exemple : je ne peux pas ne pas affirmer que je suis lorsque je considère que je pense :"*Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*" (Principia Philosophiae, I, § 49) ; ou : je ne peux pas ne pas déduire les propriétés du triangle rectangle lorsque j'intuitionne clairement et distinctement son essence ou encore, ne pas affirmer que Dieu existe lorsque je conçois sa perfection entière.

39 Cf. à propos de la quatrième Méditation intitulée *Du vrai et du faux* : "Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du péché, c'est-à-dire de l'erreur dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux"(AT IX, 11, 23-27). Néanmoins, si Descartes se défend ici -précisons cependant que ce texte se trouve mis entre parenthèse par Descartes dans le texte latin et correspond à une addition faite à la demande d'Arnauld-, d'évoquer les "choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie", il apparaît que lorsqu'il n'envisage que "celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle"(ibid. 27-28), le lexique du péché est mis à

-laquelle ne s'apparente en rien au bénéfice moral des Meditationes[40]-, que l'on comprendra comme une **éthique de la finitude**, de la contingence, fondée principiellement sur le savoir précis et expérimenté des limites du sujet, résolu désormais à n'être ni Dieu, ni tout -entendu comme le tout de la création[41].

---

profit pour dire l'erreur. Cf. : "dans la géométrie chacun étant prévenu de l'opinion, qu'il ne s'y avance rien qui n'ait une démonstration certaine, ceux qui n'y sont pas entièrement versés, pèchent (le latin dit : les ignorants pèchent (*peccant*)) bien souvent en approuvant de fausses démonstrations, pour faire croire qu'ils les entendent, qu'en réfutant les véritables." (AT IX, 7, 8) Cf. également : "Ce qui fait que je me trompe et que je pèche (*fallor et pecco*)." (AT IX, 46, 38-39) Toute la question étant de reconnaître les règles de la méthode comme des impératifs proposés -sinon imposés- par la lumière naturelle, de telle façon que même si je juge en vérité lorsque par hasard je me détermine, je suis en faute (*culpa*) : "encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir, et d'user mal de mon libre-arbitre (le latin dit plus simplement : je ne cesserai pas pour autant d'être en faute (*sed non ideo culpa carebo*)) car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit (*debere*) toujours précéder la détermination de la volonté." (AT IX, 47, 34-38) La rectitude de l'action (*recte agere*), l'usage droit ou régulier (*recte utor*) du libre-arbitre préviennent de juger mal et de faillir. L'erreur procède d'une errance à l'endroit de ce qui est manifesté clairement par la lumière naturelle comme règle pour la direction de la *mens*. S'*il ne faut jamais* juger d'aucune chose sans en avoir une claire et distincte intellection, l'erreur est alors une transgression. De plus, si la lumière naturelle manifeste l'existence de Dieu en exhibant en toute clarté l'idée d'infini, il devient évident que méconnaître Dieu comme les athées, revient à être en faute. Une erreur -juger que Dieu n'est pas- est ainsi un péché : "l'existence de dieu se peut prouver par raison naturelle (...) que sa connaissance est beaucoup plus claire que celle que l'on a de plusieurs choses créées, et qu'en effet elle est si facile, que ceux qui ne l'ont point sont coupables (*sint culpandi*)." (AT IX, 5, 5-9) De la même façon, différer le moment inaugural de la conquête du savoir serait une faute pour Descartes : "ce qui m'a fait différer si longtemps que désormais je croirais commettre une faute (*essem in culpa* : je serais en faute), si j'employais encore à délibérer le temps qui me reste pour agir." (AT IX, 13, 11-13)

40 Après avoir inscrit la présentation de son écrit (*scriptum*) au Doyen et aux Docteurs de la Faculté de Théologie de Paris sous le registre de la justice, Descartes précise l'ambition apologétique de son travail : "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 (*fide credere*) 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. Et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de plus grandes récompenses pour les vices que pour les vertus, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile, si elles n'étaient retenues, ni par la crainte de dieu, ni par l'attente d'une autre vie (*aliam vitam expectarent* / l'espoir d'une autre vie)." (AT IX, 4, 6-18)

41 Dès lors : qu'est-ce que la finitude ? Dans le cas de Descartes, la finitude ne signifie pas mortalité, puisque l'âme est immortelle. Finitude n'est donc pas comme chez Heidegger, être-pour-la-mort mais révélation de mon impuissance

Procédant à un "retour amont", nous nous proposons de revenir en deçà de la morale identifiée à l'assignation des devoirs singuliers et multiples à l'endroit des autres. L'éthique est une philosophie première par rapport à la morale, dans la mesure où elle commande à cette dernière comme une condition à sa conséquence. Si la morale cartésienne est une morale de la générosité, il convient de saisir qu'elle présuppose une considération -que nous nommerons éthique- et qui se présente comme sa source même[42]. La distinction théorétique du vrai et du faux, le partage de la vérité et de l'illusion, l'exercice de l'analyse -promue par le désir d'établir un jour dans les sciences quelque chose de ferme et de durable (*aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*)[43]-, trouve sa finalité dans le souci de "voir clair" dans les actions et de "marcher avec assurance en cette vie". La recherche théorique définie procédant d'un "désir extrême"[44], se trouve excédée comme interrogation pure, par les

---

à subsister par moi-même, expérience de l'insuffisance, épreuve de la dépendance : je ne peux pas me soutenir dans l'être moi-même.

42 Nous pouvons déjà proposer la formule de l'**éthique cartésienne** en reprenant ces mots de la princesse Elisabeth : "La considération que nous sommes une partie du tout, dont nous devons chercher l'avantage est bien la source de toutes les actions généreuses." (30 septembre 1645) Descartes avait indiqué quant à lui, qu'"il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est une partie, à ceux de sa personne en particulier" (A Elisabeth, 15 septembre 1645) -"avec mesure et discrétion" cependant-, et précisera ultérieurement que nous ne sommes "que la moindre partie" de la création (A Chanut 1er février 1647). La question morale du contentement se trouve en effet subordonnée à la détermination de ce que nous recevons "en bonne part" pour enfin, même de nos afflictions, tirer de la joie. Or la problématique de la distribution juste par un Dieu bon présuppose la définition de l'ensemble de la création en terme de totalité et l'explication de la relation qui inscrit la partie dans le Tout en terme de dépendance. Le **consentement** à l'ordre de la création est bien la condition du **contentement**.

43 Cf. AT VII, 17, 6-7.

44 Cf. : "j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie." (AT VI, 10, 9-11) L'ambition éthique du propos est aussi éloquent puisqu'il s'agit de déterminer les limites de la puissance pour "être content" : "je n'eusse su borner mes désirs, ni être content, si je n'eusse suivi un chemin par lequel, pensant être assuré de l'acquisition de toutes les connaissances dont je serais capable, je le pensais être par même moyen de celle de tous les vrais biens qui seraient jamais en mon pouvoir; d'autant que, notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de le juger le mieux qu'on puisse pour faire aussi tout son mieux, c'est-à-dire pour acquérir toutes les vertus, et ensemble tous les autres biens qu'on puisse acquérir; et, lorsqu'on est certain que cela est, on ne saurait manquer d'être content." (AT VI, 28, 1-14) Le contentement se trouve donc subordonné à la détermination juste de ce dont l'*ego* est capable, de ce qu'il lui est possible d'effectuer en disposant de la puissance ontologique requise, de ce qu'il est en mesure d'acquérir en matière de savoir et "par même moyen" en matière de biens véritables. Borner ou éventuellement "changer ses désirs" se trouve

mobiles d'une raison pratique. La règle discriminative -différencier le clair de l'obscur, le confus du distinct- trouve son expression pratique dans la conduite lumineuse et résolue. Pour que la vie ne soit pas sombre, pour que nos actions soient soustraites à la confusion, à la mixité des motifs, parce que "les écrits des anciens païens qui traitent des mœurs" sont bien des "palais fort superbes et fort magnifiques" mais ne sont "bâtis que sur du sable et sur de la boue"[45], il convient de faire l'expérience analytique du savoir. L'indifférenciation est donc le nom de l'erreur et de l'errance, sans havre ni but. La méthode découvre ainsi le chemin vrai et droit de la vie[46] en libérant l'*ego* de tout égarement erratique. La perspective théorétique -savoir- est subordonnée à l'impératif pratique : agir en cette vie[47].

*

Il nous reste à préciser pour quelles raisons nous privilégions les Meditationes (1641 et 1647) plutôt que de considérer le Discours de la Méthode (1637) par exemple. Outre que Descartes lui-même révèle que le texte français de 1637 ne satisfait pas aux réquisits de précision sur les sujets de Dieu et de l'esprit humain[48], il apparaît aussi que le Discours de la Méthode recèle une métaphysique[49] dont l'ambition -en écho aux Regulae- est d'installer l'*ego* en posture de

---

donc bien inscrit au programme de la recherche de la vérité cartésienne. Cf. également Regula I, AT X, 361.

45 AT VI, 7, 30 - 8, 2.

46 Cf. dès les Regulae, *Regula* I, AT X, 361. La lumière de la raison doit permettre à l'entendement de montrer à la volonté -en toute assurance-, quel est le choix à faire, le parti à prendre. La détermination de "ce qui est nécessaire à la conduite de ma vie" (A Mersenne, AT I, 137), destine la philosophie à être une orientation, un guide pour les égarés.

47 Pour ce qui regarde l'autre vie, l'investigation philosophique est également
nécessaire. L'interrogation sur l'idée d'infini en nous, délivre à la *mens*, la vérité de sa destinée.

48 Cf. : "J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le discours français que je mis en lumière, en l'année 1637, touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ; non pas à dessein d'en traiter alors à plain fond (*accurate tractarem* / traiter avec précision, avec soin), mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en ferait de quelle sorte j'en devrais traiter (*tractandae*) par après" (AT VII, 7, 1-6, pour la version latine) La *Préface de l'auteur au lecteur (Praefatio ad lectorem)* n'est pas traduite dans l'édition française de 1647. Nous donnons ici la traduction française publiée par Clerselier en 1661.

49 Nous souscrivons sur ce point à l'interprétation de ce texte par Jean-Luc Marion. Cf. *Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du Discours de la Méthode* in op. cité p. 37-73. J.-L. Marion pour des motifs différents cependant, reconnaît comme F. Alquié "l'insuffisance métaphysique du Discours" (p.56 et p. 67), "Il y a bien une faillite métaphysique en 1637" (p.57).

fondement substantiel, au moment même de son expression dans la conception/énonciation du *cogito*[50]. De même, la figure de Dieu n'est pas ici présentée à la lumière d'une réflexion sur la *causa ultima*[51]. Dieu n'est pas alors pensé comme la "cause efficiente et totale"(*causa efficiens et totalis*)[52]. Que Dieu créé toutes choses *ut efficiens et totalis causa*[53]nous importe au plus haut point, car seule une cause efficiente et totale peut produire une totalité. Dès lors que la compréhension de la création en terme de totalité sera décisive pour fonder une éthique de la dépendance onto-théologique, il importe de penser le Créateur comme cet Autre qui en raison même de son altérité, peut causer hors de lui un monde ordonné et complet. Il n'y a de *Tout* que par un *Autre* qui ne se laisse pas compter pour *un* parmi les autres. Il reviendra ensuite à l'un -c'est-à-dire à la créature-, de comprendre qu'il n'y a d'inscription possible de sa singularité dans un ensemble cohérent, que pour un Autre créateur. Nous aurons à revenir sur ce lien entre la cause totale et la création comprise comme totalisation des étants créés, dans la mesure où il s'agira de comprendre la raison de la clôture du monde à partir de son excès théologique.

De même, l'incompréhensibilité n'apparaît pas dans le Discours où Dieu se trouve défini principalement en terme de perfection[54]. Or cette incompréhensibilité concerne la question décisive pour notre propos, de la toute-puissance[55] : *immensa et incomprehensibilis potentia*[56]. L'immensité de l'essence divine[57] -"im-mensité par excès", "immensité non-mesurable *(immensus : in-metior)*"[58]-, concerne en propre l'extension inétendue de sa puissance :

---

50 Cf. "en 1637, le *je pense* conquiert d'emblée l'existence plénière et permanente" (op. cité, p. 61). La question de la permanence du *cogito*, par opposition à l'intermittence de sa vérité rejoint évidemment la structure de son énonciation. Alors qu'en 1637 Descartes écrit : "*je pense, donc je suis*" (AT VI, 32, 19 et 33, 17), il énoncera en 1641 : "*Ego sum, ego existo*" (AT VII, 25, 12 et 27, 9). La formule des Meditationes "ne vaut que si et aussi longtemps qu'une pensée effectivement pensante pense l'énoncé de son existence" (op. cité, p. 60).

51 AT VII, 50, 6.

52 AT IX, 32, 11-12, et AT VII, 40, 22-23. Descartes retrouve ainsi l'expression décisive de la troisième des Lettres à Mersenne (AT I, 151, 1-152, 2). Cf. également Principiae Philosophiae, I, §18.

53 AT I, 151,1-152, 2.

54 Cf. neuf occurrences : AT VI, 34, 1 et 13, 20-24, 35, 1-2 et 12-1, 36, 22-23 et 29-30, 38, 19-20 et enfin 40, 10-11.

55 Déjà mentionnée pourtant dans les Lettres à Mersenne de 1630. Cf. AT I, 152, 11, "puissance incompréhensible" (146, 4-5 et 150, 22).

56 AT VII, 110, 26-27.

57 AT VII, 55, 20-21

58 Jean-Luc Marion, Questions cartésiennes, op. cité, p.107 et Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cit., p. 242-243.

immensam Dei potentiam[59]. L'immensité de la puissance de Dieu est indiscutablement, puissance (causale) d'être[60].

Enfin, la *metaphysica dubitandi ratio*[61], la *summa dubitatio*[62] que rend possible l'opinion du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie, font défaut à ce texte. Cette dernière figure nous semble en revanche essentielle ; non seulement nécessaire à l'effectuation du doute métaphysique en son hyperbolisation -par opposition au simple constat des erreurs de raisonnement en géométrie[63]-, mais surtout, en ce qu'elle se trouve être l'indice d'une structure définitive de l'œuvre : **le rapport à l'Autre.**

Nous proposons de distinguer l'Autre ou le "tout Autre", de l'*alter ego* -l'*homo mei similis* [64]-, pour souligner évidemment l'altérité radicale de la figure de la toute-puissance -malveillante ou bienveillante-, et penser la spécificité de la relation de l'*ego* à ce qui l'excède ontologiquement. A la lumière justement de la puissance causale de l'*ego* -qui peut par composition de l'idée de Dieu, de l'idée des choses corporelles et enfin de l'idée qui l'exhibe à lui-même, forger l'idée des autres hommes -[65], seul Dieu ne peut être réduit au pouvoir de la *mens* de former des idées factices, ni même à la puissance de composition (*posse componi*) d'idées qui se révéleront référer à un idéat. L'irréductibilité de l'idée d'infini assure l'altérité radicale de Dieu laquelle se trouve seulement entendue par l'*ego* à la lumière d'une révélation de sa propre impuissance. De manière décisive, il aura été nécessaire -pour rencontrer Dieu comme "tout-Autre"-, de répondre négativement au terme d'un examen onto-théologique de la causalité à l'interrogation ultime : "Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que

---

59 AT VII, 56, 4-5. et 110, 26-27 : *immensam et incomprehensibilem potentiam,* 111, 4 : *potentiae immensitate,* et 119, 13, 188,23, 237-1, 443, 20.

60 Cf. : "*nempe in ipsâmet Dei immensitate, quâ nihil magis positivum esse potest.*" (Ibid., 231, 26-232, 1)

61 AT VII, 36, 24-25.

62 AT VII, 460, 16.

63 Cf. : "Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations." (AT VI, 32, 3-9)

64 AT VII, 43, 3. Il s'agit là en un sens d'un autre que moi qui demeure néanmoins ontologiquement, bien qu'autre, comme moi, c'est-à-dire, fini et humain. L'*alter ego* -en son statut paradoxal- n'est ni autre que moi, ni moi -puisque son altérité demeure indéniable- mais, un autre *ego,* autre que moi. Nous ne pouvons donc nier qu'il ne soit à la fois, différent et semblable.

65 Cf. : "pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde (*in mundo*), ni aucun animaux, ni aucuns anges." (AT IX 34, 8-13)

toutes les perfections que j'attribue (*tribuo*) à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moi en puissance (*potentia quodammodo in me sunt*)"[66]. La *facultas ampliandi,* la puissance d'amplification de la *mens* ne saurait produire d'elle-même l'idée d'un infini en acte. Bien plutôt, elle se trouve rendue possible par l'*idea infiniti*[67]. Nous ne pouvons que suivre Descartes lorsqu'il nous enseigne que l'intelligence de ma finitude requiert la conception de l'infini et qu'à ce titre, l'Autre sous la figure de son idée en moi, se trouve co-impliqué dans la relation que j'entretiens avec moi-même[68]. Le commerce avec soi est immédiatement rapport à l'altérité intime : "de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance (*ad imaginem et similitudinem*), et que je conçois cette ressemblance (*illamque similitudinem* (...) *a me percipi*) (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté (*per eandem facultatem*) par laquelle je me conçois moi-même"(*ego ipse a me percipior*)[69]. Il y a une co-présence originaire de l'Autre à l'*ego,* dont le nom est *similitudo Dei.* L'altérité n'est plus seulement au dehors, identifiable à l'extériorité, elle est intérieure. Or, si l'altérité est présente en moi, présente au moi, il apparaît que se poser la question de l'Autre signifie que ce dernier a toujours déjà été rencontré, fût-ce aveuglément, dans un premier temps, sous la figure de l'opinion. L'Autre est toujours déjà en vue, même s'il n'est pas clairement et distinctement reconnu, dès lors qu'il est immémorialement présent

---

66 Cf. AT IX 37, 12-14. La question est d'autant plus vive que l'*ego* se trouve doué d'une volonté formellement infinie (AT VII, 57,11-15) qu'il expérimente de telle façon qu'elle ne se trouve pas excédée dans son exercice par une volonté qui la bornerait : "Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi (*in me experior*) être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue" (AT IX, 45, 36-38). De même, l'*idea Dei* apparaît comme une note qui ne se distingue pas de l'*ego -(...nec...ab opere ipso diversa* , AT VII, 51,17-18)-, porteur d'infini et porté par l'infinité de sa volonté. Il conviendra donc de reprendre le motif de l'infini à la lumière d'une interrogation sur l'altérité. Cf. sur ce point, Nicolas Grimaldi, *La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes,* Revue de Métaphysique et de Morale, 1969.

67 Cf. la réponse de Descartes à Gassendi : "vous confessez vous-même que toutes ces perfections sont amplifiées par notre esprit (*ab intellectu nostro ampliari*), afin qu'elles puissent être attribuées à Dieu (*ut Deo tribuantur*) ; pensez-vous donc que les choses ainsi amplifiées ne soient point plus grandes que celles qui ne le sont point ; et d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées (*potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi*), 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 ?" (A.-T., VII, 365, 11-18 ; trad. franç. Œuvres philosophiques, t. II, p. 808-809)

68 Cf. : "j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini (*perceptionem infiniti quam finiti*), c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même (*hoc est Dei quam mei ipsius*)." (AT IX, 36, 18-20 = AT VII, 46,28-29)

69 AT IX, 41, 10-14 = AT VII, 51, 18-23.

en moi selon le visage inné[70] de sa perfection. Si l'on peut maintenir ainsi que la position subjective précède chez Descartes l'intersubjectivité, dans la mesure où l'être-avec- autrui demeure une relation contingente, dérivée[71] et non pas constitutive du rapport que l'*ego* entretient avec lui-même, il n'est pas assuré que l'on puisse reprocher à l'auteur des Meditationes de ne pas avoir pensé la relation à l'Autre dans son aspect déterminant. Au contraire, qu'il s'agisse de l'opposition au malin génie ou de l'exacte connaissance ontologique de la position de l'*ego*, la relation devient prioritaire, première, et préside à la détermination du pôle de la subjectivité. La relation de dépendance ontologique de la créature, l'opposition de l'*ego* aux prétentions supposées du malin, définissent les conditions réelles ou fictives d'intelligiblité des termes de la relation.

Si le rapport à l'Autre est bien constituant de la relation à soi, nous comprendrons que la position d'un Autre trompeur procède en toute méconnaissance de cause, d'un geste d'extra-position, dans la mesure où pour ne pas être reconnu en moi selon la vérité infinie de sa figure, l'Autre est figuré, malin, hors de moi, comme le traître auquel je vais m'opposer. On ne s'oppose donc qu'à celui qu'on a auparavant extra-posé, c'est-à-dire posé hors de soi. De même, nous pourrions comprendre sous la catégorie de projection ou de *transfert* -pour garder un vocabulaire cartésien-, l'extra-position d'une cause de l'errance. Plutôt que de comprendre seulement le malin génie comme la "projection imagée" du "propre pouvoir critique" de Descartes, et donc comme le "renvoi de la pensée abusée à son vœu de désabus"[72], nous préférons ici -dès lors que nous conservons le thème de la projection-, reconnaître dans cette figure, le double même de l'*ego* trompeur. L'*ego* est en effet à l'égard de lui-même, joué et joueur, victime et bourreau dès lors que la précipitation de la

---

70 Cf. : "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 (*innata*) dès lors que j'ai été créé." (A.-T., IX, 41, 3-5 = AT VII, 51, 12-14)

71 Si la relation du sujet à l'objet -le rapport *ego*/monde dans son aspect cognitif- demeure prioritaire, l'*alter ego* ne pourra plus être rencontré que dans le champ de l'objectalité et sa rencontre ne concernera que secondairement l'*ego*. Dès lors que l'*ego* se constitue indépendamment de la relation intersubjective, il ne peut considérer l'autre que comme un étranger.

72 Cf. Roger Lefèvre, Le criticisme de Descartes, Paris, P.U.F., 1958, note 1, p. 185. Il faut accorder à Henri Gouhier qu'il s'agit là d'une curieuse note psychanalytique (cf. La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 3e édition, 1978, note 14, p. 119), mais pour des raisons qui ne tiennent pas tant à l'usage immaîtrisé d'un lexique freudien, qu'à la confusion des thèmes. Le malin génie est présenté dans la même note, à la manière d'Otto Rank, comme une figure -malveillante- du double et comme un être d'artifice "fabriqué", commandé par les exigences de la méthode. Or le motif imaginaire de la projection doit être distingué rigoureusement de la fiction en son essence symbolique.

volonté expose le jugement à l'errance. La dualité des facultés rendant possible la duplicité d'un *ego* trompeur et trompé. Mais avant de reconnaître cette division des pouvoirs, cette disproportion des facultés, l'*ego* prête à l'Autre un pouvoir qu'il exerce seul sur lui-même. Le malin génie ne procède donc pas simplement d'une "résolution volontaire de se défier", il exprime aussi, confusément, que l'erreur humaine n'est pas encore reconduite à sa source. Quelle meilleure façon d'ignorer que nous sommes responsables de nos erreurs que de nous supposer dupés par l'Autre. C'est bien dans un premier temps, en toute méconnaissance de cause, que l'*ego* prête à l'Autre la responsabilité de ses illusions avant de reconnaître qu'il est, en la matière, seul juge.

Plutôt que de penser l'absence de l'argument d'une tromperie métaphysique dans le texte de 1637, nous nous interrogerons sur l'importance définitive de sa présence dans les Meditationes.

Procédons d'emblée à une relecture du motif classique du *cogito*.

I

LES JEUX DE LA PUISSANCE

" J'épie la solitude, la solitude où vient mourir le bruit de la multitude."
Henri Michaux, Affrontements.

Il nous importe donc de relire les Meditationes à la lumière de la catégorie de "puissance". Ce faisant, nous devons souligner le caractère agonistique de l'exercice de penser et remarquer que les deux premières *Méditations* sont caractérisées et structurées par l'opposition passivité/activité.

Relisons la première ligne du texte dans sa version française:

> "Il y a déjà quelque temps que me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain"[73].

Descartes pense fondamentalement la passivité originaire du sujet, la réceptivité première d'un entendement docile, non-critique. Dès son plus jeune âge, le sujet admet pour vraies (*pro veris admiserim*) nombres de choses fausses sans être en mesure de les interroger. La passivité est originaire, infantile. Nous commençons par dire oui ou mieux, par ne pas juger, par accepter. Tel est le sens premier du pré-jugé : un jugement que nous faisons nôtre sans disposer de la puissance de le peser à l'aune d'un entendement propre, lequel se trouve alors inactivé.

Mais, c'est trop peu dire que d'énoncer : "nous avons tous été enfants avant que d'être hommes"[74], car nous nous sommes rendus les complices actifs de cette passivité. Selon la traditionnelle métaphore architecturale, nous avons édifiés sur le faux une prétention au vrai. Ce qui a pour conséquence nécessaire le caractère "douteux et incertain" de l'élaboration elle-même. Si les "fausses opinions" ont été bien reçues passivement, naïvement, pour des principes, il n'en reste pas moins que la responsabilité de l'édification

---

7 3 AT IX, 13, 1-4.

7 4 AT VI, 13, 2-3. Cf. sur ce point, Henri Gouhier, La Pensée métaphysique de Descartes, op. cit., chapitre II, *L'enfance abusive*.

appartient au sujet, lequel fut ainsi l'adjuvant de l'opinion erronnée, au point d'activement conférer une justification à l'originaire, de contribuer à la promotion du faux. En dernière analyse, on peut avancer que le sujet a fondé par son activité dévoyée le propre sol de son savoir illusoire. Il a donné avec énergie, une assise à la passivité originaire, il a voulu finalement, activement, ce qu'il a commencé par ne pas délibérer.

De ce point de vue, l'œuvre du faux ne m'est pas absolument étrangère. Même si l'esprit est dit occupé[75], la pensée assiégée par les choses sensibles[76], même si les mots que le sujet prononce lui tendent autant de pièges[77], il n'en reste pas moins que l'ennemi est dans la place et que c'est le jugement lui-même qui se trouve annihilé ou corrompu et perverti[78], victime de sa propre précipitation à confirmer sans la critiquer "dès le plus jeune âge"(*ab ineunte aetate judicavi*)[79], l'information sensible, à acquiescer sans plus attendre aux mensonges de la mémoire. Le doute disqualifie bien au terme d'un jugement le lien de pseudo-évidence entre l'idée et son *ideatum* et à ce titre, procède à une réduction des choses extérieures à leurs idées en moi, mais cette conversion de l'extériorité en intimité, de l'altérité en intériorité, n'annule pas les prestiges et les mirages de la fausseté.

Descartes nous invite donc à concevoir en terme agonistique un siège de l'esprit, où l'extériorité s'est faite intimité, où l'opinion parle en moi, pour moi, contre mon gré. L'altérité de l'anonyme, la voix du "on"[80] prétend ainsi altérer radicalement l'exercice propre et réfléchi

---

7 5 Cf. : " ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresse de ma créance (*occupantque credulitatem meam tanquam longo usu et familiaritatis jure sibi devinctam* / et elles occupent ma crédulité, qu'un long usage et le droit que confère la familiarité leur ont comme soumise (*devinco* = vaincre complètement, soumettre)) ." (AT IX, 17, 15-19)

7 6 Cf. : "si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés (*nisi praejudiciis obruerer*), et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles (*et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent* / si les images des choses sensibles n'assiégeaient (*obsidio* = action d'assiéger) de toutes parts ma pensée)"(AT IX, 54, 39-41).

7 7 Cf. : "Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé (*decipior*) par les termes du langage ordinaire" (AT IX, 25, 7-9).

7 8 Cf. : "Je vois que, tant en ceci qu'en plusieurs autres choses semblables, j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature (*ordinem naturae pervertere*)" (AT IX, 66, 17-19).

7 9 AT VII, 83, 5-6.

8 0 Nous pensons ici évidemment aux analyses que Heidegger consacre à la déchéance (*verfallen*) dans le On (*das Man*) et à l'un de ses éléments constitutifs avec la curiosité et le bavardage, l'équivoque (*Zweideutigkeit*). Cf. sur ce point l'analyse pertinente de Jean-Louis Chrétien : " Il ne s'agit pas,

du penser, au point qu'il ne m'est plus désormais tout à fait possible d'effacer en moi les "images des choses corporelles"[81]. De la même façon que les idées des choses sensibles surviennent en moi de manière inattendue, "contre mon attente"[82], j'assiste désormais, impuissant, à la production autonome des pensées en moi, à leur émergence spontanée et irrépressible[83]. Je suis le contemporain de la naissance de mes pensées tout en étant privé de la décision de les produire.

Cependant, je ne suis pas privé à l'égard du langage que je parle, des pensées que je pense, de toute responsabilité. La puissance de répondre précisément de cette ordre premier de passivité est toujours laissé au sujet. La question demeure en effet posée de savoir si je reconnais ma pensée dans les mots que je prononce ou que j'écris[84], si je peux faire mienne les opinions que je commence par

---

pour que le faux s'installe dans toute sa puissance, d'anéantir, mais de pervertir. L'équivoque met la vérité au secret non en la dissimulant directement, mais en la projetant dans la lumière sans ombre de la publicité totale. Il la rend insaisissable, non en la dérobant, mais en en faisant que chacun croie s'en être déjà saisi. Parce que d'avance on sait tout, je n'ai plus rien à apprendre. L'équivoque me rend indisponible pour le vrai, parce qu'il me persuade que j'en dispose, et en ai déjà disposé." (*Les prestiges pris à revers* in La voix nue, Paris, Les Editions de Minuit, 1990, p. 195)

8 1 Cf. : "Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tout 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." (AT IX, 27, 1-7)

8 2 AT IX, 40, 38 - 41, 1.

8 3 Cf. : "les pensées qui naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature" (AT IX, 20, 16-19). La considération de ce que je suis présente spontanément et naturellement (*sponte et natura*) à la pensée de l'*ego* (*cogitationi meae*), une information irréfléchie à laquelle il convient désormais de se rendre attentif, c'est-à-dire actif. L'occurrence spontanée (*sponte*) des pensées doit être sinon annulée à tout le moins interrogée.

8 4 Cf. : "Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? sans difficulté, j'ai pensé que j'étais un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? *Dirai*-je que c'est un animal raisonnable" (AT IX, 20, 8-11, souligné par nous). Cf. également : "Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de la faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure" (AT IX, 25, 5-12). Je dis à tord que je vois la cire comme je dirai tout-à-l'heure à tord que je vois, de la hauteur de ma fenêtre, des hommes et non pas des chapeaux et des manteaux (AT IX, 25, 14-21). La *Meditatio* requiert un moment de silence, un temps de suspension, un mutisme provisoire pour ôter la parole aux bruissements préjugés de l'opinion qui parle en et à la place de l'*ego*. Ceci dit pour mesurer les propres déclarations de Descartes. Cf. à titre d'exemple : " Un homme qui tâche d'élever sa connaissance

recevoir ou s'il est nécessaire que je produise mes propres définitions au terme d'un *experimentum linguae*[85].

*

On a coutume d'appeler du nom de liberté cette puissance fondamentale d'examen qui se trouve définitivement appartenir au sujet cartésien[86]. Sans nul doute, la mise à l'épreuve de l'expérience première, en sa passivité native, témoigne de l'acte libre d'une volonté infinie, laquelle peut toujours se soustraire à l'ordre de contrainte que recèle toute forme originaire d'enseignement. Mais, plutôt que de reprendre le langage spiritualiste de la liberté, préférons entendre celui de la puissance exprimé par le terme faculté. La reprise méthodique par le biais du doute du sol de non-savoir est subordonnée à une condition de possibilité décisive, exprimée clairement par l'expression inaugurale des Meditationes : "*Animadverti*" (J'ai remarqué / je me suis aperçu). Le témoignage d'une attention déjà ancienne[87] révèle que la complicité originaire du sujet avec l'opinion n'a pas un caractère de destin. La réflexion sur l'erreur sensible et le préjugé présuppose qu'ait été décelée l'abus ou la tromperie. Le décalage déjà ancien à l'égard d'un pseudo-savoir reçu "dès mes premières années", soustrait le sujet à la passion définitive du faux et rend, par exemple, possible l'exercice critique et méthodique de la méditation à l'égard du sensible : "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 (*deprehendi* / je me suis rendu compte) que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une

---

au-delà du commun doit avoir honte de tirer des occasions de douter des formes et des termes de parler du vulgaire"(AT IX, 25, 22-24). Les "inventions du langage commun"(*formis loquendi quas vulgus invenit*) ne sont donc pas annulées, mais critiquées.

85 Ainsi du mot *intuition* (AT X, 368).

86 Cf. pour souligner l' "aspect *négatif* de la liberté" cartésienne : "Si l'on veut sauver l'homme, il ne reste, puisqu'il ne peut *produire* aucune idée, mais seulement la contempler, qu'à le pourvoir d'une simple puissance négative : celle de dire *non* à tout ce qui n'est pas le vrai." (Sartre, *La liberté cartésienne* in Situations I, Paris, p. 291-92).

87 Lequel répartit l'expérience rapportée par la première phrase du texte selon deux axes temporels : j'écris maintenant (présent) que j'ai remarqué il y a déjà quelques années (hier proche) combien nombreuses étaient les choses fausses admises par moi pour vraies dès mon plus jeune âge (passé lointain). Tout ceci ouvrant sur le futur de l'examen critique. Cf. "Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assuré, 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" (AT IX, 13, 1-7).

fois trompés (*deceperunt*)."[88] Si les sens *quelquefois* abusent et que nous le remarquons, cela nous autorise à leur contester *toujours* une quelconque autorité. Le sujet cartésien, bien avant de se savoir clairement et distinctement, bien avant de s'apparaître à lui-même immédiatement, exerce sa puissance en se déprenant du faux, en remarquant sa prime aliénation, sa native altération.

Assurément, il s'agit là de l'exercice d'une puissance s'il est vrai que l'on ne peut se déprendre (*deprehendi*) d'une tromperie sans être parvenu à la surprendre (*Animadverti*). Faute de pouvoir surprendre l'œuvre du faux, le sujet se rendrait le complice définitif du préjugé, deviendrait la victime entière de l'abus. Les prestiges du faux se trouvent défaits dès qu'ils sont soupçonnés avant même d'être évidemment découverts. La méfiance prépare la défiance en annulant la première confiance d'un sujet qui méconnaît sa propre ignorance. La crédulité de l'*ego* ne peut être ruinée qu'au terme de l'examen de la crédibilité de l'opinion. La puissance aurorale de la philosophie est toujours conquise sur l'ignorance dont sont victimes les êtres d'opinion, ignorants d'ignorer qu'il ignore. La détermination apparemment négative du savoir philosophique -savoir qu'on ne sait pas- est ainsi l'expression d'une première conquête, d'une première libération. La philosophie ne conduit pas comme à son terme, à une "ignorance savante qui se connaît". Bien plutôt, elle naît d'une rupture avec "l'ignorance naturelle" qui est donc chez Descartes, à la différence de Pascal[89], moins "le vrai siège de l'homme" que le commencement empirique et contingent de son exister. La reprise méthodique présuppose donc la remarque de la méprise. La conversion (le retour sur soi)[90] fonde ainsi, le report sur soi de l'esprit, le retour à soi comme *ego*. Si le "retour à moi" -au sens d'une reconduction, d'une réduction à l'*ego*-, est bien constitutif de toute conscience, il apparaît que ce dernier présuppose un "rappel à moi"[91].

---

88 AT IX, 14, 12-15.

89 Pensées, Lafuma 83 / Brunschvicg 327.

90 Cf. le lexique de la *conversio* : "*...mens humana in se conversa non percipiat aliud se esse quam rem cogitantem...*" (AT VII, 20-8, 1) traduit en terme de réflexion par Clerselier en 1661 : "de ce que l'esprit humain faisant réflexion sur soi-même" (Œuvres philosophiques tome II, p. 391) La *conversio* ne désigne pas cependant une médiation, une idée de l'idée, mais bien plutôt, le processus d'attention de l'esprit à lui-même lorsqu'il entend, ou à ce qu'il n'est pas, ainsi du corps, lorsqu'il imagine : "mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat (...) dum autem imaginatur, se convertat ad corpus" (AT VII, 73 15-18). La *conversio* de l'esprit exprime l'action de se tourner "en quelque façon (*quodammodo*) vers". Elle est ainsi fondamentalement dans l'épreuve du *dubito* et dans l'explicitation du *cogito*, retour de l'esprit sur lui-même, réorientation de l'attention. Le paradigme optique ne semble pas ici heuristique.

91 Nous empruntons à Jean-Paul Sartre cette terminologie. Cf. La transcendance de l'ego, éd. S. Le Bon, Paris, Vrin, 1972, p. 38.

Le registre de l'hypothèse fonde l'inversion de l'activité de juger, laquelle change en effet de sens. Il ne s'agit plus désormais pour la volonté cartésienne d'assentir aux témoignages de l'opinion, de consentir aux informations sensibles, mais bien plutôt, de démentir. La procédure dubitative permet de feindre le pire pour le conjurer. Le *De omnibus dubitandum est* cartésien organise les conditions d'une récusation du perçu, de l'opiner, de toutes les puissances prétendument trompeuses. La mise en accusation du passif du sujet permet ainsi de le refuser entièrement, de le rejeter. Nous pouvons même avancer qu'au-delà des choses remises en doute, des croyances anciennes révoquées, c'est la conscience qui se récuse elle-même comme conscience affectée, aliénée par et dans l'altérité, mais aussi perdue dans l'intimité de son exercice de penser.

De ce point de vue, la méthode est puissance. La fiction est irréductiblement une procédure d'entendement[92], que l'on ne saurait en aucun cas confondre avec une chimère de l'imagination[93]. La résolution cartésienne de feindre l'inexistence de tout au monde permet au contraire à l'entendement de se délivrer des prestiges

---

92 Si "le Malin Génie est l'artifice contre nature par où je pousse, jusqu'à la retourner, la suspicion naturelle du Dieu Trompeur" il apparaît alors que "la fiction, chez Descartes, *n'est pas une fonction de l'imagination, mais de l'entendement*. Plus : elle est *la* fonction, précisément, grâce à quoi l'entendement se délivre des prestiges immédiats de l'imagination." (Guy Lardreau, Fictions philosophiques et science-fiction, Actes Sud, Arles, 1988, respectivement p. 43 et 45) Dans cette perspective, la fiction loin d'être imaginaire, délimite le champ de l'inimaginable. La fiction du peintre ne demeure ainsi qu'une combinaison factice de l'imagination reproductrice, laquelle rencontre sa limite dans l'impossibilité d'une figuration *ex nihilo*. La figuration la plus insolite n'est pas création au sens absolu du terme. Cf. AT IX, 15, 19-29). Cf. sur l'importance de la fable dans le Monde de Descartes : "Il s'agit donc d'une fiction destinée à exposer la vérité de ce monde, par l'explication de sa constitution. Mais cela n'est dès lors possible que si la fiction entretient un rapport intrinsèque avec l'explication. Et elle l'entretient par sa propre invention de fiction (...) En *inventant* cette fable, je fais -je fais et je feins, je fictionne, je façonne- un monde" (Jean-Luc Nancy, Ego Sum, Paris, Flammarion, 1979, p. 102-103).

93 Et ce, même si elle emprunte à l'imagination le trait formel de la **combinaison**. Ainsi la figure du malin génie procède de la composition des prédicats contradictoires de la toute-puissance et de la malignité. Il convient de ne pas se méprendre sur le sens de certaines formules cartésiennes telle que : "il fallait (...) que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais *imaginer* le moindre doute" (AT VI, 31, 26-28, souligné par nous), et relever plutôt l'expression de la fiction volontaire : "Je me résolus de feindre" (ibid., 32, 12-13). De ce point de vue le malin génie forgé "par une fiction de notre esprit" n'est pas un fantôme (du nombre de ceux qui apparaissent dans le premier des trois songes de Descartes relatés par Baillet dans les Olympia : "Après s'être endormi, son imagination se sentit frappée de la représentation de quelques fantômes qui se présentèrent à lui" (traduction du texte latin par Ferdinand Alquié in Œuvres philosophiques de Descartes, tome I, p. 52)), c'est tout au plus une espèce du genre chimère. Cf. sur les sens cartésiens du mot *chimère*, L'Entretien avec Burman, op. cit., Texte 26 et note 1 p. 72.

immédiats d'une imagination productrice ou reproductrice. La fiction sous la figure de la *suppositio*, a donc une fonction : libérer la puissance de concevoir de sa sujétion à l'endroit de l'autorité de la sensibilité et de l'opinion.

Si l'on comprend que la fiction rend possible le déploiement du doute -notamment en le généralisant, c'est-à-dire en l'étendant jusqu'aux *verae et immutabiles naturae* pour reprendre l'expression de la *Meditatio* V[94], et en permettant le passage de l'expérience discontinue du rêve ou de la tromperie à l'hypothèse d'une continuité d'abus-, il apparaît que cette dernière est puissance de dé-figuration, de dé-création[95]. Feindre que le monde n'est plus -ou n'est pas-, revient à annuler qu'il fut ou qu'il ait pu paraître être. Les six Meditationes deviennent le lieu d'exercice d'une fiction libératrice[96] qui se fonde tout à la fois sur la puissance de la *mens* et, circulairement, développe les conditions de possibilité d'une advenue à soi de la liberté réfléchie.

Dès lors, faute de pouvoir surprendre l'œuvre du faux dans son exercice actuel et pour se déprendre de son efficace, il ne reste plus à l'*ego* qu'à méthodologiquement suspendre son jugement. Telle est l'expression ultime dans la *Méditatio* I de la puissance de l'*ego* qui s'annonce d'emblée comme pouvoir de noter l'œuvre de l'illusion, se poursuit méthodologiquement comme faculté de douter pour maintenir indéterminée toute conclusion assertive, avant de se résoudre en déclaration performative de son existence dans la *Méditatio* II.

*

La détermination à connaître le vrai se résout dès lors en puissance de l'équilibre. Si le doute prend le visage de la négation[97], de la révocation[98], c'est que pour dire *peut-être*, on ne peut que préalablement dire *non*, tant est forte et puissante l'inclination à dire *oui*. Telle est la puissance du faux que pour ne la plus subir, il faut la récuser, la refuser complètement faute de pouvoir la réfuter

---

94 AT VII, 64, 11. La procédure du doute concerne donc progressivement le familier (*usitata ista*, 19, 11), l'élémentaire (*particularia ista*, 19, 29) pour enfin comprendre le plus simple et le plus universel (*simplicia et universalia vera*, 20, 11).

95 On a souvent remarqué que le nombre des Meditationes (6) répondait au nombre des jours de la création divine. A ceci près, que les premières Meditationes dé-figurent pour précisément découvrir le code de la figuration divine initiale.

96 Cf. : "les idées (...) que je pouvais feindre de moi-même en méditant (*meditando effingebam*) " (AT IX, 1-4).

97 Cf. sur ce point Henri Gouhier, op. cité, *Doute et négation*, p. 23-31.

98 Cf. Meditatio Prima, *De iis quae in dubium revocari possunt / Des choses que l'on peut révoquer en doute*. Il s'agit d'emblée du *pouvoir* de révocation.

partiellement[99]. La convocation des raisons de douter est toujours subordonnée à la détermination de feindre l'illusion.

Ainsi donc, à la puissance de l'opinion, des préjugés, j'oppose la puissance de l'esprit qui peut dire non à ce qui se présente en lui, à lui, comme une pseudo-évidence. L'affirmation se retourne ainsi en négation, *affirmans* se trouve converti en *negans*[100]. A l'impuissance que consacre ma passivité, je réponds par la puissance de feindre méthodologiquement que peut-être, je ne suis pas vraiment affecté. A la force du oui, c'est-à-dire à l'inclination à bénir[101] le monde tel qu'il s'offre à mes sens ouverts, j'oppose un non. Je refuse ainsi le don sensible du monde et j'attends. J'attends d'en savoir plus, je prends le temps de savoir mieux. De ce point de vue, penser est un exercice et une discipline de la patience[102]. Si penser vraiment ne souffre plus de délai, penser requiert néanmoins ce temps de la méditation[103], où patiemment et non plus passivement, dans l'épreuve, l'incertitude est endurée. Instruit par la leçon de son expérience décevante du passé, l'*ego* semble utiliser le doute comme un moyen présent d'atteindre une fin dans l'avenir. Cette coordination temporelle de la recherche de la vérité prévaudra bientôt dans l'énoncé du *cogito*.

---

99 Cf. : "Or il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles sont toutes fausses, de quoi je ne viendrais jamais à bout (quod nunquam fortassis assequi possem / à quoi je ne pourrais peut-être jamais parvenir selon la traduction de Michelle Beyssade, op. cité p. 31)" (AT IX 13, 18 - 14, 1). Cf. également : "Et pour cela il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini (quod operis -une œuvre, un ouvrage- esset infiniti)" (ibid., 14, 6-8).

100 Cf. AT VII, 28, 21 et 34, 19.

101 Au sens où Maurice Merleau-Ponty parle dans le Visible et l'Invisible d'une *foi perceptive*.

102 Entre la remarque de l'abus et la décision de "commencer tout de nouveau dès les fondements", il a fallu attendre, différer le projet métaphysique : "Mais cette entreprise (*opus*) me semblant être fort grande, j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fut si mûr (*matura*), que je n'en pusse espérer d'autre après lui, auquel je fusse plus propre à l'exécuter ; ce qui m'a fait différer si longtemps" (AT IX, 13, 9-12). A la patience, ici célébrée comme une vertu philosophique, fait écho dans la *Meditatio* IV, la critique de la précipitation.

103 Cf. sur ce point la magistral travail de Jean-Marie Beyssade, La philosophie première de Descartes, Paris, Flammarion, 1979, lequel rétablit -contre une conception discontinuiste du temps cartésien-, l'importance irréductible de la durée. Cf. également : "le temps est celui de la méditation, ou plutôt du sujet qui médite et qui rend la vérité sienne, en lui consacrant le temps qu'elle requiert pour se rendre évidente." (Michelle et Jean-Marie Beyssade, *Présentation* des Méditations métaphysiques, Paris, Garnier Flammarion 1979, p. 15)

I I

L'Autre supposé trompeur

" *n'y ayant point de certitude hors la foi, si l'homme est créé par un Dieu bon, par un démon méchant, ou à l'aventure, il est en doute si ces principes nous sont donnés ou véritables ou faux, ou incertains, selon notre origine.*"
Pascal, Pensées, Brunschvicg, fr. 434.

" *Je l'apercevais soudain : l'univers, l'univers entier dont l'inconcevable présence s'impose à moi, était trahison -trahison prodigieuse, ingénue*"
Bataille, Œuvres complètes I, p. 322.

Il existe une vieille ou ancienne opinion[104] d'un Dieu qui peut tout. Cette *vetus opinio* présente la figure du Dieu-un dont la puissance n'est pas comprise dans des bornes. Infinie et illimitée, sa puissance est donc toute-puissance[105]. La question se pose dès lors de savoir si cette puissance infinie veut faire que l'évidence présente

---

104 Cf. : "Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion (*vetus opinio* /ancienne opinion), qu'il y a un Dieu qui peut tout (*qui potest omnia*)" (AT IX, 16, 14-15 et AT VII, 21, 1-2). Cf. : "*Pourquoi on peut aussi douter des démonstrations de mathématique.* Nous douterons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations de mathématiques et de ses principes, encore que d'eux-mêmes, ils soient assez manifestes, parce qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières ; mais principalement parce que nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même aux choses que nous pensons mieux connaître; car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a déjà été remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours ?"(Les Principes de la Philosophie, traduction de l'abbé Picot, I, art. 5, AT IX-2, 26-27)

105 La théologie de l'omnipotence appartient à la tradition du nominalisme ockhamien pour laquelle la *potentia absoluta*, la puissance infinie sans bornes assignables de Dieu, demeure l'attribut principal de sa transcendance. Cf. à ce sujet, H. Oberman The Harvest of medieval Theology, Gabriel Biel and the late medieval nominalism, Grand Rapids, 1967, p. 30 sq.

soit elle-même fallacieuse[106]. Autrement dit, à supposer qu'un tel visage de Dieu soit recevable, l'évidence arithmétique et géométrique du rêve, présente[107], qui constitue la limite d'une déception postulée se trouverait relativisée, voire annulée. Le dernier fondement de la rationalité s'effondrerait ainsi. Cette suspicion dernière contraint à une reprise hypothétique parfaite d'une tromperie désormais universelle et continuelle -et non plus locale et intermittente. Dès lors que je soupçonne[108] l'Autre de me tromper toujours et sur tout, je vais supposer cette déception constante pour faire réflexion sur ses conséquences ultimes, plutôt que de subir abusivement -sinon naïvement-, de tels méfaits. La décision de se tromper soi-même a donc pour fin de soustraire à l'Autre la puissance d'égarer et par conséquent, il s'agit sinon de reconquérir l'exercice libre et entier d'une faculté, à tout le moins de reprendre l'initiative. L'aveu d'une hypothétique impuissance -il est possible que je ne puisse rien savoir[109]- devient par voie de conséquence, célébration de ma puissance dans la mesure où elle prévient l'abus. Ce n'est que lorsque l'*ego* prête à l'Autre une toute-puissance qu'il parvient à définir les conditions d'une limite à son efficace. L'*ego* doit se supposer trompé pour ne plus/pas être le dupe d'une déception effective. Faute de savoir vraiment si et quand il est trompé, l'*ego* doit feindre qu'il l'est toujours pour, non pas l'être jamais, mais bien annuler les effets reconnus de toute forme de malveillance. La toute-puissance reconnue ou supposée de l'Autre, se révèle par le même geste prêtée et réduite, puisque le malin génie, s'il existe, ne saurait faire que l'*ego* soit victime de l'ignorance d'ignorer qu'il ignore en étant trompé.

---

106 Cette pré-compréhension de Dieu exige une généalogie. Cf. K. Oedingen, *Der genius malignus et summe potens et callidus bei Descartes*, Kantstudien, 1958-59, A de Muralt, *Epoché - Malin Génie - Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet. Recherche d'une structure de pensée* , Studia philosophica, Bâle, 1966, vol. XXVI, p. 159-161, repris in La métaphysique du phénomène, Paris, Vrin, 1985, Anneliese Maier, *Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*, in Ausgehendes Mittelalter, vol. 2, Rome, 1967, p.367-418, Tullio Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, Giornale critico della Filosofia italiana, Firenze, IV, 1974, J.G. Cottingham, *The Role of the Malignant Demon*, Studia Leibnitiana, Band VIII/2, 1976.

107 Cf. : "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 côté" (AT IX, 16, 8-13).

108 Cf. à propos de l'évidence des propositions arithmétiques et géométriques avant l'hypothèse du malin génie : "nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant (encourent le soupçon de fausseté)." (AT VII, 20, 30-31)

109 Cf; : "je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n' y a rien au monde de certain (*pro certo nihil esse certi*)." (AT IX, 19, 1-4)

*

Mais qu'en est-il de cette figure énigmatique du malin génie, du "mauvais génie"[110]. Il est tout à fait possible de réduire l'hypothèse d'un Grand trompeur à un strict et pur artifice méthodologique. Auquel cas, il importe de dire que pour continuer à douter, pour porter plus loin le fer du doute et donc pour se prémunir mieux contre l'erreur, pour douter encore, il est nécessaire à l'*ego* de supposer "un univers entièrement falsifié"[111]. La figure du malin génie s'inscrit alors au nombre des arguments ou des instruments de douter, et la distinction entre des raisons naturelles et des raisons métaphysiques n'annule pas la communauté profonde des instruments maîtrisés méthodologiquement. L'"assomption volontaire de l'incertitude"[112] n'est qu'un artifice requis par l'ordre des raisons[113], une assomption imaginaire du dessein propre à l'*ego* de se tromper lui-même[114]. Pour feindre que toutes ses pensées sont fausses et illusoires[115], l'*ego* se doit de poursuivre l'exercice et l'entreprise de douter jusqu'à ce terme.

Sans nier que l'hypothèse du malin génie soit construite et qu'à ce titre, elle se distingue bien de l'opinion d'un Dieu trompeur, comme une expérience de pensée[116] où se trouveraient examinées les conséquences d'une hypothèse, nous ne pensons pas que cette figure maligne de l'Autre puisse se réduire à une simple mise en scène délibérée et réfléchie. Le malin génie ne transpose pas seulement au plan de l'imaginaire philosophique la décision rationnelle d'une tromperie de l'*ego* par lui-même.

---

110 AT IX, 17, 37 = *genium aliquem malignum* (AT VII, 22, 24).

111 Cf. Henri Gouhier, Essais sur Descartes, Paris, Vrin, 1949, p. 163.

112 Ferdinand Alquié, La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1966, p. 177.

113 Cf. : "A coup sûr, l'hypothèse du Malin Génie n'est qu'un artifice requis méthodologiquement pour convertir en négation radicale le simple doute engendré par l'opinion qu'il peut y avoir un Dieu trompeur." (Martial Gueroult, Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes, Paris, Vrin, 1955, p. 82-83)

114 Cf. : "elle ne constitue peut-être que l'hypostase imaginaire du dessein, propre à l'*ego* et indépendant du tout-puissant, de se tromper encore lui même" (Jean-Luc Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, P.U.F., 1981, p. 330). L'auteur cite ensuite l'expression décisive : "*me ipsum fallam*" (AT VII, 22, 13-14).

115 Cf. : "feignant (*fingam*) que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires" (AT IX, 17, 26-27).

116 Cf. : "L'hypothèse du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie sont deux pensées complémentaires mais distinctes (...) La seconde est un procédé méthodologique œuvre de la volonté et de l'imagination appliquées à l'invention d'une expérience ; elle disparaît lorsque l'expérience cesse." (Henri Gouhier, op. cité, p. 162)

Si l'on peut parler à juste titre d'un sérieux du doute[117], cela ne concerne pas uniquement la gravité de la perplexité cartésienne, mais également l'importance des raisons même de douter. Or ce dernier argument, pour métaphysique et léger[118] qu'il soit, n'en présuppose pas moins la possibilité offerte à toute figure de la puissance illimitée d'abuser et d'égarer.

Nous avançons donc que le malin génie exprime au cœur du système cartésien une menace, laquelle ne peut pas ne pas peser sur l'*ego*, lorsque celui-ci se rapporte à la figure d'un Autre tout-puissant. Loin de ne représenter qu'un moyen docile parfaitement maîtrisé, l'argument métaphysique d'une tromperie généralisée portant sur les évidences mathématiques et l'intuition des natures simples en évoquant "une manière de rêve rationnel"[119], témoigne qu'il n'est pas donné à l'*ego* de manier une raison sans être à son tour possédé par elle. Le malin génie n'est pas et ne saurait pas être un instrument neutre. Il engage dans son utilisation celui qui en fait usage. Pour que le doute soit utile[120], il importe de recourir à des instruments efficaces, or il n'y a d'efficacité méthodologique que si et seulement si elle révèle une inquiétude du sujet en lui donnant une

---

117 Cf; : "je m'appliquerai sérieusement (*serio*) et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions." (AT IX 13, 16-18) Pour un "homme de bon sens" (*sanae mentis* / sain d'esprit) qu'il y ait un monde et que "les hommes ont des corps, et autres choses semblables" ne peut faire l'objet sérieusement d'une mise en doute (*serio dubitavit*). (AT VII 16, 3) Seul le métaphysicien peut "en les considérant de plus près" être conduit à "connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme" (AT IX 12, 7-10). Tout le problème est donc de déterminer l'extension du sérieux en matière de révocation des choses douteuses.

118 Cf. : "Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur (*aliquem Deum esse deceptorem*), et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique (*valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio*)." (AT IX 28, 35-39)

119 Cf. : "nos pensées purement intellectuelles pourraient être une manière de rêve rationnel, pour autant que les concepts, à l'aide desquels nous jugeons, ne représentent peut-être pas les natures vraies et immuables (...) La tromperie du *Dieu trompeur* consiste en ceci, que nous croyions saisir dans la vision intellectuelle l'essence de la réalité effective, sans que ce soit le cas, tout de même que dans le rêve nous croyons nous trouver environnés d'un certain monde, sans qu'il en soit ainsi." (W. Röd, *L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience*, in Etudes philosophiques, 1976, trad. J.-L. Marion, p. 466)

120 Cf. : "bien que l'utilité (*utilitas*) d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande (*maxima*), qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens (*ad mentem a sensibus abducendam*), et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable." (AT IX 9, 5-10)

forme rationnelle. C'est pourquoi, la comparaison avec la folie est refusée et que l'hypothèse du rêve se trouve conduite jusqu'à la *Meditatio Sexta* avant d'être définitivement levée. La confusion de la veille et du sommeil est possible puisque nous sommes des hommes ayant coutume de dormir et donc de rêver tout en pensant que nous sommes vigilants. Le tout-puissant peut tromper puisqu'il peut tout.

Nous proposons quelques arguments -dont la liste ne se veut pas exhaustive-, pour étayer notre lecture de l'argumentation métaphysique cartésienne.

1) A la demande expresse d'Arnaud, Descartes ajoute dans le texte de la *Meditatio Sexta* : "vel saltem ignorare me fingerem (ou que à tout le moins je feignais d'ignorer)"[121] traduit en 1647 par : "ou plutôt feignant de ne pas connaître, l'auteur de mon être"[122] que l'on peut comprendre comme : *feignant de ne pas connaître -ou de ne pas être assuré de- la bonté infinie de Dieu*, ce qui revient évidemment à exclure fut-ce à titre protocolaire, la possibilité pour Dieu de tromper. Dans ce cas, l'hypothèse du malin génie n'est possible que dans le cadre d'une ignorance quant à la vraie nature de Dieu. C'est une fiction d'ignorant, une idée confuse[123] et provisoire. Mais telle n'avait pas été le texte originaire de Descartes. Avant de décider doctrinalement que "jamais la volonté de tromper ne procède que de malice, ou de crainte et de faiblesse"[124], Descartes fait l'épreuve d'une indétermination de la vraie nature de Dieu. Pour autant donc que l'on souscrit aux règles de lecture prescrites par Descartes lui-même[125], nous ne pouvons que relever ce moment de confusion -au sens fort du terme- de la pensée cartésienne lequel sera atténué

---

121 AT VII, 77, 15-16.

122 AT IX, 61, 23-24.

123 Commentant "que celui qui m'a donné l'être se servirait de toutes ses forces pour m'abuser" (AT IX, 22, 36-37), Descartes précise : "Mais s'agit-il de Dieu ? Non, je n'en sais rien (*Sed an deus ? non, nescio*) (...) sur ces questions je n'ai pas encore ici acquis de connaissance, et j'en parle seulement de façon confuse (*de iis confuse solum loquor*)." (L'Entretien avec Burman, op. cit., p. 32) Lorsque Descartes parle d' "un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant (*summe potentem et callidum* /souverainement puissant et rusé" (AT IX, 17, 37-38), L'Entretien avec Burman explicite : " L'auteur parle ici un langage contradictoire, car la méchanceté n'est pas compatible avec la toute-puissance."(op. cit., p. 18) Les corrections au texte des Meditationes relativisent la portée théologique du propos cartésien, mais n'efface pas la question comme telle.

124 Principes I, 29.

125 Qui exigent -avant même de se soucier ou de prendre soin de l'ordre et de la liaison des raison-, de respecter le lieu (*ibi*) précis où s'énonce un argument (cf. AT VII 8, 5-6). Ce faisant, nous n'épiloguons pas sur une des parties du texte prise à part (cf. ibid., 9, 28 - 10, 1-5), mais nous relevons la tension, l'écart entre "l'ordre de la vérité de la chose" (*in ordine ad ipsam rei veritatem*) -laquelle ne peut qu'établir la véracité divine- et "l'ordre de ma pensée" (*in ordine ad meam perceptionem*) qui reconnaît pour un temps que Dieu -ou la figure du tout-puissant-, peut être trompeur.

dans la Meditatio Secunda par la restriction (*restrictio*) "*si fas est dicere*" (si je l'ose dire / s'il est permis de le dire[126]) [127].

2) Lorsque Descartes compose les Principia Philosophiae (1644), il omet la figure du malin génie et limite son propos à évoquer un Dieu qui pourrait prendre plaisir à nous tromper[128].

3) La thématique d'une déception dernière se trouve déjà dans les fameux trois songes de Descartes[129] personnalisée par la figure

---

126 *Si fas est dicere* : *fas* désigne en général ce qui est permis par la loi divine ou naturelle, ce qui est licite. Cf. : *si hoc fas est dictu* (Cicéron, Tusc. 5, 38) = si l'on peut oser cette expression (implicitement : sans sacrilège).

127 Cf. : " Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ?" (AT IX 21, 3-6 et AT VII 26, 24-26) L'Entretien avec Burman encore une fois, minimise la portée du texte : "On ajoute ici cette restriction parce que l'auteur parlerait un langage contradictoire (*contradictoria loquitur*) s'il disait *tout-puissant et malicieux* (*si dicat potentissimum et malignum*), car toute-puissance et méchanceté ne sont pas compatibles (*simul consistere non possunt* : le latin désigne ici une impossibilité ontologique qui est l'envers d'une nécessité onto-théologique : le tout-puissant ne peut pas ne pas être vérace) ; c'est pour cette raison qu'il ajoute si je l'ose dire (*si fas est dicere*)." (op. cit.,, p. 32) La question de la diction non contradictoire ne se pose que du point de vue de la vérité et à ce titre, ne peut être confondue avec le dit obscur du sujet égaré, livré à l'errance de la confusion. Dès lors, l'écriture de la restriction ou de l'ajout demeure une écriture seconde laquelle impose sa loi après coup, à l'hésitation ou à l'erreur du méditant.

128 Cf. : "Mais quand celui qui nous a crées serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper" (Principes I, 6). Ce texte permit à Ferdinand Alquié tout en reconduisant la distinction entre le malin génie -lequel n'étant qu'un moyen de douter soutient l'effort de la volonté- et le Dieu trompeur -qui correspond bien à un argument, à une raison de douter-, d'en examiner la fécondité heuristique : "Pourtant, les limites des deux hypothèses ne sont pas aisées à définir et, au paragraphe 6 des Principes I, la supposition que Dieu pourrait prendre "plaisir à nous tromper" semble retenir quelque chose du mauvais génie lui-même. Si l'on songe, en effet, que les deux hypothèses reprennent le thème cartésien de la déception intersubjective, et de la peur d'être trompé par l'autre, que toutes deux supposent un être qui n'existe pas (...), que l'une et l'autre sont transcendantes à la raison et atteignent les essences par une critique externe, et en les prenant du dehors, on comprendra que le problème des rapports du Dieu trompeur et du malin génie ne saurait être facilement résolu" (op. cité, p. 176-177).

129 Cf. : "Il se réveilla sur cette imagination, et il sentit à l'heure même une douleur effective, qui lui fit craindre que ce ne fût pas l'opération de quelque mauvais génie qui l'aurait voulu séduire." (traduction par Ferdinand Alquié, Œuvres philosophiques de Descartes, op. cit.,, tome I, p. 53-54) et : " Il ajoute que le Génie, qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit, et que l'esprit humain n'y avait aucune part." (ibid., p. 59) Cf. sur ce point : "Nous avouons ne pas voir pourquoi un rapprochement entre le *malus Spiritus* de 1619 et le *malignus genius* de 1641 serait, *a priori*, déplacé ou incongru." (Jean-Luc Marion, *La pensée rêve-t-elle ? Les trois songes ou l'éveil du philosophe*, in Questions cartésiennes, op. cit., note 23, p. 31)

du *malus spiritus* finalement vaincu par *l'Esprit de Vérité* [130]. La dissociation des deux figures ne doit pas nous faire oublier la prégnance du modèle de la tromperie. Ainsi la présence inquiétante -génératrice du rêve- d'une puissance maligne ne peut que réapparaître dans un contexte argumentatif hypothétique où l'*ego* suppose qu'il rêve[131].

4) Pour produire l'apparence ou l'illusion, le maître du faux doit jouir d'une compétence particulière, posséder un certain rapport au vrai. Seul le meilleur comptable peut exceller à truquer les comptes[132]. L'exercice même du mensonge présuppose le savoir de la vérité. Le lieu de la tromperie doit être le même que l'instance du plein savoir. Or seul un Dieu créateur des vérités éternelles dont la figure est précisée par Descartes en 1630 dans les Lettres à Mersenne, souscrit à cette condition. La toute-puissance incompréhensible du Dieu créateur explique en dernière analyse que les vérités éternelles soient des créatures et dépendent d'un libre décret divin, d'un acte de sa volonté. Dès lors que la philosophie se décidera pour l'indépendance des vérités increées[133], la question de la déception sera -si elle s'avère encore possible[134]-, déplacée. Dieu est donc supposé disposer du savoir qu'il crée. Toute la question étant de s'assurer qu'il met bien à la disposition de ses créatures un tel savoir. Dieu cache-t-il à l'*ego* les vérités qu'il a établies pour l'éternité comme les savants des Regulae soucieux de leur prééminence, celaient aux autres hommes ce qu'ils savaient et comment ils l'avaient appris?

Loin que le malin génie ne soit qu'un artifice, il est bien plutôt l'horizon d'une possibilité. Non pas qu'il y ait une autre toute-puissance que la puissance parfaite de Dieu, cette fois maligne, mais

---

130 Lequel "avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences" (AT X, 185, 2-5). La volonté de *l'Esprit de Vérité* se révèle donc généreuse quant au partage du savoir.

131 Cf. : "L'indifférence de la pensée au couple sommeil/veille constituera un moment décisif des *Meditationes* qui, en un sens, ne font que poursuivre "sur la même idée" une stricte auto-interprétation de la *cogitatio* à travers tous les songes envoyés par un "mauvais génie" à l'esprit humain." (J.-L. Marion, op. cit., p. 30-31)

132 Cf. la définition logique de la possibilité du mensonge : "C'est donc le même homme qui a la capacité (*dunatos*), en matières de calculs, de dire le faux et le vrai ; c'est lui, le calculateur, qui est bon là-dessus." (Platon, Le petit Hippias, 367c, trad. Léon Robin, Œuvres complètes, t.I, coll. "La Pléiade", Editions Gallimard, Paris,1950)

133 Cf. sur ce point, J.-L. Marion, *De la création des vérités éternelles au principe de raison. Remarques sur l'anticartésianisme de Spinoza, Malebranche, Leibniz* in XVIIè siècle, 147, 1985/2.

134 Ceci définit le cadre d'une recherche : qu'en est-il de la figure du Dieu trompeur chez les philosophes qui récusent la libre création divine des vérités éternelles ? L'absence d'un tel visage de Dieu prouverait *a contrario* le nécessaire lien entre ce motif onto-théologique cartésien et la question de la déception suprême.

un Autre -dont la démonstration de l'existence ne commence qu'avec la *Meditatio Tertia*-, mais qu'il soit trompeur. Evidemment, ce n'est que par récurrence - à partir de la démonstration de la véracité de Dieu-, que cette distinction peut être produite dans la mesure où en ce lieu[139], les figures sont confondues et qu'il n'est pas possible de distinguer encore avec une suffisante clarté, une idée confuse, erronée de l'Autre où il apparaît malin, d'une idée claire et distincte où il se manifeste vérace[140].

*

Ce que nous comprenons et qui retient toute notre attention ici, est précisément le problème d'une détermination de la volonté de l'Autre. Que puis-je savoir de ce que l'Autre veut quand il s'agit pour moi de savoir s'il m'en veut. *Que me veut-il Lui qui peut tout, que veut-Il de moi, sinon pour moi* [141]*?* telle est l'interrogation nécessairement inquiète d'un sujet qui pose Dieu comme être de plein pouvoir et d'absolue volonté. Pour nous, la question décisive n'est pas celle d'un Sujet-supposé-savoir -ce qu'est sans conteste le Dieu cartésien[142]-, mais celle d'un **Sujet-supposé-vouloir** et ce, dans la mesure où en dernière analyse c'est le vouloir créatif de Dieu qui fonde le savoir[143]. Aucune préordination du Vrai ni non plus du

---

139 Ceci dit en respectant justement l'*ordo rationum* des *Meditationes*.

140 Nous n'ignorons pas évidemment la tradition -française et étrangère- d'interprétation contradictoire et différenciée des figures du malin génie et du Dieu trompeur. Cf. le célèbre débat entre R. Kennington, *The finitude of Descartes' Evil genius"*, Journal of the History of Ideas, 1971, p.441-446, et la réponse de H. Caton, *Kennington on Descartes'Evil Genius*, ibid., 1973, p.639-641 ; puis R. Kennington, *Replys to Caton*, ibid., 1973, p.641-43, et H. Caton, *Rejoinder : the cunning of Evil Genius*, ibid., 1973, p.641-644. Sur ce point néanmoins, nous faisons nôtre la remarque de J.-L. Marion : "Le débat, pourtant fort instructif, sur la toute-puissance de Dieu opposée (ou non) à la puissance seulement très grande du malin génie, n'a finalement qu'un enjeu très limité (...) Car l'unique détermination suffit, malgré leur incompatibilité de droit, à les confondre dans leur rôle, aussi provisoire qu'unifié." (Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cité, p. 227)

141 Nous pouvons traduire la question décisive *que me veut-il* ainsi : *m'en veut-il* ou plus radicalement encore, à la lumière de la thèse de la création continuée : *me veut-il encore* après m'avoir voulu d'abord, c'est-à-dire veut-il me conserver après m'avoir crée -ce qui n'est pas sans évoquer une image archaïque du Père tout-puissant dont le droit s'étendait jusqu'au pouvoir de vie et de mort sur ses enfants ?

142 Comme le montre sans conteste, Guy le Gaufey, op. cit.

143 Nous n'ignorons pas néanmoins que pour Dieu, c'est le même acte -confondu dans l'exercice de sa puissance absolue-, de concevoir et de vouloir : "en Dieu, ce n'est qu'un de vouloir et de connaître"(Lettre à Mersenne, 6 mai 1630, éd. Alquié, tome I, p. 264) ; "c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*." (Ibid., 27 mai 1630, éd. Alquié, tome I, p.268) Cf. également *Réponses aux Sixièmes objections*, point 6, AT IX, 232-234). Cette détermination ne ruine cependant pas

Bien, ne présidant à la volonté divine, seul Dieu en toute liberté, établit les vérités éternelles. Nous ne pouvons pas en appeler à une garantie dernière qui surplomberait la décision divine et effacerait ainsi son absoluité. Que Dieu ait voulu le meilleur n'implique pas un rapport de sujétion du créateur à un ordre axiologique préalable. Dès lors, l'*ego* ne peux pas demander si le meilleur est bien l'*optimum* parmi tous les possibles, puisqu'il n'est le meilleur que d'avoir été voulu comme tel. Il n'y a pas théologiquement parlant, d'Autre de l'Autre.

Dieu voulant le vrai, veut-il que je le connaisse si tant est que la créature ne peut connaître que ce que Dieu veut bien lui faire savoir ; chacun ne recevant dans son esprit que ce que Dieu lui accorde. L'*ego* doit donc s'assurer que Dieu ne veut pas le faux et qu'il ne ment pas en proposant le vrai dans la lumière de l'évidence. L'Autre n'est pas ici assimilable à l'*alter ego* de la rivalité imaginaire, de la lutte pour la reconnaissance ou du mensonge mondain[144]. Il est Celui qui empêche toute prise, qui défait toute saisie[145]. Celui qui me rend incapable, c'est-à-dire impuissant à connaître. La méprise n'est l'autre nom de l'erreur ou de l'illusion que pour autant que l'on entend bien en elle, la mauvaise prise ou le défaut de toute prise. Mon seul recours sera donc la fiction d'être toujours trompé par Lui et d'en mesurer les conséquences[146].

*

---

le volontarisme théologique cartésien comme en témoignent les critiques de Leibniz. Cf. sur un point décisif : "...disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire. Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire?" (Discours de métaphysique, §2, in Œuvres, éditées par Lucy Prenant, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 163) Evidemment, la réponse cartésienne est que le motif de la louange demeure précisément, que Dieu a fait quelque chose plutôt que rien. Le caractère immotivé de la création ne dévalue pas cette dernière, bien au contraire.

144 Cf. supra note 63.

145 *Deceptor* (*capio* nommant l'acte de se saisir, de prendre, de s'approprier) est le nom de la puissance trompeuse qu'il s'agisse du Dieu trompeur ou du malin génie. Cf. notamment : "peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu (*decipi*) de la sorte" (AT IX 16, 27-28) et "il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu (*aliquem Deum*) avait pu me donner une telle natures, que je me trompasse (*ut etiam circa illa deciperer / telle que je fusse trompé*) même touchant les choses qui me semblent les plus manifestent." (Ibid., 28, 18-21)

146 Bien que le malin génie ne soit pas un fantôme, il demeure un danger auquel on ne peut se soustraire par la fuite. Cf. : "Ces doutes, qui vous ont fait peur à l'abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine (autre nom de la confusion -c'est nous qui précisons) : si vous les fuyez, votre crainte vous suivra; mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre." (Recherche de la vérité, X, 513)

Nous concevons que la question classique, cartésienne, de la **garantie** trouve ici toute son expression entière et sa plus grande extension philosophique. Si la pensée de Descartes exerce sur nous une herméneutique, si elle intervient "toujours et sans réserve dans le jeu de la pensée qui se pense au présent", si "la pensée se pensant aujourd'hui ne peut s'accomplir qu'en se débattant obligatoirement avec cette ancienne pensée"[147], c'est que les déterminations qu'elle engage, l'enjeu ontologique qu'elle précise, nous concerne au plus vif, au plus intime de notre modernité, comme elle concernera toujours sans conteste, mais autrement, l'avenir de la philosophie, tant l'excès de sens d'une grande œuvre nourrit les querelles et les repères des temps à venir.

Ce que l'*ego* réclame, ce n'est pas la seule assurance théorétique d'être dans le vrai, c'est aussi la certitude de cheminer juste. La réprobation de la liberté d'indifférence ne peut être comprise qu'ainsi. L'*ego* se trouve bien suspendu au savoir de l'Autre mais pour autant que celui-ci implique la science du meilleur que ce dernier a voulu. Comment, selon cette perspective, l'*ego* pourrait-il faire l'économie d'une interrogation sur le vouloir divin. Lorsque je doute, lorsque j'hésite, je ne peux pas ne pas supposer que l'Autre sachant ce qu'il sait de moi, connaît quel chemin je devrais emprunter en toute certitude. Ce faisant, je me trouve toujours dans la situation de quêter les signes hypothétiques d'une invitation à choisir ceci plutôt que cela. La supposition du savoir fonde donc le postulat d'un vouloir, l'*ego* se trouvant en situation d'espérer que lui soient signifiées des modalités prescriptives. Le silence de l'Autre est alors la seule garantie contre l'aliénation de mon vouloir. En me refusant son assistance, l'Autre me permet d'accepter la charge difficile de la responsabilité et par là, peut-être, de vouloir exactement ce qu'il aurait pu me conseiller. Mais, la vraie liberté du sujet ne peut se conquérir -en quoi la liberté de l'humain ne peut être comprise que comme une libération, un procès décidément inachevé et non pas comme une simple faculté dont nous jouirions immédiatement sans réserve-, qu'au prix du silence de l'Autre, dans le désarroi le plus nu. Seule la désorientation livre la possibilité d'un chemin que nul n'indique à l'*ego* et qu'il décide résolument de poursuivre. La résolution n'est ici franche que sur fond de l'absence de tout conseil. L'Autre est donc toujours suspecté par le sujet de lui vouloir quelque chose, mais la figure d'un Sujet-supposé-vouloir doit être sinon défaite, à tout le moins mise-entre-parenthèse, tant est rémanent le désir de l'*ego* que l'Autre prenne pour lui la responsabilité dernière de ses décisions et par là, assume enfin les conséquences futures, éventuellement malheureuses de ses actes.

---

147 Jean-Luc Marion, Questions cartésiennes, op. cit., p. 153.

L'anticipation d'un poids de malheur n'est d'ailleurs pas la seule cause de l'incertitude du sujet. L'*ego* sait toujours déjà ce qu'il veut et feint de ne pas le savoir en projetant imaginairement devant lui sur un plan isomorphe, des choix à effectuer présentés comme égaux et donc indifférents. Mais l'hétérogénéité des choix est d'emblée réelle et il importe que le sujet pense que c'est l'Autre qui l'oblige à vouloir, c'est-à-dire à se déterminer pour ne pas accepter la négation qui fonde dans sa valeur tout choix. Ainsi le sujet pourra toujours se plaindre à l'Autre de l'avoir invité à renoncer à ceci pour cela, marquant alors que le négatif de tout choix est une contrainte de l'Autre et non pas la loi de toute décision responsable. L'impératif de ne pas avoir tout pour obtenir quelque chose, la logique de la négation au principe de la résignation se trouvent ici convoqués et récusés lorsque le sujet ne reconnaît pas lui-même et pour lui-même, le sacrifice inaugural de toute obtention.

III

LA POINTE DU DEFI

" *L'homme, son être essentiel n'est plus qu'un point.*"

(Henri Michaux, La nuit remue)

" *Je suis le consciencieux de l'esprit (...) Plutôt ne rien savoir que de savoir beaucoup à moitié! Plutôt être un fou de son propre chef, qu'un sage à l'idée des autres! Moi - je vais au fond -qu'importe qu'il soit grand ou petit ? Qu'il s'appelle ciel ou marécage ? Un fond large comme la main me suffit : pourvu que ce soit un vrai terrain ! -un fond large comme la main : là-dessus on peut se tenir debout. Dans le vrai savoir de la conscience il n'y a rien de grand ni de petit.*"

Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, 4ème partie, *La sangsue.*

" *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.*"

Descartes Principes, I, art.6.

Descartes cherche un point de clarté et d'évidence[148], "un point qui fut fixe et assuré"[149]. Au-delà de la ponctualité de la suspension de tout jugement, point d'équilibre des plateaux de la balance[150], il importe de trouver une stabilité qui soit celle d'un sol, d'un fond.

---

148 Cf. : "après que les raisons par lesquelles je prouve qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine diffère d'avec le corps, auront été portées jusques au point de clarté et d'évidence, où je m'assure qu'on les peut conduire" (AT IX 7, 37 - 8, 2).

149 AT IX 19, 6-7. Le latin évoquant également Archimède, écrit : "un point qui fût ferme et immobile (*firmum et immobile*)".

150 Cf. : "jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre" (AT IX 17, 27-29) Le doute permet une pondération dans la mesure où il égalise les poids des préjugés.

Notre hypothèse est que le fondement requis -le point de référence dans l'ordre du savoir-, ne sera pas conquis simplement et seulement à la pointe d'un doute renversé, devenu certitude de la pensée qui doute, mais surtout au terme d'une opposition à l'Autre, à la pointe du **défi**.

Reprenons le texte célèbre de la deuxième Méditation :

> "Mais que sais-je (*Sed unde scio* : Mais d'où sais-je) s'il n'y a point quelque autre chose différente (*nihil esse diversum*) de celles que je viens de juger (*recensui*/recenser) incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque **Dieu**, ou quelque **autre puissance (vel quocunque nomine illum vocem / ou peu importe le nom dont je l'appelle)** qui me met en l'esprit ces pensées (*ipsas cogitationes* / ces pensées mêmes) ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même (*Quare vero hoc putem, cum forsan ipsemet illarum author esse possim* / Mais pourquoi le croirais-je, alors que moi-même, peut-être, je pourrais en en être l'auteur ?). Moi donc à tout le moins ne suis-je pas pas quelque chose (*ego aliquid sum*) ? 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 (*ut sine illis non possim*)? Mais je me suis persuadé (*mihi persuasi*) qu'il n'y avait rien du tout dans le monde (*in mundo*), qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits (*nullas mentes*), ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais (*certe ego eram* / moi, j'étais) sans doute, si je me suis persuadé (*mihi persuasi*), ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a **un** je ne sais (*nescio*) quel **trompeur (*deceptor*) très puissant et très rusé (*summe potens, summe callidus* / souverainement puissant, souverainement rusé)**, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours (*qui de industria me semper fallit*). Il n'y a donc point de doute que je suis (*Haud dubie igitur ego etiam sum* / Il n'y a donc pas de doute, moi aussi je suis), s'**il** me trompe (*si me fallit*) ; et qu'**il** me trompe tant qu'**il** voudra (*et fallat quantum potest* / et qu'il me trompe autant qu'il peut[151]), **il** ne saurait jamais faire (*efficiet*) que je ne sois rien (*ut nihil sim*), tant (*quamdiu*) que je penserai être

---

151 Il importe en ce point, de noter que le latin insiste bien sur la puissance du malin génie plutôt que sur les seuls effets de sa volonté.

quelque chose (*me aliquid esse cogitabo*). De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition (*denique statuendum sit hoc pronuntiatum* / il faut finalement poser que cet énoncé[152]) : *je suis, j'existe* (*Ego sum, ego existo*[153]), est nécessairement (*necessario*) vraie, toutes les fois que je la prononce (*quoties a me profertur*), ou que je la conçois en mon esprit (*vel mente concipitur*)."[154]

La lecture classique de ce passage souligne que la conscience d'être et d'exister de l'*ego* ne présuppose pas au titre de sa condition, la possibilité, la référence et *a fortiori* la rencontre d'un *alter ego*. On évoquera alors -avec quelque précaution d'usage- le "moment solipsiste" du *cogito* cartésien pour nommer le défaut de toute médiation d'autrui, ou même de toute médiatisation par l'Autre du rapport à soi de l'*ego*, s'assurant de lui-même et par lui-même qu'il est. Dans la solitude de sa retraite[155], l'*ego* ne devrait à personne d'autre qu'à lui-même le pouvoir de déclarer et de concevoir qu'il est.

La mise en doute de l'existence de toutes choses excepte le sujet de cette opération mais en le livrant à l'extériorité d'une totalité exclue et désignée désormais comme illusoire. Hors monde, l'*ego* se pose comme l' Unique. Descartes cherchait **un** point "fixe et assuré" qui transporterait le "globe terrestre" à la manière d'Archimède, sans être mû lui-même, subordonnait le droit de concevoir de "hautes espérances" au bonheur de trouver **une** "chose qui soit certaine et indubitable". Pour ce faire, il a été nécessaire de supposer que **toutes** les choses vues par l'*ego* étaient fausses, de se persuader que

---

152 Il convient de souligner ici la position de l'énoncé, c'est-à-dire l'action de poser "je suis, j'existe", de l'établir, de l'"ériger en statue", de "fonder en statut" pour reprendre les "expressions-traductions" de Jean-Luc Nancy in Ego sum, Paris, Aubier-Flammarion, 1979, exergue. Dans ce sens, le "pronuntiatum" est un "prononcement".

153 Que l'on peut aussi traduire en respectant le signe majuscule de majesté : *Moi je suis, moi j'existe.*

154 AT IX 19, 17-38 et pour la version originale latine AT VII 24, 19 - 25, 13, souligné par nous. Nous nous sommes appuyés ici sur les pertinentes remarques de traduction de Michelle Beyssade, op. cité, p. 51 et 53.

155 Cf. : "Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude"(AT IX 13, 15-16). L'expression latine est *solus secedo* (AT VII, 18, 1-2) que l'on peut traduire par *je me retire dans la solitude. Secedo* désigne le fait d'aller à part, de s'écarter, de s'éloigner. Se retirer, aller à l'écart est un geste empirique qui prépare la *conversio*. Il faut d'abord se séparer des autres pour se retirer en soi-même. L'*ego* doit faire empiriquement sécession pour ne plus céder aux prestiges de l'opinion. Cf. Discours de la Méthode, AT VI 31, 1-13. Cf. également AT VII, 34, 16 : "*meque solum alloquendo*".

rien ne fut de **tout** ce la mémoire représentait[156]. Le corps propre, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu sont déclarés des fictions de l'esprit (*chimerae* / des chimères). A tout le moins donc, l'esprit composant des chimères est-il ? Si tout est fiction, l'auteur de la fable doit être pour la supporter. L'hypothèse que tout est falsifié préparerait ainsi la preuve de l'existence du faussaire, si l'en s'en tenait à la version d'une auto-déception, d'une tromperie de soi-même par soi-même[157]. Même si **rien** ne pourra être "estimé véritable" sinon qu'il n'y a **rien** de certain, cela ne concerne que le monde : "Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain." Le latin est sur ce point, plus catégorique puisqu'il ne restreint pas au monde le champ de la vérité : "Quid igitur erit verum ? Fortassis hoc unum, nihil esse certi / Qu'est-ce donc qui sera vrai ? Une seule chose peut-être : rien n'est certain." Mais ce faisant, il excepte de l'incertain une proposition universelle et non un être, et tombe sous le coup de la contradiction de toute assertion dans un contexte sceptique. Le sceptique ne peut pas ne pas se contredire lorsqu'il énonce la validité universelle d'une proposition affirmant le caractère infondé de toute assertion du type de celle qu'il utilise. Dire qu'il n'y a rien au monde de certain et que cela est certain, ou dire qu'il est certain qu'il n'y ait rien au monde de certain revient donc à se contredire[158].

A supposer donc qu'il ait "quelque autre chose différente" de celles que l'*ego* vient de recenser en les comprenant dans l'ensemble commun des choses incertaines, il apparaît nécessairement que cette "chose" ne pourra pas être incluse dans le monde au titre d'une partie prenante du Tout. Elle sera donc "différente" de la *res extensa*, hors-Tout. Descartes en se demandant si quelque chose ne résiste pas au doute -à condition d'être différent de tout ce qui a été mis en doute-, se demande si son savoir n'a pas échoué à recenser toutes les choses suspectées de n'être que des illusions ou des mensonges. L'interrogation ainsi déterminée conduit à définir l'*ego* comme **le Reste** ; ce qui reste quant tout a été soumis à la procédure hypothétique de la *dubitatio*, mais ce qui ne peut rester qu'en étant une chose différente, retranchée de tout ce qui demeure dubitable.

---

156 Cette hypothèse signifie donc que l'*ego* garde la mémoire d'un avoir-été qui ne fut jamais. Si la mémoire n'est remplie que de "mensonges", le souvenir est un leurre où l'*ego* se représente ce qui ne s'est jamais, à lui, présenté.

157 Cf. par ex : "Car ce malin génie n'est qu'un truchement de ma propre volonté, puisque c'est moi qui en suppose l'existence, puisque c'est moi qui en entretiens la fiction, puisque c'est moi qui m'oblige à douter contre toute raison (...) le malin génie, c'est-à-dire ma volonté." (Nicolas Grimaldi, *La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1969, p. 44-45.

158 Cf. à ce propos, le concept de "contradiction performative" de K.O. Apel in *La question de la fondation ultime de la raison*, in Critique, n° 413, octobre 1981, p. 921.

Ce qui résiste au doute résidera hors du monde. L'*ego* ne peut être soustrait du douteux qu'en étant extrait du monde.

Il y a au moins deux lectures possibles de ce texte à la lumière d'une logique de l'existence, c'est-à-dire des catégories permettant de comprendre rationnellement les conditions de toute position d'être. Ou bien nous affirmons que c'est parce que tout n'est pas douteux, que l'*ego* est. De ce point de vue, l'existence de l'*ego* rend inconsistant l'ensemble des choses suspectes : " Ne suis-je pas encore ce même qui doute *presque* de tout (*omnibus*)"[159] sauf de lui-même.

Ou bien, au moment même du *cogito*, nous soulignons l'exceptionnalité de la position d'existence de l'*ego* en la comprenant comme ce qui demeure hors-tout, à l'écart. Sans qu'il y ait encore ici rapport à soi, report sur soi, sans que soit encore nommé et désigné un *ego*, il apparaît que le *dubito* fonde un retrait où le *je* qui se représentera l'objet, hors de lui présenté, se le représentera par devers lui, envers et contre lui, et ce, même si la médiation de l'*idea* s'avérera décisive. La convocation par et devant l'*ego* de l'objet, la préséance ou l'antériorité du représentant sur le représenté nous semble déjà précisée dans cette séparation du dubitant de qu'il pourra connaître comme *cogitatum* ultérieurement, et qu'il récuse maintenant comme illusion. La disqualification de l'existence du monde par la procédure dubitative, précise un site d'exception, un lieu a-topique d'où pourrait s'énoncer : *je suis*. Le doute prépare ainsi la césure du sujet et du monde.

Il s'avère à suivre le texte que cette dernière lecture n'est recevable qu'un temps, que le temps de traduire la totalité en terme de *res extensa*, le temps de l'hésitation où l'*ego* affirme qu'il ne partage pas avec le tout sa propriété essentielle : la corporéité. L'*ego* serait alors, comme Dieu, hors-tout, c'est-à-dire Autre.

En effet, à tout le moins si je suis quelque chose plutôt que rien, cela signifiera que je ne suis pas le corps que j'ai, que je n'ai pas de sens dans la mesure où je découvrirai que je ne dépends ni du corps ni des sens pour être, que ma puissance d'exister se trouve sinon autonome, à tout le moins libre à l'endroit de toute cause matérielle.

A ce moment précis, les conditions sont établies pour qu'il y ait sens à dire *ego sum, ego existo*, alors même que *peut-être* l'*ego* n'a pas de corps. La négation hypothétique des sens et du corps propre révèle la possibilité d'un être non corporel. La négation prépare ainsi la distinction réelle de l'âme et du corps.

Mais une pause de l'écrit supplémentaire, une inflexion nouvelle -"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 aucun

---

159 AT IX 22, 27-28, souligné par nous. Le texte latin porte son accent sur le présent de l'existence du sujet de la *dubitatio* : "Nonne ego ipse sum qui jam dubito fere de omnibus / Ne suis-je pas moi-même celui qui maintenant doute de presque tout" (AT VII 28, 24-25).

corps"[160]- élargit la sphère du doute aux esprits. Ainsi, l'exception ne peut plus concerner seulement l'esprit, consacrer le règne singulier du spirituel. Que puis-je désormais être, quel étant, si tout est suspect?

Rien d'autre que cette suspicion même, ce soupçon poursuivi, ce doute avancé. La *persuasio* atteste, témoigne de l'existence au passé du sujet de la persuasion. A ceci près qu'il ne s'agit que du rappel au présent, au cœur du présent de l'écriture, d'un événement passé : " Moi, j'étais / *ego eram*" .

Encore une fois[161], le texte marque une pause. La figure indéterminée d'un "trompeur très puissant et très rusé" se trouve convoquée pour annuler la conquête d'une remémoration. Si le décepteur abuse l'*ego* "toujours"(*semper*), il le trompe donc jusque dans son souvenir, il peut faire que le passé de la mémoire soit illusoire et qu'à ce titre, l'*ego* ne puisse plus s'assurer d'avoir été ou d'être aujourd'hui s'il a été hier. Cette dernière considération délivre le sens de l'affirmation au présent de l'existence du sujet : "il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe"[162]. La première formulation *ego sum* se trouve liée à la référence maintenue à la figure d'un trompeur et ce, bien avant l'énonciation *ego sum, ego existo*. Nous ne pouvons pas mettre sur le même plan les deux énoncés suivants : "je me suis persuadé" ou "j'ai pensé quelque chose" et "je suis, s'il me trompe". Descartes n'écrit pas en effet "si je me persuade qu'il me trompe", ce qui reviendrait à annuler la référence à toute altérité en réduisant celle-ci à n'être qu'une fiction de l'esprit de l'*ego*. Nous ne pouvons pas non plus simplement dire, que l'*ego* ne peut pas être abusé quant au fait même de sa représentation : qu'un représenté corresponde ou non à celle-ci, l'apparition comme telle demeurerait indéniable. Même si la représentation est défaillante, l'apparition immanente à l'esprit perdurera dans sa phénoménalité. Ainsi l'*ego*, même trompé, ne *se* tromperait pas[163]. Certes la figure hypothétique du malin génie est-elle la reprise volontaire de l'opinion du Dieu trompeur dans le seul but d'en mesurer exactement les effets supposés, mais elle souligne ce faisant, que la pensée est

---

160 Souligné par nous.

161 Nombre de "Mais" ponctuent ce passage. Autant d'hésitations, de restriction, de saisie et de dessaisie.

162 J.-L. Marion parle à ce sujet de "réflexe théorique" : "La première réaction, qu'on pourrait nommer un premier réflexe théorique, devant une tromperie universelle conclut que "certe ego eram" (25, 5), que "ego etiam sum, si me fallit" (25, 8)" (Sur la théologie blanche de Descartes, op. cité, p.288). Il n'est pas assuré ici cependant, qu'il s'agisse simplement d'un réflexe et encore moins qu'il s'épuise dans une détermination théorétique.

163 Cf. J.-L Marion, Questions cartésiennes, op. cit.,, p.169.

condition absolue -en tout état de cause- d'attestation de l'existence, même s'il y a un Autre et qu'il déçoit[164].

De ce point de vue, le *cogito* cartésien ne peut pas être lu à la lumière de saint Augustin, lequel écrit : "...je ne redoute aucun des arguments des Académiciens, me disant : eh quoi ! si tu te trompais ? Car si je me trompe, je suis (*si fallor, sum*). Car qui n'est pas, ne peut absolument pas non plus se tromper ; donc aussi, je suis si je me trompe (*ac per hoc sum, si fallor*). Et donc puisque je suis si je me trompe, comment me tromperais-je sur mon être, dès lors qu'il est certain que je suis même si je me trompe (*quando certum me esse, si fallor* ? "[165] Il ne s'agit pas ici de reconnaître la pensée à l'œuvre dans l'activité de douter (*si dubitet, cogitat*)[166], mais de s'assurer existant du seul fait de l'abus : -si je me trompe, je suis comme la victime de mes propre erreurs, je suis trompé, abusé en pensée, donc je suis à tout le moins comme soutenant une pensée erronée[167]. Nulle mention ici d'un Autre trompeur dans la définition d'un être trompé. Or, la supposition d'un grand Autre délivre l'*ego* des rets de l'opinion et des préjugés en livrant précisément le sujet à lui-même. L'hypothèse d'une altérité fictive -l'Autre-supposé-trompeur- est ainsi la condition de possibilité du *cogito* lui-même, soit de la proposition -laquelle doit désormais être entendue comme une prise de position- *ego sum, ego existo*. Si la vérité de la proposition inaugurale ne peut être soustraite à la condition circonstancielle du temps -"toutes les fois que je la prononce (*quoties a me profertur*) ou que je la conçois en mon esprit (*vel mente concipitur*)"- elle se trouve néanmoins conquise à chaque fois sur la déception renouvelée de l'Autre : "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." Qu'Il le veuille ou non, momentanément ou toujours, il ne pourra pas annuler, annihiler l'être du sujet qui pense et/ou prononce à haute voix : *je suis, j'existe*.

---

164 A la suite de Michel Henry, J.-L. Marion fait justement remarquer dans un vocabulaire phénoménologique : "Même si aucun objet intentionnel ne vient remplir mon intention, il n'en demeure pas moins que je suis immédiatement affecté par l'apparition d'une représentation, éventuellement vide de tout représenté. L'*ego*, même trompé, ne *se* trompe pas, puisqu'il *s'*affecte déjà au moins de cette apparition immanente elle-même -la tromperie, la non-intuitivité de l'intentionnel défaillant." (Questions cartésiennes, op. cité, p. 169)

165 De Civitate Dei, XI, 26, Œuvres de saint Augustin, t. 35, éd. G. Bardy- G. Combès, Paris, 1959, p.114-115. Cf. également, le De libero arbitrio, II, 3.

166 De Trinitate, X, 10.

167 Cf. également la remarque de Gassendi : "Circa secundam, video te adhuc in ludificatione perstare, et nihilominus animadvertere, saltem te esse, qui ludificaris" (AT VII, 258, 23-25).

Notre perspective rencontre certaines lectures du texte cartésien, telle celle d'Anthony Kenny[168], lequel souligne très clairement qu'au lieu d'un unique *cogito*, nous devons relever quatre arguments suggérés par Descartes. Ces arguments impliquent selon cet auteur, quatre prémisses alternatives (*alternative premises*) suggérant ainsi que la prémisse importe plus que la conclusion :

" 1) I persuaded myself there was nothing...so I existed.
2) An omnipotent deceiver deceives me...so I exist.
3) I think that I am something ...so I am not nothing.
4) I conceive the proposition "I am" ...so "I am" est true."[169]

Or, pour notre part, nous nous efforçons de souligner l'articulation entre l'argument n°2 et l'argument n°4, convaincu qu'il ne s'agit pas là d'alternative ou de choix en matière d'argumentation, mais de corrélation entre la remarque que l'assujettissement implique l'existence au présent de l'assujetti et l'énoncé classique (*the normal*) du *cogito*. Bien évidemment, nous ne considérons pas que le véritable *cogito* cartésien correspondrait au moment n° 2 selon la typologie de Kenny, mais nous nous engageons à souligner son importance. Nous pouvons ainsi tout à fait prendre acte de la remarque du commentateur américain de Descartes : "The second shows that the *cogito* is invulnerable even to the hypothesis of the evil genius. It differs from the normal cogito in two ways : It is a hypothetical, not an indubitable, premise ("if he deceives me..."), and it argues to the existence of the self as the object of deception, not as the subject of thought ("me" must stand for something)"[170]. Il reste que c'est précisément l'inversion du rapport à l'Autre en relation à soi qui définit selon nous, le *cogito*. Certes, si le *cogito* cartésien se comprenait à partir de l'être trompé, il ne pourrait établir qu'une version aliénée de la subjectivité : être l'*objet* des ruses et de la malignité de l'Autre. Mais, précisément, le devenir-sujet de l'*ego* n'est rendu possible que par la remarque qu'une aliénation hypothétique totale à l'Autre n'annulerait en rien l'existence certaine de l'aliéné : *s'il me trompe, je suis* préparant *je suis même s'il me trompe* et précédant *je suis, j'existe* Ainsi l'hypothèse -qui n'est une fois encore pour nous, que la mise en examen procédurale de l'opinion du Dieu trompeur et donc la prise en compte de la question *serais-je convaincu de savoir si Dieu se joue de moi, s'il est un maître d'illusion*, conduisant à la certitude rencontrée d'être en première personne- n'invalide pas la formation assurée du *je suis*. A. Kenny souligne donc très finement le lien (*connection*) entre chaque prémisse et sa conclusion, la progression de la pensée vers sa propre

---

168 Anthony Kenny, Descartes, a Study of his Philosophy, New-York, Random House, 1968.
169 Op. cité, p.57.
170 Ibid.

certitude, mais ne réfléchit pas suffisamment à la place décisive de l'argument n°2 dans sa typologie.

*

Tel est le procès temporel de la **subjectivation**. L'attestation d'existence se décline au passé *-j'ai été si je me suis persuadé-* au présent *-je suis s'il me trompe-* et au futur *-je serai demain et toujours si je conçois et prononce la formule définitive de tout exister, et ce, alors même qu''il voudra/pourra me tromper.* La constance de la proposition vraie conclue apparaît donc, sinon libre de toute ponctualité énonciative ou conceptive, à tout le moins soustraite à la puissance de l'Autre.

Si le *cogito* n'est pas l'auto-position de l'*ego* dans son être de sujet -en aucune façon on ne peut penser l'étant crée en terme de *causa sui*-, il n'est pas non plus, pour nous, auto-fondation de la certitude d'exister. Ce qui demeure vrai pour le Discours de la Méthode où le *je pense, donc je suis* se profère dans la solitude effective d'une retraite, devient faux à la lumière des Meditationes où la déréalisation des autres[171] rend prégnante l'assomption de l'Autre. Désormais, il ne nous semble plus possible d'évoquer l'"instauration auto-référentielle de l'*ego*"[172] et ce, même si l'on révèle le caractère fictif de la figure du décepteur.

Nous avancerons donc : **il n'y a pas de position du sujet, de l'*ego* (cartésien) sans la supposition préalable de son exposition à la (toute-)puissance (trompeuse) d'un Autre.** Si nous ôtons les parenthèses restrictives -lesquelles situent l'origine cartésienne de la thèse-, nous entendrons une proposition philosophique générale. Descartes nous permet ainsi d'avancer une

---

171 Cf; sur ce point Jean-Luc Marion, *L'ego altère-t-il autrui ? La solitude du cogito et l'absence d'alter ego* in Questions cartésiennes, op. cité p. 189-219, qui parle de "réduction des autres" (p. 194) à l'*ego*, c'est-à-dire à ses *cogitationes*, de "réduction cartésienne des "hommes"" (p.198) au sens quasi-phénoménologique du mot, de "suspension" de toute altérité (p. 197) . La question de l'altérité ou de la "communication des consciences en régime de subjectivité" (p.192) n'épuise pas cependant le motif de la déréalisation de l'altérité telle qu'elle s'exprime pleinement -nous semble-t-il-, dans la Lettre à Balzac du 5 mai 1631 concernant le séjour de Descartes à Amsterdam : "Je vais me promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent." (Œuvres philosophiques, tome I, p. 292)

172 Jean-Luc Marion désigne par "l'instauration auto-référentielle de l'*ego cogito (me cogitare rem)*" le fait que "l'homme s'assure lui-même de lui-même, comme un *ego* qui se renvoie sans trêve à lui-même par sa *cogitatio*" (ibid., p. 191).

proposition -à interroger en terme de valeur de vérité- sur le procès de toute subjectivation[173].

L'auto-position prend ainsi originairement le visage, la figure de l'opposition. Nous rencontrons sur ce point la remarque de J.-L. Marion -laquelle ne donne pas lieu cependant à un développement convergent avec le nôtre : "l'ego ne se découvre certain de lui-même qu'en luttant contre un Dieu incertain"[174].

L'incertitude du malin génie, son indétermination -cf. par ex : "deceptor nescio quis "(AT VII, 26, 24)-, ne sont pas sans nous faire penser à la lutte de Jacob contre un inconnu (Gn. 32, 25-31) en qui, ultérieurement, sera reconnu Dieu. Jacob devient alors Israël, "fort contre Dieu". Dieu refuse de livrer son nom et demeure à ce titre indéfini, mais confère à Jacob un nouveau nom qui implique Celui qui se tait : Israël, Lutteur d'El, celui qui as lutté avec Elohim. Ainsi le nom du sujet n'advient qu'au terme d'une confrontation avec l'Autre et comme le trait même de cette opposition. Je suis celui qui a lutté avec l'Autre. Tel est peut-être le sens de tout je suis. Le nom propre du sujet est ainsi le témoignage de l'advenue du sujet dans sa relation d'opposition à l'Autre.

Si nous ne pouvons pas ne pas souligner cette dimension d'affrontement, de lutte inaugurale, nous devons tirer toutes les conséquences de cette assise agonistique du *cogito*. De même, l'affrontement à l'Autre se prolonge-t-il sur le plan onto-théologique du fondement : "Pouvoir face à pouvoir, avant de devenir pouvoir contre pouvoir, l'*ego* et le Dieu du philosophe se mesurent du regard."[175] Ce qui se trouve conquis contre le malin génie est-il acquis sur la véritable figure de la divinité ?

A ce titre, nous pouvons parler d'une implication de l'Autre dans l'explication de l'*ego*. Mais en soutenant ceci, nous ne lisons pas Descartes à la manière et à la lumière de l'idéalisme allemand et notamment de Fichte. Si le *je* ne se pose qu'en s'opposant, c'est en terme de puissances confrontées, que nous comprenons la thèse ci-devant énoncée.

La lecture fichtéenne du *cogito* ne permettrait pas non plus de comprendre le caractère fictif de l'opposition, c'est-à-dire la reprise hypothétique de l'opinion d'une toute-puissance éventuellement maligne. Le mouvement d'auto-*hétéro*-position étant ici décisif. Même si nous pensons que la supposition d'un Autre malveillant n'est que l'expression argumentée d'une menace liée à la figure

---

173 Comme le soulignait Lacan (cf. Séminaire XI, Paris, éd. du Seuil, 1973, p. 37), l'Autre est bien le "corrélatif du sujet" en tant que tel, et pas seulement du sujet cartésien. Nous nous séparons néanmoins de cette lecture sur le point décisif suivant : pour nous, c'est bien l'Autre trompeur et non pas l'Autre trompé qui est le corrélatif du sujet.

174 Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cité, p. 224.

175 J.-L. Marion, Questions cartésiennes, op. cité, p.135.

nominaliste du Dieu tout-puissant, il n'en reste pas moins que la question se pose de savoir quelle dette l'affirmation de soi contracte-t-elle à l'endroit de la fiction, de la supposition d'un Autre. Dès lors, il s'agit bien d'une auto-position par l'*ego* d'une dimension d'hétéronomie où il va apprendre dans le registre de la fiction, sa native subordination à l'opiner et son insubordination définitive à l'Autre. De plus, il ne s'agit pas ici d'une contradiction mondaine entre deux sujets luttant pour la reconnaissance au sens de Hegel. Il ne s'agit pas dans les Meditationes d'établir une corrélation entre la connaissance de l'autre et la reconnaissance par l'autre, mais bien de s'affirmer envers et contre un Autre supposé malveillant qui, s'il existe, ne lutte pas avec l'*ego* pour être reconnu par lui, mais s'emploie avec ruse à se jouer de lui[176]. La confrontation inaugurale n'a pas lieu avec l'altérité d'un étant fini et humain. L'altérité mondaine de l'*alter ego* se trouvant suspendue, c'est bien sur fond de cette annihilation que surgit la figure de la toute-puissance, riche de la misère des humains disparus. La relation est ici donnée à son origine comme asymétrique. L'Autre est supposée tout-puissant d'emblée, par un moi qui ignore les limites de sa propre puissance. Le malin génie n'est en aucune façon un objet en face de moi. La subjectivité n'est pas ici comprise dans sa relation à l'objectalité, mais comme rapport de volonté à volonté, relation d'une puissance à une *autre* puissance. La confrontation présentée en terme d'affrontement, concerne donc l'altérité indéterminée d'un autre auquel l'*ego* s'efforce de faire face.

Ce faisant, il retrouve la posture d'un sujet en face de l'objet. Tel est bien l'enjeu de cette joute avec le malin génie car s'il est bien une *intention* malveillante, une volonté dont il s'agit pour l'*ego* de mesurer l'étendue réelle pour connaître sa puissance effective, il importe de se positionner contre Lui pour accéder à une distinction entre moi et Lui. L'opposition à l'Autre est bien la cause de la position de soi dans la mesure où le geste même de la confrontation constitue un en-face distinct de *ce* qui s'ignore encore comme sujet, mais se postule néanmoins distinct de ce à quoi il fait front. Le doute à ce titre, procède à une différenciation claire et distincte -à une analyse- entre moi et l'Autre dans la mesure où il soumet et soustrait le sujet à la toute-puissance du malin. Le *cogito* est bien une prise de position que l'on doit entendre comme un événement, dans la mesure où il s'agit fondamentalement d'une déprise à l'endroit d'une emprise

---

176 Cf. : "Je penserai que le ciel, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité." (AT IX, 17, 39- 18, 1 = AT VII, 22, 26-29 : "nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit = "ne sont que jeux de songes -au sens où l'on dit jouer un mauvais tour à quelqu'un- dont il s'est servi pour tendre des pièges -*insidiae tenduntur alicui* : tendre des pièges à quelqu'un- à ma crédulité.")

première, laquelle doit être postulée originairement comme totale pour en mesurer avec justesse les effets réels. Ce qui s'avère ainsi extrait de l'ensemble des choses douteuses, échapper à l'empire du soupçon, est en même temps et identiquement ce qui est soustrait à l'emprise de l'Autre.

La conscience ne peut se poser -ne se pose qu'en éprouvant qu'elle le peut-, qu'en apparaissant comme une conquête sur quelque Autre.

La position du même est principiellement déposition de l'Autre. L'*ego* est ainsi un sujet soustrait à un assujettissement premier, une figure qui ne peut être annulée par une sujétion supposée. Le projet cartésien, compris comme un procès d'institution[177] du sujet, s'expose sans cesse à l'affaissement spontané (*sponte relabor in veteres opiniones*)[178].

Plus précisément, la reconnaissance de l'être de l'*ego* comme être de puissance -dont le motif cartésien de l'affirmation de soi retient ici notre attention- requiert d'assigner une limite à la (supposée) toute-puissance de l'Autre, qui à ce moment précis, se trouve relativisée. Je commence là où cesse le prestige de l'altérité malveillante. L'égologie procède d'une définition de la puissance de l'Autre. L'*ego* apparaît comme un point, au seuil de la terminaison de la puissance adverse. Dire oui à soi implique donc de dire non à l'Autre. L'*ego* ne s'impose comme tel que pour autant qu'il parvient à s'opposer. La question : *pourquoi diaboliser l'Autre pour lui résister?*, comprend de ce point de vue sa propre réponse. L'*ego* ne sait qu'il existe qu'en apprenant à résister. A l'extrémité du doute, une puissance commence en assignant une borne à une puissance qui se termine.

L'assurance subjective devient intelligible à la lumière d'une logique de l'assomption d'une puissance d'affirmation envers et contre la puissance d'un Autre. L'*ego* défait la déception en l'annulant sur un point précis, ce point que je suis et que je sais être.

Il est donc possible de parler -au double sens du mot- de la **feinte** du sujet cartésien. La fiction esquive -comme en escrime- au terme d'une joute, l'efficace d'une puissance supposée absolue. Pour s'assurer qu'il est, l'*ego* définit hypothétiquement la toute-puissance de l'Autre caractérisée par sa prétention maligne. C'est à se confronter à une telle figure de la puissance adverse que lui résistant en l'affrontant, l'*ego* se pose comme celui qui peut se soustraire aux effets généraux de la malignité. Dès lors que l'Autre ne s'avère pas aussi puissant que l'*ego* le craint ou le croit primitivement, il devient possible d'affirmer que l'*ego* peut être compris comme ce qui est

---

177 Projet se dit *institutum*. Cf. AT VII, 23, 16-17.

178 AT VII, 23, 14-15. *Relabor* : refluer, tomber en arrière, s'affaisser en arrière et au sens figuré : retomber dans, revenir à. Le terme exprime en tout état de cause, la régression présentée comme une chute.

dérobé à l'Autre, ce qui est retranché des effets de toute illusion ou tromperie, la part prélevée à toute entreprise d'abus.

*

Si notre lecture est pertinente elle nous conduit à penser que la conception et/ou la proposition prononcée *ego sum, ego existo*, ne peut être avancée que sur fond d'un rapport adverse à l'Autre. Moi j'existe sinon indépendamment de Toi, à tout le moins, même si Tu existes. *Je suis* ne peut être annulé même si Tu existes et cherche à me tromper sur tout, toujours, Tu ne peux pas faire que je ne dise pas *je*, que je ne supporte pas ce que je suis comme *je*. Au refus inaugural de l'*ego* exprimé par la suspension du jugement correspond le refuge en soi, l'ipséité du sujet.

Avant cette confrontation, l'exercice du doute est bien fondée sur une déhiscence première au regard de l'immédiateté sentie, mais rien de telle qu'une identité du sujet n'apparaît. Ce n'est pas en s'opposant aux préjugés ou aux opinions -tellement devenus lui-même- que le sujet parvient à se saisir primitivement. Le sujet ne commence qu'en s'opposant, non pas au monde, non pas aux autres, non pas à l'anonyme de l'opiner, mais à l'Autre. Moi je suis, en dépit de Toi, de la puissance que je t'ai prêtée. L'être-soi ne présuppose pas un être-à-soi originaire, donné. Si le doute prépare le *cogito* en témoignant déjà de la puissance de l'*ego*, s'il peut être compris également comme un rapport à soi, une conversion, il ne saurait tenir lieu cependant de position de soi. L'être de l'*ego* est un être conquis une fois surmonté -après l'avoir précédemment rencontré- *l'être-sous-le-joug-de-l'Autre*. Le sujet est donc originairement l'assujetti qui se libère. Nous ne pouvons pas négliger en le minimisant, le motif de l'aliénation originaire de la puissance native du jugement. L'*ego* est d'abord un être passif, recevant les impressions sensibles et la connaissance comme un ouï-dire (*per auditum*)[179]. L'*ego* est d'emblée un être-parlé, défini par son rapport inaugural, initial à la sujétion. C'est pourquoi le commencement cartésien dont on parle tant, ne doit pas nous faire oublier qu'il ne saurait être qu'un nouveau départ, une seconde naissance, une naissance d'en haut, par l'esprit.

La promotion du sujet par lui-même exige une condition -que nous avons identifiée comme étant **le rapport à l'Autre**- laquelle s'accomplit dans une promesse. Le sujet se promeut en se promettant de réitérer indéfiniment la parole, de répéter toujours la conception *ego sum, ego existo* pour persévérer dans l'être. Cette proposition prend ainsi valeur d'opposition. Exister pour l'*ego* signifie bien dès

---

179 Tel est le sens de l'expression cartésienne, *vel a sensibus, vel per sensus* (AT VII, 18, 16 = IX, 14, 13 et L'entretien avec Burman, AT V, 146 et éd. J.-M Beyssade, p. 14-16)

lors ek-sister, c'est-à-dire faire effort toujours pour se soustraire aux méfaits futurs de la puissance de l'Autre, de cette instance qui insiste à m'abuser. Ayant accepté la fiction de l'exposition de son être à la puissance de l'Autre, ayant compris qu'il lui fallait se présenter, s'offrir aux supposés caprices, aux hypothétiques ruses du grand trompeur, l'*ego* parvient à émerger comme (ce) qui ne peut pas être emporté dans la ruine du monde. Il a fallu pour se soustraire à l'aliénation indéterminée dans l'opinion, penser les conséquences hypothétiques d'une tromperie généralisée. La fiction du mauvais génie met bien en scène en l'hypostasiant l'être-assujetti du sujet. Pour se libérer enfin ou pour simplement connaître les conditions de possibilité d'une émancipation, il faut imaginer la plus radicale des aliénations.

Ek-sister signifie ainsi, sortir de l'aliénation en s'extrayant de l'Autre pour exister résolument à dessein de soi. L'existence est bien une sortie, une extase dans la mesure où il s'agit pour l'*ego* continûment, pour naître à lui-même, d'émerger hors de la puissance de l'Autre. L'identification du sujet -le procès de subjectivation- est une libération, une venue au jour de la clarté et de la distinction de l'existence en première personne. Nous ne pouvons guère distinguer la gestualité d'une prise de position et l'affirmation de la liberté, comme liberté de l'être se positionnant dans et comme être. L'attestation de l'exister en première personne doit être comprise comme un acte de déliement, origine de la possibilité même d'un témoignage de soi précisément comme soi, c'est-à-dire comme sujet libéré. Le sujet ne peut advenir à lui-même que s'il parvient à rompre les liens qui l'enserrent et le privent de sa parole et de sa pensée.

Nous remarquons donc une structure formelle qui régit le rapport à soi de l'*ego* : le **défi** comme mode particulier de relation à la puissance de l'Autre[180]. Si le visage du malin génie est celui déformé de Dieu, selon une procédure spécifique de défiguration qui a pour nom fiction, anamorphose d'entendement, il apparaît alors clairement que s'il prenait à Dieu le désir de jouir en abusant la créature que je

---

180 Cf. parmi les rares commentateurs de Descartes à avoir souligné le thème du défi : "malgré lui encore et tous ses artifices, je suis moi-même, c'est-à-dire l'unité d'une multiplicité de modes qui s'entrecroisent et se reprennent, qui définissent l'ipséité d'un sujet tissu de durée. Chacune de ses affirmations renvoie expressément à un *défi* premier et principal, à une victoire remportée contre le malin génie" (Jean-Marie Beyssade, La philosophie première de Descartes, op. cit.,, p. 97, souligné par nous). Nous nous séparons néanmoins de cette lecture lorsqu'elle poursuit : "et contre lui seul. Du Dieu trompeur, il n'a nullement été question : aucune victoire n'a été remportée contre lui, aucun défi ne lui a été lancé. Lorsqu'il reparaît, au cours de la troisième journée métaphysique, je ne songe pas à lutter avec lui dans le temps pour lui arracher les vérités découvertes de la veille."(Ibid.)

suis, *je serai toujours ce que je serai*[181] en pensant et en déclarant que je suis. Tel est peut-être le sens de cette audacieuse formule de Descartes : "...le libre-arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu, et semble nous exempter de lui être sujets"[182].

Je suis est alors le nom propre de l'*ego* auto-proclamé comme puissance d'être et de saisir la vérité de son existence, comme réponse à la prétention de l'Autre. Comment ne pas entendre -avec Hegel[183]-, dans l'énoncé du *cogito*, une expression de l'argument ontologique. L'*ego* mesure à l'aune de la toute-puissance supposée de l'Autre sa propre prétention à exister et à saisir le vrai. Mais saisir, signifie ici s'emparer de. L'Autre est désormais mis au défi de reprendre ce que l'*ego* a découvert comme lui appartenant. L'inaliénabilité de l'existence en première personne révélée au sujet pensant, rend caduque toute volonté malfaisante de décevoir sur ce

---

181 On aura reconnu dans cette formulation le seul nom recevable du sujet pur, Dieu. Cf. : "(13) Moïse dit à l'Elohim : " Voici, JE, je viens vers les fils d'Israël, je leur dis : "L'Elohim de vos pères m'a envoyé vers vous." Ils me disent : "Quel est son nom ? Que leur dirai-je ?" "Elohim dit à Moïse : "*éhié asher éhié* ! Je serai qui je serai." (Exode 3, 5)
Ce qui assigne au sujet cartésien un rang ontologique provisoirement absolu. J.-L. Marion propose de reconnaître dans l'énoncé du *cogito*, le *ego eimi* que le Christ reprend (*Jean* 8, 24 et 58) de l'Exode : "un tel *ego eimi* divin ne peut pas ne pas évoquer le métaphysique *Ego sum, ego existo* conquis par Descartes (...)Le rapprochement ne doit pas surprendre ; devrait plutôt surprendre le silence qui, habituellement, entoure une aussi exceptionnelle rencontre : le même nom - *ego eimi, ego sum*- s'applique à Dieu ou à l'*ego* humain" (Sur le prisme métaphysique de Descartes, op. cité, p. 354). Cf. également pour ce qui concerne le Discours de la Méthode : "...en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle *je suis ce que je suis* " (AT VI, 33, 7-8, souligné par nous), la remarque de Marie Balmary soulignant qu'il s'agit là de la traduction française habituelle du nom divin (Exode, 3, 14) -la traduction plus fidèle à l'inaccompli du verbe hébreu "je serai qui je serai" n'étant pas prise en compte : "Descartes, un de nos philosophes les plus réputés (...) dans cet ouvrage dont le titre peut tellement induire en erreur : *Discours de la méthode*. C'est en fait un récit, de sa vie, de son chemin (méthode ; *odos* en grec : chemin) jusqu'à ce lieu de joie d'où il crie : Je pense, donc je suis. Il n'y pas longtemps que je me suis avisée de cette évidence : c'est le nom divin qu'il trouve là (...) il se trouve que ce qu'il considère en lui-même comme l'absolument présent, quoi qu'il lui arrive, est par lui formulé comme le Nom révélé à Moïse."(Le Sacrifice interdit, Paris, Grasset, 1986, p. 211.212)

182 A Christine, 20 novembre 1647, AT, V, 85, 12-16.

183 Cf. : " Es ist hier in der Form von Gott keine andere Einheit ausgesprochen als die in *cogito ergo sum* - Sein und Denken, unzertrennlich verknüpft" (Vorselungen über die Geschichte der Philosophie, éd. P. Garniron et W. Jaeschke, t. 4, Hambourg, 1986, p. 96) = "Il n'est pas donné ici, dans la forme de Dieu, d'autre représentation que celle contenue dans le *Cogito, ergo sum*, -être et penser indissolublement liés" (trad. franç. Pierre Garniron, Leçons sur l'histoire de la philosophie, t. 6, Paris, Vrin, 1985, p.1414). Cf. à propos de la lecture hégélienne de Descartes, Bernard Bourgeois, *Hegel et Descartes*, Les Etudes philosophiques, avril-juin, 1985.

point, à ce point, l'*ego* qu'il ne se sache pas ou plus être. Moi, sans connaître les bornes exactes de mon pouvoir -lequel jusqu'à présent, s'exprime comme refus et affirmation-, à tout le moins suis-je suffisamment puissant pour ne pas être rendu tout à fait impuissant par un tout-puissant indéterminé.

I V

CONSCIENCE ET REFLEXION : L'*APORIE* DE LA REPRESENTATION DE SOI

" *Notre pensée ou perception est essentiellement réfléchissante sur elle-même : ou, ce qui se dit plus heureusement en latin, est* sui conscia. "
Arnauld, Des vraies et des fausses idées.

" *seule une conscience égale à la vie, et telle que toutes deux ne diffèrent qu'en ce que la vie est l'être (das Seiende), tandis que la conscience est cet être comme réfléchi, est φως.* "
Hegel, L'Esprit du christianisme et son destin.

Si l'étymologie latine du mot conscience (*cum scientia* = avec ou accompagné de savoir ou de science) est heuristique, la question de la conscience ressortit au problème philosophique classique de la connaissance.

Prendre conscience devient dès lors le synonyme de prendre connaissance[184].

Or, la problématique de la connaissance n'est pas sans poser un certain nombre de difficultés, voire exposer à quelques paradoxes qu'il importe de rappeler. Pour nous en tenir à une certaine simplicité, il convient de partir de l'idée que la connaissance est une relation, une mise-en-rapport adéquate entre le connaissable et le connaissant qui s'achève dans le connu en vérité. Bien évidemment, dès lors que l'on comprend la chose à connaître comme l'absolu, c'est-à-dire comme l'étant absous ou indépendant de toutes relations, la chose-en-soi, refermée sur soi, il apparaît que connaître est entrer en rapport, rencontrer. Mais chaque terme d'une relation n'est tel que parce qu'il implique l'autre terme comme la condition de sa propre

---

184 Cf. : "Je prends ici la pensée pour cette perception, conscience ou connaissance intérieure que chacun de nous ressent immédiatement par soi-même, quand il s'aperçoit de qu'il fait ou de ce qui se passe en lui." (Louis de la Forge, Traité de l'esprit de l'homme, 2ème éd. 1664, cité par Geneviève Lewis, in Le problème de l'inconscient et le cartésianisme, Paris, P.U.F.,1950, p.113)

détermination. La connaissance vise ainsi à se saisir de la chose telle qu'elle est en elle-même, mais ne peut prétendre y parvenir qu'en s'approchant et donc qu'en faisant entrer l'absolu dans le champ de son investigation. L'extériorité du connaissant se trouve nécessairement induite par la structure de la connaissance comme relation.

Dès lors, la question se pose de savoir s'il est possible de réduire l'extériorité des termes de la relation pour connaître vraiment, ou si la distance inaugurale de toute relation de connaissance demeure comme l'obstacle majeur, au point que la chose connue ne pourra l'être jamais que comme l'objet de notre regard. La réduction de la séparation pourrait au mieux offrir en toute lumière un phénomène, mais jamais révéler un noumène dans la mesure où précisément la chose elle-même ne se révèle pas[185]. La détermination réciproque des termes de la relation relativise donc toute connaissance possible de l'absolu en rendant impossible le savoir absolu de la chose en elle-même. Le paradoxe de la connaissance qui réduit la chose à un objet pour nous peut être ainsi présenté : pour connaître la chose dans son absoluité, il faudrait être la chose même, mais alors nous ne pourrions plus la connaître. Dès lors que nous ne connaissons toujours qu'à partir de nous-mêmes, le travail de la connaissance transforme la chose en soi en objet pour nous.

Pour se soustraire aux contradictions de la prise de conscience entendue comme une prise de connaissance, il conviendrait que le connaissant est le connu soit le même et que la connaissance ne s'accomplisse pas néanmoins comme une relation. Il faut donc abolir la séparation ou la distance de l'objet et du sujet pour annuler les méfaits de la connaissance définie en terme de médiation. Seule l'**immédiateté** de la connaissance de soi par soi réussirait à nous prémunir contre la relativité de toute connaissance phénoménale.

Or, si l'on veut maintenir que par la conscience l'homme n'est plus simplement un étant du monde mais un être-au-monde sur le mode d'un être-devant, doit-on comprendre la structure du vis-à-vis comme définitive, au point de concerner la connaissance de soi ? Si la conscience s'accomplit sur le mode de la distance réflexive, le sujet ne se pourra se ressaisir qu'en se réfléchissant, qu'en se posant devant lui-même, dans la pure altérité d'un rapport à soi.

Faut-il se poser devant soi -c'est-à-dire s'opposer à soi- pour se saisir comme soi? Mais s'ex-poser revient à se dédoubler et à se rapporter à soi comme à un autre. Est-il possible de se soustraire à la condition phénoménologique de l'espacement d'un devant-soi[186], si

---

185 Telle est la fonction fondamentale de la révélation : sortir de l'aporie de la connaissance. La chose se révèle alors à nous telle qu'elle est en soi et nous la comprenons comme telle, sans que notre réception de son message ne l'altère.

186 Cf. la définition heideggerienne de la *Vorstellung* : "le fait d'amener-devant-soi et ce que-l'on-a-amené-devant-soi et dans le sens le plus large ce-

se saisir revient toujours à se saisir comme autre que soi, devant soi sinon hors de soi. Est-il nécessaire à la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que d'elle-même, la relation de la conscience à elle-même s'effectuera-t-elle nécessairement sur le mode du vis-à-vis distanciant et objectivant?

*

Il importe donc que nous situions notre lecture du *cogito* au sein des débats contemporains concernant le motif de la prise de conscience de soi[187]. Ce faisant, nous préciserons, pour ce qui regarde Descartes, la singularité de notre compréhension de la condition du *cogito* en terme de présupposition -si tant est qu'il faille présupposer un Autre pour pouvoir se poser.

En aucune façon nous ne confondons la médiation d'une opposition à l'Autre avec la médiatisation d'un rapport réflexif à soi. De ce point de vue, nous ne sommes pas fidèles ici aux diverses mais récurrentes critiques adressées au *cogito*[188], lesquelles conduisent toutes à terme -chez Husserl par exemple-, à la scission ou à la césure du Je *(Ichspaltung)* :"Ainsi s'accomplit avec la réduction phénoménologique une manière de scission du Je (*Ichspaltung*) : le spectateur transcendantal (*transzendentale Zuschauer*) s'établit au-

---

qui-est-rendu-visible" (Martin Heidegger, Nietzsche II, tr. fr. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 122).

187 En distinguant notre propos des lectures modernes du *cogito*. Comme l'indique très clairement Jean-Luc Marion l'interprétation du *cogito, ergo sum* suit deux lignes de pensée distinctes. L'une s'attache à penser l'indétermination ontologique du *sum* (Heidegger) et l'autre s'emploie à souligner la mécompréhension du *cogitare* (Michel Henry). Cf. *La générosité et le dernier "cogito"* in Questions cartésiennes, op. cité, p. 154.

188 Cf. : "toute l'histoire du *cogito*, à travers Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Husserl et Lacan , n'a été que celle des diverses, voire antinomiques, manières de dénoncer, éviter, réfléchir, suspendre ou médiatiser l'*im*médiateté du *cogito* ." (Jean-Luc Nancy, Ego sum, Paris, Aubier-Flammarion, 1979, note 8 p. 34) Jean-Luc Marion citant cette remarque de Nancy précise : "manque ici Heidegger" (op. cité, note 16 p. 170). Sartre écrivait dans *La transcendance de l'ego* en 1936 : "il faut se rappeler que tous les auteurs qui ont décrit le Cogito l'ont donné comme une opération réflexive, c'est-à-dire comme une opération du second degré. Ce cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet." (op. cit.,, p. 27-28) Cf. sur ce point Martial Gueroult qui comprend le *cogito* comme une "réflexion sur ma propre réflexion" (Descartes selon l'ordre des raisons, Paris, Aubier, t. I, p. 64) cité par J.-L. Marion, note 10, p. 164, op. cité. Mais, cf. également -ceci dit pour limiter la critique de J.-L. Marion- : "le Cogito, comme conscience réflexive, doit être, non la vision de deux pensées différentes en même temps, mais une pensée radicalement simple et une. Le "Je pense que je pense", qui caractérise la réflexivité du *Cogito*, n'implique donc aucune dualité interne entre ma pensée en tant qu'elle est *pensée* par ma pensée et ma pensée en tant qu'elle *pense* ma pensée. A l'intérieur du *Cogito*, conscience et conscience de la conscience sont identiques." (M. Gueroult, op. cité, p. 99)

dessus de lui-même, se voit en direction et aussi comme le *Je* auparavant adonné au monde"[189]. Le problème est que le *dédoublement du Je* demeure accessible à une réflexion nouvelle. Ainsi : "Nous rencontrons ici une particularité fondamentale de la vie de la conscience, qui semble ainsi affectée d'une régression à l'infini. L'élucidation de ce fait et sa compréhension créent des difficultés extraordinaires. Mais quoi qu'il en soit, ce fait est évident, voire apodictique, et il désigne un des côtés du merveilleux "être pour soi-même" de l'ego, à savoir en premier lieu que la vie de la conscience se rapporte intentionnellement à elle-même."[190]

La critique de l'interprétation heidéggerienne du *cogito* compris comme un *cogito me cogitare*[191] nous semble donc tout à fait pertinente.

---

189 Cartesianische Meditationen, §15 cité par J.-L. Marion qui parle à ce propos d'"une stupéfiante schizophrénie", op. cité p. 157. Cf. également p. 158 et 160 pour le motif de la *Ichspaltung*. Cf. sur ce point la remarque de Jacques Derrida : "Mon Je transcendantal est radicalement différent, précise Husserl, de mon Je naturel et humain ; et pourtant il *ne* s'en distingue en *rien. (...)* Je (transcendantal) n'est pas un autre. Il n'est surtout pas le fantôme métaphysique ou formel du moi empirique. Ce qui conduirait à dénoncer l'image théorétique et la métaphore du *Je* spectateur absolu de son propre moi psychique, tout ce langage analogique dont on doit parfois se servir pour annoncer la réduction transcendantale et pour décrire cet "objet" insolite qu'est le moi psychique face à l'Ego transcendantal absolu" (*Phänomenologische Psychologie. Vorselungen Sommer semester 1925, par Ed. Husserl* in Etudes philosophiques, 1963). En effet, "si le Je fait partie de la conscience, il y aura donc *deux* Je : le Je de la conscience réflexive et le Je de la conscience réfléchie." (Jean-Paul Sartre, op. cité, p. 36)
Il apparaît très intéressant de ce point de vue, que Freud justifie en 1933 -les Cartesianische Meditationen avaient été prononcées à Paris les 23 et 25 février 1929-dans la XXXIème des Neue Folge der Vorselungen zur Einführung in die Psychoanalyse-, l'abord objectivant du Moi en se fondant sur l'expérience psycho-pathologique du clivage qui sera désigné en janvier 1938, par le terme d'*Ichspaltung (GW XVII)*. Cf. : "Nous voulons faire du Moi (*das Ich*) l'objet (*Gegenstand*) de cette recherche (*Untersuchung*), de notre Moi le plus propre (*unser eigenstes Ich*). Mais le peut-on ? Le Moi est le sujet au sens le plus propre (*das eigentlichste Subjekt*), comment pourrait-il devenir objet (*zum Objekt werden*) ? Il n'y a néanmoins pas de doute que l'on peut faire cela. Le Moi peut se prendre lui-même comme objet, se traiter comme d'autres objets, s'observer, se critiquer et faire encore Dieu sait quoi avec lui-même Du même coup une partie du Moi (*ein Teil des Ich*) se pose face à l'autre (ou en face de l'autre, s'oppose à l'autre, *stellt sich ... dem übrigen gegenüber*). Le Moi est ainsi fissile (ou fissible ; l'allemand écrit : *Das Ich ist also spaltbar*), il se clive (*es spaltet sich*) dans bon nombre de ses fonctions, passagèrement du moins." (GW XV, 63-64, trad. franç., modifiée ici in Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, Paris, Gallimard, 1984, p.82)

190 Méditations cartésiennes, trad. franç. Paris, Vrin, 1966, §18, p. 37-38.

191 Cf. : "tout *ego cogito* est *cogito me cogitare*; tout "je me représente quelque chose" représente du même coup "moi", moi, le représentant (devant moi, dans ma représentation)" (Nietzsche, trad. franç. Paris, 1961, t. 2, p.124). Cf. également Sein und Zeit, § 82 où Heidegger déclare que "Descartes voit l'essence de la *conscientia* " dans le "*cogito cogitare rem.*" (trad. franç.

En effet, si nous avançons avec Heidegger que "*Ego cogito*, c'est *cogito* au sens de : *me cogitare*"[192], nous comprenons certes, que la " "mise en position" (*Stellen*) du "représenter" (*Vor-stellen*)" signifie bien le fait ou le geste d' "avoir devant soi quelque chose que l'on rend sûr"[193], mais également la co-présentation-à soi de l'*ego* dans l'action de poser devant lui, en face de lui ce qu'il s'objecte. *Je me représente moi-même à moi-même* apparaît dès lors essentiel et nécessaire à tout geste de poser devant-soi[194]. Nul doute alors que le procès représentatif exige un redoublement de son acte, lequel engage l'*ego*[195]. Si le rapport que la pensée pensante entretient avec elle-même, comprise comme pensée pensée, ressortit à l'écart ménagé par toute extase intentionnelle ou en termes cartésiens, à la relation -comprise en terme de rapport et de distance- que l'*ego* entretient avec ses propres *cogitata,* celui-ci se trouvera alors exilé de lui-même[196], extasié, livré à la non-coïncidence avec soi-même, au destin irrémédiable d'un exode sans retour, le privant de toute conciliation avec lui-même. Mais, et plus radicalement encore, si l'écart prévaut entre l'*ego* et lui-même compris ou présenté comme son propre *cogitatum,* à la définitive suspension de toute certitude à son égard. L'"aporie"[197] d'un *ego* représenté tout autant que

---

Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 294) Nous trouvons aussi dans le cours de l'été 1927 Grundprobleme der Phänomenologie la formulation suivante : "*cogitare* est toujours pour Descartes *cogito* me *cogitare*." (trad. franç., Paris, Gallimard, 1985, p. 158)

192 *Dépassement de la métaphysique* in Essais et Conférences, trad. franç. 1978, p.85.

193 Ibid., p. 84. Cf; : "L'origine de la scission est ainsi la mutation de la vérité en certitude, à laquelle correspond la préséance donnée à l'étant-homme au sens de l'*ego cogito,* son avènement au rang de *sujet.* Dès lors la nature devient *objet* (ob-jectum), l'objet n'étant rien d'autre que "ce qui m'est projeté à moi" (*das mir Entgegengeworfene*)." (*Séminaire du Thor*, 1968, in Questions IV, trad. franç., Paris, Gallimard, 1976, p.221)

194 Cf. : "Représenter implique toujours de *se* représenter, donc de *me* représenter justement moi-même à moi-même, comme la condition de possibilité de toute autre représentation ; la représentation du représentant précède, pour le représenté lui-même, la représentation du représenté ; ce représenté trouve ainsi, en toute rigueur, dans le représentant (*ego*) son représentant -le lieutenant qui le représente en le présentant le premier." (Jean-Luc Marion, op. cité, p. 159)

195 Ceci est très clairement présenté par J.-L. Marion : "ou bien je suis conscient de moi comme d'un objet représenté, et ce *moi* ne coincïde en rien avec le *Je*, ou bien je suis conscient d'un moi qui équivaut au *Je*, et il ne s'agit donc pas d'un objet représenté ?" (op. cité, p. 163, note 10) Cf. : "l'intentionnalité phénoménologique exile extatiquement l'*ego* de lui-même" (ibid., p.157).

196 Cf. : "Il n'en reste pas moins que, à partir du présupposé que *cogitare* équivaut à *vor-stellen*, le redoublement de la pensée de soi en extase de l'extase ne pourrait conduire qu'à désarticuler le *cogito* (*me cogitare*) en un exode de soi, sans fin ni assurance -au moins ontique." (Ibid., p. 160)

représentatif peut être constitutive de la définition moderne de la subjectivité, mais n'est cependant pas à proprement parler, cartésienne. L'interprétation représentative du *cogito*, la compréhension réflexive de l'acte cartésien en introduisant une séparation radicale entre le regard et son objet, entre le sujet de l'intuition et l'esprit inspecté[198], manque la définition même de la *cogitatio* comme immédiateté et comme acte de rassemblement en un seul point[199] : "*Cogitationis* nomine complector illud omne quod fic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus."(AT VII, 160, 7-8) "Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants." (AT IX, 124, 8-9) "Connaissants" traduisant ici imparfaitement *ut ejus immediate conscii simus* (conscients)[200].

---

197 Cf. : "Transposée en termes cartésiens, l'aporie d'un *cogito, ergo sum* interprété intentionnellement se formulerait ainsi : si le doute disqualifie le rapport entre toute idée (représentation) et son *ideatum* (représenté), si l'existence de l'*ego* ou même sa performance de pensée constituent un *ideatum*, comment assurer qua la représentation de cet *ideatum* et elle seulement fasse exception à la disqualification des évidences, même les plus présentes ? Bref, si le *cogito, ergo sum* relève de la représentation, alors lui aussi, comme toutes les représentations, tombera sous le coup du doute : pourquoi serait-il certain que je pense, que je suis, si cela aussi je me le représente ?" (Ibid., p. 161) Cf. pour les occurrences du mot aporie dans l'article de J.-L. Marion, note 6 p. 159, p.160, p. 161 : "quelle aporie rend absolument impraticable le *cogito, ergo sum*", p. 164 : "l'aporie inesquivable de tout essai pour interpréter le *cogito, ergo sum* à partir du modèle de la représentation.", p.168 : "sans recourir à l'extase intentionnelle ni encourir ses apories".

198 Nous pouvons comprendre néanmoins qu'il y ait des difficultés à concevoir comment le sujet peut s'objecter lui-même à lui-même, sans se séparer de lui-même et ainsi sans inspecter un autre que lui ? Etre l'objet de sa *propre* représentation annule-t-il la différenciation interne, la dualité des moments de la pensée pensée et de la pensée pensante.

199 Cf. : "*cogitatio* : l'acte répété (*-agitare*, fréquentatif) de rassembler en un seul point (*cum-*)" (J.-L Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, P.U.F., 1981, p.391) L'auteur précise néanmoins que cette étymologie demeure traditionnelle sans être "scientifique".

200 Cf. : "*Idea* nomine intelligo cujuslibet cogitationis conscius sum" (AT VII, 160, 14-16)" = "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." (AT IX, 124, 15-17) Ici encore le latin *conscius sum, je suis conscient* n'est pas rendu. Cf. également : "Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes" (Principes, I, 9.). La *conscientia* cartésienne ne désigne plus le témoignage moral mais la connaissance immédiate de la pensée par elle-même. Cf. concernant les sens différents du mot conscience au XVII^{ème} siècle, G. Lewis, Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme, notes, p. 112-113. Le recours malebranchiste au sentiment intérieur donne lieu chez certains auteurs à des formules où le motif spéculaire ne semble pas congédié. Ainsi pour Dom François Lamy, je ne peux " avoir nulle connaissance certaine ni de mon existence ni de mon essence, que par le sentiment intérieur que j'ai de ma

La conscience est ainsi l'autre nom de la pensée, le savoir de soi de la pensée dans la mesure où penser est toujours un exercice connu et reconnu par le sujet de la pensée. L'identité immédiate de la pensée et de la conscience affirmée par Descartes conduit à définir rigoureusement la conscience de soi en terme de science de l'activité[201] de penser. Se savoir, c'est toujours se savoir pensant, dès lors que la pensée est le seul attribut qui ne puisse être détaché de l'*ego* et qui lui appartienne en propre[202].

Se penser pensant n'exige pas de se représenter, c'est-à-dire de se poser soi-même devant soi-même, comme un objet. Si la réflexion est objectivante, la position de soi comme existant dans les Meditationes, dans la mesure où elle ne peut pas être comprise comme la posture de l'*ego* en face de lui-même, dédoublé, ne saurait relever de la relation réfléchie à soi-même. L'*ego* cartésien ne saurait être l'objet transcendant de la réflexion dans la mesure où la pensée est toujours selon le philosophe, antécédente à la réflexion qu'elle peut produire sur elle-même, comme une *cogitatio* au second degré[203]. De ce point de vue, la *cogitatio* du *cogito* est l'acte immédiat qui précède tout *cogito me cogitare.*

Sans comprendre le penser cartésien comme un sentir, une auto-affection à la lumière des analyses fécondes de Michel Henry[204], nous devons néanmoins reconnaître que l'évidence du *cogito* n'implique pas une disjonction de soi à l'égard de soi, une distance explicitée en terme de réflexivité. Le *cogito* ne peut pas être compris comme l'exercice redoublée d'une pensée de la pensée, mais comme l'expression immédiate d'une compréhension de la pensée en terme d'existence accomplie[205]. Pas plus que l'*existo* ou le *sum* du *cogito* ne

---

perception et qu'en me regardant comme un moi apercevant" (Connaissance de soi cité par G. Lewis, op. cité, note 4 p. 113).

201 Si la conscience de penser est bien le fondement de la certitude d'exister, l'*ego* ne s'assurera d'être que pour autant qu'il pensera effectivement, c'est-à-dire que pour autant qu'il sera conscient. Si la pensée est bien l'attribut essentiel de l'*ego*, c'est-à-dire, ce qui suffit à sa définition, et pour autant que "ce qui constitue la nature d'une chose est toujours en elle, pendant qu'elle existe" (Au P. Gibieuf, 19 janvier 1642 in Œuvres philosophiques, t. II, p. 909), il s'ensuit nécessairement que l'esprit doit toujours penser en acte : "l'âme pense toujours" (ibid.). Il est vrai que le paradigme optique mentionné dans cette même lettre pourrait donner lieu à une compréhension réflexive de la conscience. Cf. : "La raison pour laquelle je crois que l'âme pense toujours, est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu'il n'y ait point d'yeux qui la regardent." Est-ce à dire que la conscience est un phénomène second ?

202 AT IX, 21, 17-19 = AT VII, 27, 7-8.

203 Cf. : "cognitione illa interna, quae reflexam semper antecedit" (AT VIII, 422, 13).

204 Cf. Généalogie de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1985, chapitres I-III.

205 Heidegger a lui-même reconnu que l'expression *cogito me cogitare* désignait bien la co-représentation du "Je-pense" dans l'acte de (se) représenter sans que pour autant celui-ci soit explicitement "visé" : "Das "Ich-

se trouvent déduits à titre de conséquence nécessaire d'un syllogisme[206], la *cogitatio* ne peut être effectuée comme une opération spéculaire du sujet. La capacité de la pensée à se penser -que l'on peut avec Descartes nommer *reflexio*- et l'acte intuitif de se saisir de soi comme nécessairement existant ne peuvent pas être, dans le cadre du cartésianisme, distinguées en droit, pour justifier un éloignement confirmé du sujet à l'égard de lui-même.

Un certains nombre de formules de Descartes peuvent certes prêter à confusion. Ainsi : "Conscium esse ut quidem cogitare et reflectare supra suam cogitationem" (Avoir conscience, certes, c'est penser et réfléchir sur sa pensée)[207]. La concession de Descartes à son objecteur ne contredit d'ailleurs pas certaines explicitations de sa pensée[208]. Mais Descartes propose une conception non spéculaire de la réflexion. Si avoir conscience c'est réfléchir, réfléchir ne signifie pas le rapport second et différé, décalé de la pensée pensante sur la pensée pensée[209]. L'âme est en effet selon Descartes capable simultanément de penser et de réfléchir, c'est-à-dire de penser à plusieurs choses à la fois : "anima plura simul cogitare et in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescumque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic cogitationis suae conscia esse (l'âme est capable de penser à plusieurs choses à la fois et de persévérer dans sa pensée, capable donc toutes les fois qu'il lui plaît de réfléchir à ses pensées et par là d'avoir conscience de sa pensée.)"[210] La remarque du P. Bourdin fort juste -"que par un acte de réflexion (*actu reflexo*), il envisage sa pensée et la considère, ce qu'il fait qu'il pense ou bien (*sive*) qu'il sait et considère qu'il pense (ce que proprement on appelle être conscient, *conscium esse*, ou

---

denke", das "me cogitare" ist jeweils mitvorgestellt, obzwar nicht eigens und ausdrücklich gemeint" (Le "je-pense", le *me-cogitare* est à chaque fois co-représenté, même s'il n'est pas proprement et expressément visé." (Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit.,, p. 158)

206 Cf. sur ce point outre Descartes lui-même (par exemple AT VII, 140,12-141,2 = AT IX, 110, 27-41-111-3), la définitive remarque de Hegel : "Pour voir là un syllogisme, il faut tout ignorer de la nature du syllogisme, sinon qu'il contient le mot "ergo"."(Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad. franç. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, § 64, p. 129)

207 Entretien avec Burman, AT V, 149, 17 ; éd. J.-M. Beyssade, Paris, P.U.F.,1981, § 5, p. 26 et 27 pour la traduction.

208 Cf. : "cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre (AT VII, 33, 12-14) et 44, 24 : "quamvis concipiam me esse rem cogitantem".

209 Cf. l'objection : "Mais comment peut-on avoir conscience ? Avoir conscience en effet c'est penser, or cette pensée par laquelle on a conscience fait déjà passer à une autre pensée (*jam transis ad aliam cogitationem*), on ne pense donc plus à la chose à laquelle on pensait d'abord (*prius*) et on a en définitive conscience, non de penser (*cogitare*), mais d'avoir pensé (*cogitasse*)." (AT V, 149 , trad. J.-M. Beyssade, op. cité p. 26)

210 Ibid.

avoir la conscience d'un acte, *actus alicujus habere conscientiam*)"[211], et Clerselier traduisant, *quod vere est esse conscium, et actus alicujus habere conscientiam,* par : "ce que proprement l'on appelle apercevoir, ou avoir une connaissance intérieure[212], permettent de comprendre que la "connaissance intérieure" s'oppose explicitement chez Descartes à la "mauvaise" réflexion -au sens où Hegel parle de mauvais infini[213].

La diversité des modes d'exercice de la pensée -penser et avoir conscience ou réfléchir à ce que l'on pense- n'interdit pas la simplicité de la *cogitatio.* Penser et penser ce que l'on pense ou penser que l'on pense s'effectuent comme un acte unifié. Descartes a soin de préciser que la "différence essentielle"(*essentialis*), "la véritable et très intelligible différence qui est entre les choses corporelles et les incorporelles" (*veram et maxime intelligibilem differentiam, quae est inter res corporeas et incorporeas*) ne peut pas être assimilée à la différence entre penser et réfléchir dans la mesure où :

1) cette différence n'existe pas : "la première pensée, quelle qu'elle soit, par laquelle nous apercevons (*advertimus*) quelque chose, ne diffère (*differt*) pas davantage de la seconde, par laquelle nous apercevons (*advertimus*) que nous l'avons déjà auparavant aperçue (*advertisse*), que celle-ci ne diffère de la troisième par laquelle nous apercevons que nous avons déjà aperçu avoir aperçu (*per quam advertimus nos advertisse nos advertisse*) auparavant cette chose"[214]. L'écart structurel de toute réflexion présentée comme différence et différance -dans le temps- de l'attention ou de l'application de la *mens* et de la considération, se trouve ici clairement par Descartes, refusé et critiqué : "De même, quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une substance soit pensante pour être au-dessus de la matière, et tout à fait spirituelle, ce qu'il exige pour l'appeler du nom d'esprit (*mentem*); mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi (*actu reflexo*), elle pense qu'elle pense (*cogitet se cogitare*), ou qu'elle ait la conscience de sa pensée (*cogitationis suae conscientiam*); il se trompe[215] en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi (*actu reflexo*), considérer (*considerare*) qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte : car bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré (*considerarit*), ou du moins qui n'ait pu considérer (*considerare potuerit*) qu'il savait

---

211 AT VII-533-30, 534-1, trad. J.-M. Beyssade, op. cité, note 3 p. 26.

212 Œuvres philosophiques de Descartes, op. cit.,, t. II, p. 1041.

213 Cf. AT VII, 422, 8.

214 AT VII, 559, 16-20, trad. française de Clerselier in Œuvres philosophiques, op. cit.,, t. II, p.1070-1071.

215 Le latin dit *hallucinatur.* L'objecteur divague, erre plus encore qu'il ne se trompe, confondu par les mirages de la *reflexio.*

l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération (*considerationem*) n'est point nécessaire pour être architecte; et une pareille considération ou réflexion (*consideratio sive reflexio*) est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière."[216]

Si le temps est l'épreuve continuée du retard de la conscience sur elle-même, l'expérience d'une distance irréductible, non annulable dans le rapport à soi, alors le décalage originaire entre le constituant et le constitué interdira tout recouvrement, toute adéquation, toute coïncidence dernière avec soi. La diachronie déterminera une avance temporelle du constituant sur le constitué, de telle manière que le flux temporel n'apparaîtra jamais que comme toujours déjà advenu.

L'épreuve du temps contraint la conscience à toujours se précéder elle-même en la rendant impuissante à se totaliser dans un ressaisissement dernier. Le ressouvenir rapportera l'*ego* à lui-même comme à un autre. Si la conscience positionnelle de soi suppose toujours une conscience non-positionnelle (de soi), irréfléchie, alors la conscience de soi sera toujours en retard sur elle-même. L'épreuve du temps -ainsi comprise-, est alors l'expérience d'une impossible réduction de la différance, d'une impossible superposition, et prive l'*ego* de toute proximité à lui-même. La dispersion de l'*ego* dans la temporalité de son exister s'avère originaire. Pour Descartes, en revanche, la conscience peut être la contemporaine d'elle-même dans la mesure où il lui est donné de pouvoir assister à sa propre naissance. L'*ego* peut donc être proche de lui-même, d'une proximité sans éloignement. Il importe donc de lire complètement les textes de Descartes en poursuivant les phrases jusqu'à leur terme, surtout lorsqu'elles indiquent le dédoublement, la scission réflexive et qu'elle l'annule tout aussi bien comme dans la Lettre à Arnauld en date du 29 juillet 1648 : "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 leurs 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 (*adultus*) 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* et ne la rapporte qu'à l'entendement seul[217], encore qu'elle soit tellement

---

216 AT VII, 559, 3-16 et pour la traduction, F. Alquié, op. cit.,, t. II, p. 1070.

217 La saisie ou l'identification du nouveau ne procède pas ici d'une passion de l'âme définie comme admiration. Cf. : "afin que l'esprit puisse reconnaître cela, j'estime que lorsqu'ils (il s'agit ici des vestiges) ont été imprimés la première fois, il a dû se servir d'une conception pure, afin d'apercevoir par ce

conjointe avec la sensation qu'elles se fassent ensemble, et qu'elles ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre."[218]

La perception de la nouveauté entée sur une nécessaire comparaison ne ressortissant qu'à l'exercice de l'entendement pur, peut être nommée *réflexion* dans la mesure où d'une part, elle ne concerne pas le rapport de la pensée pensante à la pensée pensée, et où d'autre part, elle ne consacre pas le règne advenu de la duplicité, puisque la remarque de la nouveauté se confond avec la perception dernière de ce qui n'avait pas jusqu'à présent, encore été senti. La conscience du temps comprise comme mémoire incorporelle demeure certes la condition de possibilité de la réflexion, mais la temporalité de la conscience ne sépare pas cette dernière d'elle-même, lorsqu'elle parvient, en se rapportant au passé et à l'actuel de son sentir, à identifier son expérience présente en sa nouveauté radicale. Descartes ne néglige pas également de nommer *réflexion* le phénomène de reconnaissance au présent du passé lorsque celui-ci enfin, se trouve dévoilé comme le motif secret de tout avenir. Ainsi l'amour répété pour les personnes affectées de strabisme s'éteint-il lorsque la réflexion réfère l'émotion présente à sa source défunte[219]. Dans ce cas, la pensée coïncide toujours avec elle-même au présent et ce, même si elle se penche sur l'avoir-été de son affection. La reconnaissance par Descartes de la cause ancienne et première de l'amour traduit certainement le retour en arrière de la conscience sur l'impression passée, sans pour autant disjoindre la *cogitatio* en son exercice, d'avec elle-même. Si la passion actuelle réitère toujours l'impression passée, c'est bien parce que le passé est présent et que penser la cause de l'amour revient à reconnaître que le présent répète l'hier de l'impression. L'irréductibilité de la pensée pure au corps libère ainsi l'amour de son destin[220].

---

moyen que la chose qui lui venait alors en l'esprit était nouvelle, c'est-à-dire qu'elle ne lui avait pas auparavant passé par l'esprit ; car il ne peut y avoir aucun vestige corporel de cette nouveauté" (A Arnauld, 29 Juillet 1648, trad. in Œuvres philosophiques, op. cit., t.III, p. 861). De même, la remarque du passé nécessite un processus de recognition qui ne peut pas être réduit au phénomène de l'inscription : "il paraît manifestement que, pour se ressouvenir, toutes sortes de vestiges que les pensées précédentes ont laissées dans le cerveau ne sont pas propres, mais seulement ceux qui sont tels qu'ils peuvent donner à connaître à l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois nouvellement imprimées." (Ibid.)

218 Ibid., p.862.

219 Cf. A Chanut, 6 Juin 1647, Œuvres philosophiques, t.III, p. 741-42.

220 Ceci dit, dans le cadre du cartésianisme la conscience immédiate du nouveau ne se peut guère distinguer en sa modalité, de la recognition présente de l'impression passée. A chaque fois, la réflexion -entendue en un sens non spéculaire- respecte la coïncidence de l'usage pur de l'entendement. Nous pouvons concevoir que Leibniz -dans les Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain- ait critiqué ce qui lui semblait une confusion et ait choisi de définir la conscience réfléchie en terme de retour de la pensée sur elle-même, ce qui

2) les "choses incorporelles" ne pensent pas.

Ainsi : "en ôtant la véritable et très intelligible différence qui est entre les choses corporelles et les incorporelles, à savoir, que celles-ci pensent et que les autres ne pensent pas, et en substituant une autre en sa place, qui ne peut avoir le caractère d'une différence essentielle, à savoir, que celles-ci considèrent qu'elles pensent et que les autres ne le considèrent point"[221], l'objecteur de Descartes se trouve conduit à empêcher d'entendre "la réelle distinction qui est en l'âme et le corps"[222].

Si l'"acte réfléchi de la pensée"[223] ne constitue pas "la différence de l'homme d'avec la bête"[224], c'est que pour Descartes la conscience dite ou qualifiée de spontanée ou d'immédiate, ne peut pas être légitimement distinguée de la conscience dite réfléchie : "L'âme peut donc exister sans réfléchir. Mais elle ne peut exister sans avoir conscience."[225]

Dès lors en effet que cette différence entre penser et considérer que l'on pense est fausse, il va de soi que les choses incorporelles ne peuvent pas penser sans penser qu'elles pensent ou penser à ce qu'elles pensent, ce qui aux yeux mêmes de l'objecteur de Descartes ne saurait être recevable.

*

Il est une autre difficulté laquelle peut nous engager à entendre par exemple, en terme réflexif, l'idée qui présente, exhibe, donne à voir, l'*ego* à lui-même : "quae me ipsum mihi exhibet"[226]. Si connaître revient toujours à concevoir l'idée de la chose à connaître, il est clair que la connaissance de soi requiert une idée de soi pour s'achever

---

requérait la thèse d'une conscience irréfléchie et exposait ainsi à la dualité de l'"identité réelle" et de l'"identité personnelle".

221 Ibid., p.1071.

222 Ibid.

223 Ibid., p.1072.

224 Ibid.

225 Ferdinand Alquié, op. cit., note 1 p. 1071. Cf. : "Descartes affirme donc l'unité absolue de la pensée et de la réflexion sur cette pensée. Car la pensée est conscience de soi et la conscience ne peut, par la réflexion être séparée de soi comme, dans le doute, elle s'est séparée de l'objet." (ibid., note 2 p. 861) Cf. également : "l'évidence du *cogito* repose donc sur une présence si intime de la conscience à elle-même, que nulle réflexion, nul doute, nulle séparation, nulle subtilité logique ne sauraient contre elle, prévaloir." (La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1966, p.189) et J.-M. Beyssade : "Ce qui est indubitable dans la pensée est le pur apparaître en tant qu'il écarte toute (...) distance entre deux termes" (La philosophie première de Descartes, op. cité, p. 234).

226 AT VII, 42, 29-30 = AT IX, 34, 3 : "celle qui me représente à moi-même".

comme représentation[227]. Descartes précise : "de qua hîc nulla difficultas esse potest"[228], ce qui peut apparaître comme une négligence, une (dé-)négation ou une méconnaissance de la difficulté. De la même façon la *Meditatio tertia* répétera ce geste de (dé)négation de la difficulté à propos de la génération parentale : " Ac proinde hic nulla de iis difficultas esse potest "[229]. Ceci ne peut manquer de nous conduire à poser précisément la question de la généalogie de l'idée qui me donne à voir moi-même à moi même. Nous trouvons en AT VII, 78, 16-17, une compréhension de l'*idea meî ipsius* qui nous permet de saisir cette dernière comme l'idée que nous avons de nous-mêmes en tant que nous sommes "une chose qui pense et non étendue" : "claram et distinctam habeo ideam meî ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa". De ce point de vue, l'idée claire et distincte que l'*ego* a de lui même, concerne la distinction réelle des substances finies et le désigne évidemment, comme *res cogitans*. Ainsi "l'idée que j'ai d'une substance qui pense"[230] est-elle la meilleure définition de l'*idea meî ipsius*. Dès lors, que le *cogito* cartésien peut présenter deux moments -celui du *je suis* et celui de la connaissance de ce que je suis-, la thématique d'une idée réflexive de soi ne peut donc concerner que le second temps de la *Meditatio* et exempte le premier du soupçon de représentation. De même, lorsque nous comprenons que nous avons en quelque façon premièrement en nous l'idée de l'infini que de nous mêmes, il s'agit encore une fois d'une intelligence de ce que nous sommes et non pas d'une considération spéculaire du fait que nous sommes. Même si la connaissance innée de l'idée de soi-même comme *res cogitans* s'avère nécessaire à la position de l'existant dans son être à partir de sa compréhension comme pure pensée, il n'en reste pas moins que cette connaissance demeure intérieure et non réfléchie, pour reprendre le vocabulaire cartésien.

Nous savons que Malebranche se séparera de Descartes sur ce point en récusant l'idée que nous disposerions d'une *idea meî ipsius,* et en comprenant la connaissance imparfaite -mais non pas fausse- de notre âme en terme de conscience ou sentiment intérieur fini et limité. Parmi les quatre manières de voir les choses, la connaissance par idée ne nous représente que les choses hors de notre âme. Nous connaissons en revanche par sentiment intérieur ou conscience, tout ce qui ne peut être distingué de nous[231]. La conséquence est d'importance puisque la connaissance de soi par soi, de sa nature, ne

---

227 Cf. les expressions : "perceptio (...) mei ipsius" (AT VII, 45, 28-29) ; "idea mei ipsius" (51, 14) ; "sui idea" (375, 21).

228 Ibid., 42,29-43,1.

229 AT VII, 51, 1-2 = AT IX, 40, 31-32.

230 *A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, 475, 23.

231 Cf. De la recherche de la vérité, in Œuvres I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard,1979, Livre III, 2e partie, chap. VII, p.349-352.

peut plus constituer le préalable et le fondement de toute connaissance. Il n'est pas interdit de parler d'une obscurité de l'âme à elle-même : "sentiment confus qui te frappe mais, (...) sentiment sans lumière, qui ne peut t'éclairer ; sentiment qui ne peut t'apprendre ce que tu es"[232]. Malebranche ne nie cependant pas qu'existe en Dieu, au titre d'un modèle ou d'un archétype de création, l'idée qui répond à notre âme Il a soin cependant de préciser que si nous disposions effectivement d'une idée de notre âme, laquelle ne se pourrait connaître -en vertu de la théorie de la vision- qu'en Dieu-, nous négligerions notre corps, tout abîmés par la contemplation ravie de nous-mêmes : "si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme séparée de lui. Ainsi elle eût diminué l'union de notre âme avec notre corps, en nous empêchant de la regarder comme répandue dans tous nos membres"[233]. L'impossibilité de la connaissance idéative de soi-même apparaît comme une chance car : "Si tu avais l'idée de ton âme, tu ne pourrais plus penser à autre chose"[234].

Mais dans une perspective cartésienne, la réflexion ne dédouble pas la conscience, ne la sépare pas d'elle-même en disjoignant le penser de l'avoir pensé et en précisant qu'il n'est même pas requis qu'il faille penser que l'on pense pour savoir que l'on pense, ou savoir que l'on sait pour s'assurer de sa science. Si tel était le cas, le *cogito* serait impossible car la pensée ne parviendrait jamais à coïncider avec soi, mais se trouverait toujours contrainte de penser ce qu'elle n'est plus selon le régime nécessaire de la représentation, entendue au sens strict cette fois, comme une répétition d'une présentation défunte[235].

*

Au regard de la représentation extatique ou de l'écart intentionnel, l'*ego* pensant et l'*ego* pensé se trouvent définitivement dédoublés, dissociés[236]. La réflexion ne peut donc être comprise

---

232 Méditations chrétiennes et métaphysiques, IX, §18 in Œuvres complètes, éd. Gouhier et A. Robinet, Paris, Vrin, X, p. 103.

233 Ibid., p. 352.

234 Méditations chrétiennes et métaphysiques, IX, §20, op. cit.,, p. 104.

235 Cf. l'objection : "encore que quelqu'un puisse penser qu'il a pensé (*cogitare potest se cogitasse*) (laquelle pensée n'est rien autre chose qu'un souvenir (*meminisse*)), néanmoins il est tout à fait impossible de penser qu'on pense (*cogitare se cogitare*), ni de savoir qu'on sait ; car ce serait une interrogation qui ne finirait jamais (*interrogatio infinita*): d'où savez-vous que vous savez que vous savez que vous savez, etc.?" (AT IX, 135, 8-14 et AT VII, 173 22-26 pour le latin)

236 Cf. : "ce que l'*ego cogito* atteint en fait d'étant existant devient aussitôt un autre que ce *ego*, puisqu'il s'agit de l'objet représenté de lui-même, mais en

comme une re-présentation entendue elle-même en terme d'objection de soi à soi dans le reflet dédoublant d'un *speculum*. Si l'*ego* qui se sait à l'extrémité du doute hyperbolique ne parvient au savoir de soi que pour autant qu'il pense, nous ne pouvons pas néanmoins comprendre cette *cogitatio* comme une représentation (de soi). Parvenir à soi ne requiert pas dans le cadre de la philosophie cartésienne la médiation réfléchissante d'une conscience qui se dédouble pour mieux s'apparaître à elle-même. Si la connaissance de la nature de la pensée (*cogitatio*) et de l'existence (*existentia*) est bien nécessaire à l'*ego* pour s'assurer en toute certitude qu'il pense et existe, il apparaît que nulle "science réfléchie" ou "acquise par démonstration" ne se trouve requise pour cela[237]. La compréhension de l'existence et de la pensée est **immédiatement** actualisée par l'effectuation du *cogito* où l'*ego* apprend qu'il pense et existe tout en reconnaissant qu'il a toujours su pour se savoir tel, ce que sont exister et penser[238]. Le *cogito* ne suppose pas des conditions syllogistiques, il met simplement en œuvre des "notions si simples" (*simplicissimae notiones*) -telle que "pensée (*cogitatio*), certitude (*certitudo*), existence (*existentia*), et que pour penser il faut être, et autres choses semblables"- qui de ce fait, le précède[239]. Seule une connaissance intérieure, première, quoique non réfléchie par l'*ego*

---

tant qu'objectivé par la représentation (...) l'objet qui ainsi est, ne peut être que sous condition, comme tout autre objet transcendant à la conscience représentante." (J.-L. Marion, op. cité, p.165)

237 Cf. : "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 (*scientia reflexa*), ou acquise (*acquisita*) par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science (*scientia scientiae reflexae*), par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini (...) mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle (*innata* / innée) à tous les hommes en ce qui regarde la pensée et l'existence" (AT IX, 225, 21-29 et AT VII,422, 6-15). Cf. : "cette conséquence ne serait pas bonne : Je me promène donc je suis (*ego ambulo, ergo sum*), sinon en tant que la connaissance intérieure (*conscientia*, la conscience) que j'en aie est une pensée, de laquelle seule cette conclusion est certaine" (Œuvres philosophiques de Descartes, op. cit., t. II, p.792 = AT VII 352, 11-13).

238 La compréhension sartrienne du *cogito* demeure à ce titre, d'un stricte point de vue cartésien, erronée. Cf. : "C'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* pré-réflexif qui est la condition du *Cogito* cartésien." (J.-P. Sartre, L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, Collection Tel, 1979, p. 20) Cf. sur ce point : "En toute rigueur, il n'y a pas de "*Cogito* pré-réflexif", non seulement parce qu'une certaine réflexion sur elle-même est inhérente à chaque pensée, mais surtout parce qu'il convient de réserver l'appellation du "*Cogito*" à la prise de conscience, nécessairement réfléchie, qui le lie au *Sum*, au point que dans les *Méditations* l'essentiel est l'énoncé de cette conclusion : "Je suis, j'existe". Elle n'en est pas moins intuitivement une" (Geneviève Rodis-Lewis, L'Œuvre de Descartes, Paris, Vrin, 1971, p. 241).

239 Cf. Principia Philosophiae, I, § 10. Cf. également § 49.

antérieurement à l'actualisation expérimentée du *cogito*, peut délivrer de l'aporie d'une réflexion abyssale que Descartes prend soin de dénoncer dans son impossibilité même, tant au sujet de la *cogitatio sui* que de la conscience d'objet[240]. Il est donc tout autant impossible aux hommes de se vouer à une effective réflexion infinie qu'il leur est impossible de "feindre" ne pas disposer de la connaissance innée de ce signifie les mots existence et pensée[241]. La connaissance interne est une condition nécessaire mais également suffisante, dans la mesure où elle demeure toujours antécédente[242] à la connaissance que la traduction française de la réponse de Descartes aux Sixièmes objections, nomme acquise, et que le latin appelait réfléchie (*cognitione illâ internâ, quae reflexam semper antecedit*)[243].

*

Pour notre part, nous avons plutôt tenté de définir le procès de subjectivation et le point de subjectivité à la lumière d'une détermination symbolique de la fiction du malin génie où l'espace réflexif du miroir se trouvait aboli, et nous avons poursuivi dans ce sens, en récusant le rapport réflexif de soi à soi de l'*ego*. Le *cogito* n'est pas une simple occurrence, mais la figuration d'une pointe, laquelle révèle plus qu'elle ne reflète le sujet à lui-même. C'est bien plutôt dans une relation pure d'opposition que la subjectivité se déclare immédiatement comprise comme la nécessité de l'existence du sujet trompé, c'est-à-dire comme la compréhension immédiate de l'exister au singulier, précédée par la clairvoyance d'une présence irrécusable de l'objet trompé. L'inversion de la polarité *objet d'une tromperie dernière / sujet de l'exister en première personne*,

---

240 Cf. : "étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit" (AT IX, 225, 26-27 et AT VII, 422, 11-12 : "qualis de nullâ unquam re haberi potest). Cf. : "même quand elle porte sur une connaissance objective, la réflexion ne peut être reprise à l'infini. Dans le premier degré, en effet, la pensée porte sur l'objet (je pense quelque chose). Dès le second (je pense que je pense quelque chose) elle ne porte plus que sur elle-même. Tout redoublement ultérieur sera donc vain : nous ne changeons plus de plan. C'est pourquoi Descartes ajoute qu'on ne peut répéter indéfiniment l'acte réflexif sur *aucune chose que ce soit.*" (F. Alquié, op. cit.,, note 2 p. 861)

241 Cf. : "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." (AT IX, 225, 30-34, AT VII, 422, 15-18)

242 Cf. : "Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense et que de là il suit très évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins (*non potest tamen non*) qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait." (AT IX, 225-34, 226-5 ; AT VII, 422 18-22)

243 AT VII, 422, 13-14.

constitutive selon nous du procès de subjectivation cartésien, n'implique donc pas la médiation spéculaire comme condition de toute conscience de soi. C'est bien immédiatement que le sujet prend conscience dans l'acte du *cogito* de son existence, mais au terme d'une confrontation où il s'imagine dupé, joué par l'Autre. La déception détermine un Sujet absolu trompeur et un objet trompé et se résout paradoxalement en l'émergence et la reconnaissance d'une subjectivité soustraite à la condition de l'objectité. L'*ego* cesse soudain d'être le jouet d'une volonté malveillante en se concevant d'abord comme tel, pour enfin s'affirmer subjectivement contre la prétention maligne de l'Autre. L'*ego* ne s'érige que devant l'Autre, ne s'apparaît à lui-même qu'à la condition de se présenter non pas devant lui-même en s'objectant, mais, plutôt qu'en face, contre une instance mensongère. La toute-puissance stature de l'Autre, la prestance du maître de l'illusion n'invalidera pas la prétention de celui qui se lève ou se dresse debout pour proclamer *je suis*.

Le *cogito* est donc pour nous, le moment pur, irréfléchi, non spéculaire, d'apparition ou d'émergence de la conscience certaine d'exister en propre. Il n'en reste pas moins que ce moment symbolique de la grammaire subjective trouve sa condition dans l'articulation nommée des pronoms *Je/Tu* et des catégories *trompeur* (sujet) / *trompé* (objet). La condition médiatise[244] le rapport de soi à soi dans la mesure où l'*ego* ne se ressaisit comme puissance de penser et certitude d'exister qu'au terme d'un affrontement avec l'Autre. Mais le recueillement ultime de l'*ego* dans l'acte de concevoir et de prononcer *je suis*, ne peut pas et ne doit pas être entendue comme une acte médiatisé au moment même de son effectuation. En un sens, la figure feinte de l'Autre médiatise -c'est-à-dire rend possible-, l'immédiateté de la fermeture sur soi de l'*ego* comme *ego cogito, ego existo*. La condition du rapport à l'Autre ne prépare pas la relation réflexive et spéculaire à soi, mais définit les conditions de possibilité du report sur soi, de la compréhension de la *cogitatio* en terme de soi. Nous pouvons donc souscrire à la compréhension exacte du *cogito*, en refusant la détermination représentative extatique ou intentionnelle de la *cogitatio*, sans annuler pour autant les bénéfices de notre lecture. Telle est d'ailleurs toute la difficulté : accepter que la *cogitatio* s'accomplisse dans et pour l'immédiateté, refuser ou récuser l'interprétation réflexive du cogito et maintenir la médiatisation du rapport à l'Autre comme médiation nécessaire à l'immédiateté de la position de soi. Il s'agit donc de prendre acte par exemple de la critique par Michel Henry de l'interprétation heideggerienne du *cogito* tout en montrant que l'*ego* ne peut pas

---

244 De ce point de vue mais en un autre sens, nous souscrivons à la remarque de Paul Ricœur : "le "médiat" est le seul chemin de l'immédiat." (*Soi-même comme un autre*, entretien avec Gwendoline Jarczyk, in Rue Descartes, n°1, Avril 1991, p.228)

néanmoins faire l'économie pour se poser, de l'expérience de l'objection. A ceci près qu'il ne s'agit plus pour nous d'une objection à soi-même, mais d'une opposition à l'Autre. Le moment de l'énonciation et/ou de la conception du *cogito* doit donc être contextualisé sans annuler le caractère intuitif de la position de soi.

Conclusion

La position d'existence est reconnue en terme de ponctualité. Minimaliste[245], élémentaire mais fondamental, le *je suis* est le point de fuite de l'hyperbole du doute. Le pouvoir-être sujet dont tout l'être tient à la capacité de penser purement, s'établit comme possibilité de dire *je*, mais sans que cette énonciation comprenne déjà le savoir de ce que l'*ego* est. Le cogito enseigne que nous sommes sans nous renseigner encore sur ce que nous sommes. L'identité du soi précède l'identité du même, c'est-à-dire l'identité à soi substantiellement assignée. Avant de se savoir identique, immuable, substrat, -l'*idem*[246] est conquis dans les Meditationes ultérieurement à l'*ipse*, cette dernière figure de la subjectivité apparaissant moins comme la réponse à la question *qui suis-je*[247] ou *que suis-je* ?, que comme la possibilité de la position d'un *je suis*, et donc comme la réponse à un inaugural *suis-je* ?-, l'*ego* prend acte de la reconnaissance de sa singularité à un instant précis.

Le sujet cartésien est un défaut, longtemps supporté, maintenu de savoir, savoir du défaut de savoir, manque soutenu à l'encontre d'un désir de certitude toujours prêt à céder sur lui-même pour se fier à l'opinion. Mais, plus encore, la science de son existence n'annule pas l'interrogation en suspens sur le *sum* de l'*ego*. De ce point de vue, le *cogito* correspond tout à la fois à un moment de vérité et à un point de non-savoir -"point absolu (...) de nul savoir"[248]-. Je ne peux que dire *je suis celui qui suis* et c'est à me répéter cette phrase que je me garantis contre l'erreur ou la duperie. Je suis moins celui qui est, que celui dont l'être doit toujours au présent s'assurer de soi, se concevoir ou se proclamer pour être. Je suis moins celui qui est que celui dont la tâche est toujours d'avoir à être. La fulgurance de l'accès à la certitude d'être n'implique pas immédiatement une vérité sur l'être de l'*ego*. Pour me prémunir contre le risque de prendre quelque *chose* d'autre pour moi, pour me protéger contre

---

245 Descartes cherche et trouve un *minimum* certain et inébranlé : "...minimum quid (...) quod certum sit et inconcussum" (AT VII, 24, 12-13) qui ne s'avérera qu'ultérieurement *res*. "Le plus petit quelque chose", "la moindre chose" (*minimum quid*) deviendra substantiellement quelque chose.

246 Entendu comme réponse à la question *que suis-je* ? Tel est le privilège substantiel de l'identité : demeurer le même en dépit -ou dans- de la succession.

247 Cf. sur ce point Paul Ricœur, art. cité, p. 227 : "le problème de l'"ipséité", liée à la question du "qui", de la personne qui se demande qui elle est".

248 Nous empruntons à Lacan cette formule -employée dans le contexte d'une analyse du transfert-. Ce "point absolu sans aucun savoir (...) absolu, justement, de n'être nul savoir" n'en est pas moins "point d'attache". Cf. Séminaire XI, op. cité, p.228.

l'aliénation[249], je ne peux m'assurer d'être qu'en soumettant tout désir d'être quelque chose à l'épreuve de la critique. Je m'assure en m'assurant de n'être pas autre chose que d'être. Je ne suis rien d'autre que cette pensée qui pense, que ce doute qui s'affirme et que je réfère comme à sa cause à un moi. Descartes procède à un épurement radical du sujet lequel, précisément, permet de soustraire l'*ego* aux rets de l'imaginaire, à substituer à son être déchu dans l'opiner du pré-jugé, l'être advenu à lui-même. L'identification inaugurante du procès de subjectivation *-je suis-* désigne bien la certitude de pure présence à soi du sujet, mais se trouve exempte de toute détermination substantielle. C'est ce moment précis des Meditationes qu'il faut réfléchir comme la pointe extrême d'un repliement quasi-topologique où tout se resserre, se réduit, où le monde se rétracte, en un point fermé[250]. Pointe dernière du doute hyperbolique, point d'évanouissement du sujet qui ne se trouve sauvé de toute disparition que s'il profère à nouveau *je suis, j'existe.*

L'égologie cartésienne est négative -il n'y a peut-être d'égologie véritable que négative-, tant il est plus vrai de saisir ce que je ne suis pas, plutôt que de prendre quelque chose ou quelqu'un d'autre pour moi. Pure certitude ponctuelle conçue dans l'instant unique de son élaboration, l'excès du sujet défini comme ce qui émerge, n'est pas repris par le Monde compris comme *res extensa*, ni réduit par le malin génie.

L'exception du sujet cartésien soustrait à la puissance de l'Autre, extrait du Tout, n'apparaît bien qu'à la lumière d'un acte : le passage d'une puissance virtuelle d'être en son nom, par soi, à l'acte de se poser effectivement comme soi. Or ce passage est un chemin, procède d'une méthode où se trouvent réfutée l'altération du jugement par l'opinion, refusée la thèse de l'existence du Monde et enfin récusés tous les effets -présentés précédemment et délibérément comme des méfaits- de la toute-puissance prétendue de l'Autre. L'avènement du sujet, l'assomption par le sujet de sa propre puissance reconnue, ne peut avoir lieu qu'à la condition ultime que le prononcer de son

---

249 Nous devons nous employer à maintenir cette problématique de l'aliénation dans la mesure où le retour à soi préparé par le retour sur soi ne se réduit pas selon nous au passage d'une conscience non-positionnelle de soi à une conscience réfléchie. Cf. sur ce point : "je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti. il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience." (J.-P. Sartre, op. cité, p. 32)

250 Cf. cette remarque de Sartre : "Le Je, avec sa personnalité, est, si formel, si abstrait qu'on le suppose, comme un centre d'opacité. Il est au moi concret et psycho-physique ce que le point est aux trois dimensions : il est un Moi infiniment contracté." (La transcendance de l'ego, op. cit., p. 25).

exister soit proféré à l'endroit d'un Autre, convoqué ainsi pour en prendre acte.

Je suis signifie donc : j'ai une puissance d'être supérieure à toute entreprise malveillante d'aliénation. Encore faut-il que cette dernière soit soupçonnée et donc que le sujet soit déjà né pour qu'il renaisse enfin à lui-même.

n°1 **Jean-Louis Déotte** : Les musées d'Histoire sont-ils possibles ?
Hadi Rizk : Puissance et altérité : qu'est-ce qu'un ordre collectif ?

n°2 **Jonathan Barnes** : Pourquoi lire les Anciens ?

n°3 **Catherine Kintzler** : Le *Traité des passions de l'âme*, ou comment récuser les bons sentiments. (Comparaison entre Descartes et Nietzsche)

n°4 **Jean-Pierre Moussaron** : Fac-similé pour Jacques Derrida

n°5 **Françoise Balibar** : Le rôle de l'éther dans la question du continu et du discontinu en physique

n°6 **Jacques Roubaud** : T.R.A. (M,m) (question d'une poétique formelle, I)

n°7 **Joël Biard** : Le mouvement comme problème logique et métaphysique chez Jean Buridan

n°8 **Gilles Châtelet** : La capture de l'extension comme dialectique géométrique

n°9 **Hadi Rizk** : Logique de l'action

n°10 **Alain François** : Comment dans l'oeuvre de Gilles Deleuze, le discours indirect reprend et élargit le champ de la description

n°11 **Michel Deguy, Jacques Derrida, Elisabeth de Fontenay, Alexander Garcia-Düttmann, Marie-Louise Mallet** : Autour de Paul de Man

n°12 **Gilbert Simondon :** Sur la techno-esthétique et Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement

n°13 **Françoise Duroux** : Les femmes et la loi

n°14 **Bernard Stiegler** : Genèse d'une philosophie du dilemme phénoménologique
Sur *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* de J. Derrida

n°15 **Dominique Paquet** : Thespis et Socrate. Philosophies du théâtre, théâtres de la philosophie

n°16 **Catherine Kintzler** : Penser l'opéra français de l'âge classique

n°17 **Leili Echghi, Christian Jambet, Françoise Proust** : Shi'isme et Temporalité

n°18 **André Guigot** : Le statut de la violence dans la *Critique de la Raison Dialectique*

n°19 **Serge Martin** : Genèse de la sémiotique musicale

n°20 **Hélène Cixous** : Poétique de la différence sexuelle : Pour oublier, ne pas oublier, ne pas oublier d'oublier.

n°21 **Gérald Sfez** : Raison d'Etat et théâtralité

n°22 **Séminaire transversal** : De l'expérience

n°23 **Arild Utaker** : Pour une ontologie du langage. Wittgenstein et Saussure

n°24 **Jean-Pierre Marcos** : Ethique et finitude I. Lecture des Méditations Métaphysiques (1641 et 1647) de Descartes.